



Marco Agnetta, Larisa Cercel, Brian O’Keeffe [eds.]

Engaging with Translation.
New Readings of George
Steiner’s *After Babel*

Yearbook of Translational Hermeneutics
Jahrbuch für Übersetzungshermeneutik

1/2021

Journal of the Research Center
Zeitschrift des Forschungszentrums



Hermeneutics and Creativity, University of Leipzig
Hermeneutik und Kreativität, Universität Leipzig

Marco Agnetta, Larisa Cercel, Brian O’Keeffe [eds.]

Engaging with Translation.
New Readings of George Steiner’s After Babel

Yearbook of Translational Hermeneutics (YTH)
Jahrbuch für Übersetzungshermeneutik
1/2021

Electronic Journal | Digitale Ausgabe:

Universitätsbibliothek Leipzig

ISSN: 2748-8160

Journal Editors | Herausgeber der Zeitschrift:

Marco Agnetta (marco.agnetta@uibk.ac.at.)

Larisa Cercel (larisa.cercel@uni-leipzig.de)

Brian O’Keeffe (bokeeffe@barnard.edu)

Advisory Board | Wissenschaftlicher Beirat:

Christian Berner (Paris), Jean Boase-Beier (East Anglia),

Donatella Di Cesare (Roma), Alberto Gil (Saarbrücken / Roma),

Jean Grondin (Montréal), Lavinia Heller (Mainz-Germersheim),

Theo Hermans (London), Jean-René Ladmiral (Paris),

Tinka Reichmann (Leipzig), Douglas Robinson (Hong Kong),

Angela Sanmann (Lausanne), Bernd Stefanink (Bielefeld),

Radegundis Stolze (Darmstadt), John W. Stanley (Köln),

Irene Weber Henking (Lausanne).

Layout:

Marco Agnetta

Picture | Bild:

Max Mertz, *Wandreliëf 54/55*, Saarland University

Table of Contents

Inhaltsverzeichnis

INTRODUCTION | ZUR EINFÜHRUNG

MARCO AGNETTA, LARISA CERCEL, BRIAN O'KEEFFE

George Steiner's Legacy: Assessing
the Past and Future of Translation Studies..... 11

George Steiners Vermächtnis: Zur Vergangenheit
und Zukunft der Übersetzungswissenschaft..... 25

ESSAYS | AUFSÄTZE

CLIVE SCOTT

After Babel and the Impediments of Hermeneutics:
Releasing Translation into its own Territory..... 43

RADEGUNDIS STOLZE

Die hermeneutische Haltung der Übersetzer –
vom Solipsismus zur Reflexion 69

DOUGLAS ROBINSON

George Steiner's Hermeneutic Motion and
the Ontology, Ethics, and Epistemology of Translation 103

BEATA PIECYCHNA

“Understanding as Translation”: The Gadamerian Legacy
in George Steiner's Philosophy of Internal Translation..... 139

JÖRN ALBRECHT Wie übersetzt man ein Buch zur Übersetzungstheorie? George Steiners <i>After Babel</i> wiedergelesen im Original und verglichen mit der deutschen und der französischen Übersetzung.....	163
YIFENG SUN <i>After Babel</i> in China.....	189
BRIAN O'KEEFFE George Steiner's Metaphors for Translation: A Critical Commentary	209
MARCO AGNETTA The "Matrix of Culture"— George Steiner's <i>After Babel</i> and the Outlines of a Semiotics of Translation and Adaptation	243
LARISA CERCEL Zur Translatologie der von Dichtern übersetzten Gedichte: „die grausamsten aller Huldigungen“ an das Original?.....	275

APPRECIATIONS | WÜRDIGUNGEN

JEAN-RENÉ LADMIRAL Biographèmes	319
DOUGLAS ROBINSON George Steiner (1929–2020): The End of an Era.....	325
CHRISTIAN BERNER La confiance dans l'« autre » façon de dire. Quelques impressions à la lecture d' <i>Après Babel</i>	335

REVIEWS | REZENSIONEN 341

IULIA COSMA

Review of: BOASE-BEIER, Jean / FISHER, Lina / FURUKAWA, Hiroko [eds.] (2018): *The Palgrave Handbook of Literary Translation*. London: Palgrave Macmillan. 343

MARCO AGNETTA

Rezension zu: HORVÁTH, Géza / SÁRA, Balázs [Hrsg.] (2018): „Im Übersetzen leben“. *Der Professor des Convivium am Eötvös-Collegium*. Gedenkschrift mit Beiträgen der internationalen Gedenktagung zum 100. Geburtstag von Fritz Paepcke am 5.–8. Juni 2016 und Zeitdokumenten. Budapest: Pátria Nyomda. 350

ALICE LEAL

Review of: OLIVEIRA, Paulo / ALOIS, Pichler / ARLEY, Moreno [eds.] (2019): *Wittgenstein in/ on Translation*. Campinas: Coleção CLE. 356

LARISA CERCEL & IULIA COSMA

Review of: SASS, Maria / BAGHIU, Ștefan / POJOGA, Vlad [eds.] (2018): *The Culture of Translation in Romania | Übersetzungskultur und Literaturübersetzen in Rumänien*. Berlin: Peter Lang. 363

BRIAN O'KEEFFE

Review of: SCOTT, Clive (2018): *The Work of Literary Translation*. Cambridge: Cambridge University Press. 373

LUCIA SALVATO

Review of: SHPET, Gustav (2019): *Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology*. Edited and translated by Thomas Nemeth. Springer Nature Switzerland AG. 380

MIRIAM P. LEIBBRAND

Rezension zu: STANLEY, John / O'KEEFFE, Brian / STOLZE, Radegundis / CERCEL, Larisa [Hrsg.] (2018): *Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics*. Bukarest: Zeta Books. 387

BRIAN O'KEEFFE

Review of: VENUTI, Lawrence (2019): *Contra Instrumentalism. A Translation Polemic*. Lincoln: University of Nebraska Press. 399

FORUM 409

KLAUS PETER MÜLLER und RAINER KOHLMAYER
im Gespräch über

KOHLMAYER, Rainer (2019): *Literaturübersetzen. Ästhetik und Praxis*. Berlin: Peter Lang.

KOHLMAYER, Rainer (2020): *Kritische Übersetzungswissenschaft. Theoriekritik, Ideologiekritik, Übersetzungskritik*. Berlin: Peter Lang.



Introduction | Zur Einführung

George Steiner's Legacy: Assessing the Past and Future of Translation Studies

Marco AGNETTA, Larisa CERCEL, Brian O'KEEFFE

1 George Steiner in the Collective Memory

How much world a word contains, probably no one knew more precisely than George Steiner. (Mara Delius in *Die Welt* [DW], 04.02.2020)¹

On February 3, 2020, George Steiner, almost ninety-one years old, passed away. In the obituaries, the large and small newspapers in the German-speaking world supplied plenty of epithets for this renowned writer and philosopher of language. In the *Berliner Zeitung*, Arno Widman called him “the great keyword giver” (BZ). In the *Tagespiegel*, Gregor Dotzauer described him as a “sad thinker” and a “cultural pessimist on a lost cause” (IS). Steiner appeared playful and virtuosic to Ulrich Greiner who, in *Die Zeit Online*, characterized him as a “cosmopolitan dancer of thought” (ZO). Simon Strauss described Steiner in the *Frankfurter Allgemeine* as an “scholar moved by art” (FAZ). For Willi Winkler, he was a “cosmopolitan” (SZ), and Felix Bayer quotes Joschka Fischer who lauded Steiner on the occasion of the awarding of the Ludwig Börne Prize 2003

1 All following translations are provided by us (M. A., L. C., B. O'K).

as a “polyglot observer” (quoted in DS). Mara Delius lamented in *Die Welt* the loss of an “artist of thought”—presumably, moreover, the “last of his kind” (DW).

Across the entire media landscape, deeply appreciative words about Steiner abound, words which are more than pro forma expressions following the convention of the *de mortuis nihil nisi bene*—all this despite the fact that the writings and statements of Steiner are anything but uncontroversial. George Steiner’s achievements as a “cosmopolitan comparatist” are always acknowledged positively, but necessarily briefly and by way of selected excerpts from his vast oeuvre. The career of this “artist of thought” (DW) is rudimentarily traced on the basis of a few key biographical dates, almost always including his family’s flight from Nazi soldiers in 1940 and their journey to New York. Yet the focus is largely on Steiner’s intellectual achievements which, as Widmann vividly explains, are by no means limited to literature:

Steiner climbs every mountain, he shows us from up there the worlds of music, art and literature, of mathematics and thought, but he is never [Edmund P.] Hillary. Steiner is Tensing Norgay, the Sherpa who knows every path and every footbridge, who helps us to understand all our lives what we are doing when we try to think, to write, to sing. (BZ)

This humility, even awe, at the dizzying abundance of intellectual creativity that pervades Steiner’s oeuvre leads Greiner to call him “a giant of old European learning, an essayist and writer of the highest order” (ZO). In particular, his achievements in the genre of the “free-ranging” (SZ) essay are praised in many obituaries (for instance, BZ, FAZ, DS, DW), and in terms of which Steiner emerges as “one of the most important storytellers of the twentieth century” (BZ). Widmann calls Steiner an essayist in the true sense of the word, regards him as ‘one who tries’ (and hence fails):

In every line of Steiner’s oeuvre, the trace of this failure can be felt. But this is precisely what makes his greatness, the uniqueness of his texts. As brilliant as his sentences may be, as free as his associations, as wide-ranging as the arcs of his investigations, one never hears a triumph in them. (BZ)

Although Steiner must certainly have been no stranger to the joy of well-formed sentences and completed books (cf. BZ), for him writ-

ing was a kind of negotiation process, namely with his own biography, with the rapid and ever-changing circumstances of 20th-century society, and with the (supposedly) enduring treasures of human achievement. His essays are, not least, an attempt to negotiate, reconcile, and play off thinking and expressing against each other—two activities that can be considered leitmotifs in Steiner's books and which are illuminated and profiled from manifold perspectives. Arguably one of Steiner's great achievements is to counter the dynamics—at times the tragedy²—of these processes of negotiation by way of an elegant choice of words and dexterous handling of subject matter. Delius remarks, for example, “no one could so elegantly mediate between words and reality” (DW).

Probably for reasons of economy of space or because of the sheer size of the book, obituaries rarely address Steiner's *After Babel. Aspects of Language and Translation*. However, when this book is mentioned, there is agreement on the central position and intellectual-historical relevance of this work: according to Winkler, “‘After Babel’ (1975), his study of language and translation, is still considered a foundational work of comparative literature” (SZ), and for Delius it is undoubtedly Steiner's “opus magnum”, in which the author is concerned with “translating the philosophy of translation from the Romantic period into a contemporary hermeneutics” (DW). Even if Steiner's writings are sometimes described as “seductive invitations without theoretic awkwardness” (FAZ), nevertheless, for the translation scholar who willingly confronts those very awkwardnesses, rereading his monograph, now more than 45 years old, is still of fundamental value—a value certainly not yet exhausted even.

2 Also mentioned in the obituaries is Steiner's essay „Ten (Possible) Reasons for the Sadness of Thought“ (2005), published as a book in Germany.

2 George Steiner and Translation Studies: Productive Tension

After Babel is, therefore, undoubtedly one of those few great books on “the business” of translation (Schleiermacher ²1969: 42), one which offers plenty of food for thought, supplying enough material to occupy and stimulate translation research for decades more. There is, in Steiner’s book, much that has the power to provoke, to trigger a great diversity of reactions and to foster a wide array of critical engagements. *After Babel*, unlike so many other contributions to translation studies, has divided academic minds and, despite suffering vigorous, indeed fierce criticism, it is still of great value today. *After Babel* stands above such vehement, solidly argued criticism with a certain untouched sovereignty. Moreover: it “se distingue nettement de l’ensemble des publications théoriques sur la traduction : il est clair que Steiner fait partie de la liste très brève de ceux qui ont dit quelque chose de fondamental et de novateur sur la traduction” (Guidère 2008: 13). In the spirit of this assessment, the fact that one large-scale publication in translation studies—*Translation. An International Encyclopedia of Translation Studies* (Kittel et al. 2004)—was inaugurated by Steiner’s contribution “Translation as *conditio humana*” indicates a desire to pay academic homage to Steiner, and by extension to *After Babel* as well. *The Yearbook of Translational Hermeneutics* performs a similar gesture: Steiner and *After Babel* are the central topics of the inaugural volume of this ongoing, year on year publication project.

We have reported in detail elsewhere (Agnetta/Cercel 2019; Cercel 2013: 92–98) on the very eventful and controversial reception of *After Babel* in translation studies. By no means has its impact on linguistics and translation studies research been fully assimilated. Rather, *After Babel* should be seen as a broad river into which many waters, such as commentaries, critiques, and tributes flow; in that way, Steiner’s book continues to nourish the modern translational landscape—ideationally as well as conceptually. Here, we merely point out two contrasting assessments, originating from different stages in the development of the discipline and from different

translatological cultures: these assessments are indicative of the two main trajectories of reception: Wolfram Wilss's sobering caution and Phil Goodwin's passionate appreciation.

Wilss' detailed review dates from 1977 and can therefore be considered a reaction of the "first hour" following the publication of the first edition of *After Babel* in 1975. The review turns out to be very critical. Against the background of the claims to scientific 'objectivity' of translology of that time, Steiner's book is perceived as a foreign body: in its striving for "the development of an integrated theoretical, descriptive, and applicative context of description and justification", translation studies was "suddenly" confronted with a book that was "rather idiosyncratic, not to say problematic" in terms of both content and method. Steiner's contribution "does not really fit into modern translology because its overall mystifying tendency is diametrically opposed to the considerations of translation studies, which aim at demystifying and objectifying their subject matter" (Wilss 1977: 53).

The objections that Wilss raises against Steiner's book in his extended discussion of each chapter are numerous: a clear thematic connection between the book chapters is not discernible; Steiner's defensive attitude toward modern linguistics (Wilss 1977: 57) is not comprehensible; there are too many fluctuations in judgment and abrupt interruptions; the characterization of, and links between the four phases of the hermeneutic model appear "largely nebulous" (ibid.: 56). Moreover, Wilss objects, Steiner ignores a large part of recent translatological scholarship. Wilss feels the greatest discomfort, however, at Steiner's "murmuring" or "mystifying" style of presentation (ibid.: 57, 58) which reaches its climax in the esoteric final passage in Steiner's book. The conclusion of the review is unambiguously formulated: "Undoubtedly" *After Babel* is "an important book in many respects", but the result clearly falls "short of expectations" (ibid.: 57), since it does not present an "analytic, methodically stringent, logically consistent argumentation" (ibid.: 54).

Phil Goodwin's discussion of Steiner's book takes place at a much later date and against the much changed disciplinary background of translation studies in the 2010s—at issue in particular is

translation studies’ ethical focus. His assessment is diametrically opposed to that of Wilss. Steiner’s hermeneutic model, Goodwin declares, represents “a highly developed and subtle example” (Goodwin 2010: 20) of a responsible hermeneutic approach to translational material and, more fundamentally, it provides “a powerful tool in clarifying ethical issues” of translation (ibid.: 38). Steiner’s decision to adopt a hermeneutic model of the translation process is easy to understand in this context because hermeneutics “already contains within itself an ethics of translation” (ibid.: 20): it implies a dialogue with the other and thus presupposes the willingness to submit, at least temporarily, to the demands of the other. The point of this conversation—and this is a guiding norm from the hermeneutic point of view—is to maintain a fundamental openness by not insisting on the primacy of one’s own way of thinking and seeing. “The point” in Steiner’s translation concept is “to honor the presence of an Other by attending carefully to what he says, and re-creating it for a third” (ibid.: 40).

Goodwin highlights two merits of *After Babel* in particular: (1) Steiner’s “acute sensitivity” (Goodwin 2010: 28) to ethical issues which arises from a particular view of language and translation. Steiner conceives of language as a gnosis, i. e. a secret code that defines a group by including some (the knowing) and excluding others (the not-knowing). To intrude into another’s gnosis via translation is always, in a sense, an act of aggression and potentially abusive (ibid.: 29f.). Thus, the act of translation always involves a certain violence, and this makes ethical questions inevitable. Steiner’s open recognition and description of the brutality of these processes in his hermeneutic motion is “one of his most important contributions” (ibid.: 34) to the understanding of the act of translation. (2) Another merit of Steiner’s hermeneutics is that “it does not over-simplify” (ibid.: 38). Researchers thinking about the ethical dimension of translation too often succumb to the temptation to simplify what, after all, is a very complex situation involving multiple interests (those of the author, the translator, the reader, etc.) and responsibilities. Steiner’s model attempts to subtly describe this complex multidimensionality of the translation process.

The two statements on Steiner's book cited here exemplify two major streams of reception: on the one hand, there is the reticence of (German) translation studies, in which Steiner's approach has found "little approval", and probably not just for stylistic reasons (Stolze 2018: 145); on the other hand, there is the appreciative recognition that (English) translation studies has given Steiner's work. His work has been deemed "hugely influential" (Munday 2016: 251) and it is "still the most thorough account of translation" (Hermans 2020: 232) from the point of view of philosophical hermeneutics. Of course, between these two poles of reception, a whole variety of reflexive encounters and counter-arguments is constantly occurring on all continents. For example, in a recent Colombian introduction to translation theory, "la propuesta hermenéutica de Steiner acerca de la traducción" is praised as "una de las más interesantes e innovadoras" (Bolaños Cuéllar 2016: 369) whilst being subjected to critical discussion nonetheless (ibid.: 369–371). The present volume also bears witness to a similarly broad spectrum of reception. In any case, there is unanimity in translation research about the special position of George Steiner's *After Babel*—a work whose history of influence still continues against the background of the development and scientific desiderata of the discipline of translatology itself and in light of various translational cultures.

3 *After After Babel:* New Readings, Contemporary Critiques

The following essays engage with Steiner's work in a stimulatingly wide variety of ways. Nonetheless, in respect of *After Babel*, a significant number of essays direct their analytical attention to the chapter entitled "The Hermeneutic Motion". One question is accordingly whether Steiner, besides his assessment of the history of translation and discussion of numerous literary examples, also exemplifies a hermeneutic approach to translation. In her essay, Rade-gundis Stolze concludes that *After Babel* is better appreciated as a

florilège collecting the results of Steiner’s subtle and sensitive reactions to literature and literary translation rather than a systematic exposition of the hermeneutic approach to, or understanding of translation.

As Larisa Cercel shows, however, Steiner’s approach to his own literary examples is not always beyond criticism. For example, Steiner judges Jules Supervielle’s poem “Chanson” to be rather poor, claiming that Paul Celan’s translation is far superior than the original. Celan pays Supervielle the cruellest homage, Steiner says, since the translation cannot avoid revealing the French poet’s flaws. But, Cercel argues, the question is why discussing translation so frequently devolves to comparing and contrasting original texts and their translations, or indeed playing the one off against the other. If comparing and contrasting is almost inevitable (though perhaps it shouldn’t be), can there be a neutral way of doing so, or do such activities always elicit value judgements, whether negative or positive? Cercel’s essay poses these and other questions to Steiner in order to examine the validity of the criteria upon which Steiner bases his evaluations.

In terms of Steiner’s account of the hermeneutic motions of translation itself (there are, in fact, four motions at issue), a number of contributors re-assess one of the most controversial aspects of Steiner’s hermeneutic model – his description of the moment when translation undertakes a violently penetrative appropriation of the original text. Many readers react extremely negatively to Steiner’s account of the violence of translation, especially in view of what some take to be the depiction of specifically sexual violence. As Douglas Robinson’s essay shows, *After Babel* therefore gives us an interesting example of a book that can trigger feelings of offence. Feelings themselves accordingly affect the nature of our scholarly engagements with Steiner’s text and because this is so, feelings require serious scholarly analysis in their own right. Moreover, as Robinson develops his enquiry, the discussion necessarily turns to the matter of whether that feeling of offence is mitigated by what, in the subsequent hermeneutic motion Steiner describes, are ethical reparations in view of the prior motion of appropriative violence.

But, besides the ethical necessity of repairing the hermeneutic damage, the reparation envisaged by Steiner is also a matter of achieving a certain equilibrium between the original text and the translation. Steiner's hermeneutic model is therefore wedded to stability—the fourth motion must, he says, effectuate a final harmonious balance. Yet, as Clive Scott emphasises in his essay, Steiner does not therefore consider the desirability of translations that are exuberantly imbalanced, or which enact motions of ramification and proliferation. For that reason, Steiner's book, Scott argues, lacks a sense of exuberance and neglects to consider translations that permit themselves an optimistic sense of experimental play. Scott accordingly proposes his own approach to translation and supplies intriguingly suggestive examples of his own translations as a way of showing how one might displace Steiner's view of translation and its tasks—move away, that is, from Steiner's somewhat sober preference for balanced equalities, and indeed his frequently pessimistic view of translation's possibilities, towards an almost postmodern sense of translation as an exploratory engagement with language, poetic rhythm, and indeed the materiality of the paper page.

But inasmuch as Steiner's hermeneutic model does advocate for the achievement of balance and parity, one question is how translation can achieve such things at all. Steiner's advocacy is expressed in the form of vivid metaphors, and hence another area of engagement with *After Babel* concerns how readers, critical or sympathetic, react to Steiner's famously elegant writing style. But, in that case, a major difficulty in respect of Steiner's four motions of translation emerges, namely that a good deal depends on how seduced we are by the metaphors and stylish analogies Steiner uses to describe each motion. These metaphors and analogies are indeed seductive and stylish, but they are also, as Brian O'Keeffe argues in his contribution, somewhat incoherent. Once those metaphors are taken seriously (to the degree that one can, or should take them seriously), it becomes possible to offer a critique of Steiner's supposedly hermeneutic model and indeed, as O'Keeffe provocatively does by invoking Jacques Derrida, deconstruct that model.

After Babel is a generous book. It gives readers many avenues of critical, if not necessarily deconstructive enquiry to pursue. Nonetheless, all of the essays express admiration for what Steiner achieved. His achievements, to be sure, are many. Beata Piecychna, for instance, stresses Steiner’s profile as a hermeneutic thinker in order to put him into a dialogue with the hermeneutic philosopher Hans-Georg Gadamer. Besides the specific matter of translation, Piecychna demonstrates that both Gadamer and Steiner traversed similar terrain in respect of the activities of understanding itself, and moreover in their joint assessments of the ineradicable relevance of historical context. *After Babel* amply shows, in fact, how pioneering Steiner actually was, not just in terms of hermeneutic thinking in general, but also in terms of what can be called the semiotics of translation. As Marco Agnetta suggests in his essay, the sixth chapter of *After Babel*, entitled “Topologies of Culture”, anticipates more recent scholarly discussion on polysemiotic communication and intersemiotic translation. Think of a composer setting a text to music, for instance: this entails a complex performance of significance conveyed by both music and words. Agnetta, like Piecychna, albeit in their different ways, assess what is indeed pioneering in Steiner’s work – it is partly a matter of the deep connections that can be made between Steiner and other hermeneutic thinkers, and partly a matter of showing that Steiner’s work still has pertinence in view of the topics that more contemporary debates in Translation Studies attend to and seek to explore.

In that regard, the debates at issue have benefited from voices which come from a wide variety of sectors in the Translation Studies community, and which moreover come from parts of the globe that Steiner himself, largely confined to the study of Western literary texts, neglected. Thus the reception of Steiner’s work is a topic addressed by two contributions in particular—that of Jörn Albrecht and that of Yifeng Sun. Albrecht takes up the reception of *After Babel* in connection with the reception enabled by translation, precisely—*After Babel* was about translation, but its wider renown came about thanks to the fact of its being widely translated. Thus Albrecht reads and assesses Steiner in both his original English, and

in comparison with the French and German translations. For his part, Sun provides a valuable account of how Steiner, and *After Babel*, was read, understood, and critiqued in China. More valuably besides, Sun reflects elegantly, and by way of certain examples drawn from Chinese and English, on the applicability of Steiner's hermeneutic model to practical exercises in translation.

4 Steiner the Man, *After Babel* the Book

What is not in doubt, as all of the essays in this publication demonstrate in their different ways, is that Steiner's work has had a considerable impact upon Translation Studies. Thus the section *Appreciations/Würdigungen* gathers together a number of distinguished translation scholars and invites them to record their recollections and reminiscences of Steiner and his work. Jean-René LADMIRAL reiterates Steiner's own characterisation of himself as a *maître à lire* – that mastery, LADMIRAL observes, involves an intellectual competence that very few, if any, can nowadays rival. Douglas ROBINSON, for his part, acknowledges the impact of *After Babel* on his own development as a translation scholar, but evinces certain reservations concerning the literary judgments Steiner offers, from time to time, in that book. Like Larisa CERCEL, ROBINSON adverts to that striking and problematic example, namely Steiner's evaluation of Supervielle and Celan. Still, and as Christian BERNER confirms as well, the richness of *After Babel* cannot be denied. It was, BERNER says, a book of dizzying richness, and that *étourdissement* was a result of what BERNER, following Steiner himself, characterises as Steiner's quite impressionistic approach to literature and translation. Like MONET, one might say, Steiner offers multiple perspectives in order to help us see or re-see what texts and translations can be. The authors of the essays published here take the same stance one might adopt in view of a late Monet canvas: they stand back, and in so doing afford themselves a measure of critical distance. But they also engage closely and sympathetically with the detailed intellectual textures of Steiner's text, aiming thereby to better appreciate the extraordinary vision George Steiner had of translation.

Readers will judge for themselves whether such impressionistic and scholarly ambitions are realised by this first edition of the *Yearbook of Translational Hermeneutics*. But, since the conversation between Steiner and contemporary Translation Studies deserves to be prolonged and enriched, readers of the present volume will also find considerable interest in the *Reviews* that follow the section devoted to Steiner. Moreover, since the intellectual spirit of this volume is intended to be hermeneutical, and because hermeneutics models itself on the staging of tactful dialogue, this volume ends with a section entitled *Forum*. Here, space is afforded for intellectual debate, in this case between Klaus Peter Müller and Rainer Kohlmayer, and in view of a point of contention that the editors judged was worthy of further discussion.

Hermeneutics embraces multiple viewpoints, and this is what the present volume attempts to represent. Some of these viewpoints are critical, some less so. But none of the essays published in this volume seeks to consign Steiner’s work to the archives of the past. On the contrary, these essays explore Steiner’s legacy in view of the present and future state of Translation Studies, whether hermeneutically oriented or not. This amounts to a collective exercise in ensuring that *After Babel*, in particular, remains a book to be read both now, and in future. Consider, in that regard, Steiner’s title: *After Babel*. If “Babel” means confusion (though it doesn’t always mean that), then we need sure guides to help us negotiate that bewilderingly multilingual context. George Steiner is one such guide, and the hope of the present volume is that his guidance is not forgotten as we advance into the futures of a situation that remains always *after Babel*.

5 References

- AGNETTA, Marco / CERCEL, Larisa (2019): “George Steiner’s *After Babel* in Contemporary Translation Studies”. In: *Church, Communication and Culture* 4/3, pp. 363–369.
- BOLAÑOS CUÉLLAR, Sergio (2016): *Introducción a la traductología. Autores, textos y comentarios*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia: Editorial Universidad del Rosario.

- BZ—WIDMANN, Arno: "George Steiner: Der große Stichwortgeber". In: *Berliner Zeitung*, 04.02.2020. URL: <<https://www.berliner-zeitung.de/kultur-vergnuegen/george-steiner-tot-nachruf-der-grosse-stichwortgeber-li.60557>> (15.03.2021). [= *Frankfurter Rundschau*, 04.02.2020]
- CERCEL, Larisa (2013): *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- DS—Bayer, Felix: "George Steiner ist tot". In: *Der Spiegel*, 04.02.2020. URL: <<https://www.spiegel.de/kultur/literatur/george-steiner-literaturkritiker-und-intellektueller-ist-tot-a-7c5a5d33-38a4-4cb7-b69f-bdc707a95b85>> (15.03.2021).
- DW—DELIUS, Mara: "George Steiner, der Dichter unseres Denkens". In: *Die Welt*, 04.02.2020. URL: <<https://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article205597083/George-Steiner-Nachruf-auf-den-Dichter-unseres-Denkens.html>> (15.03.2021).
- FAZ—Strauss, Simon: "Nie mit den Wundern aufhören. Zum Tod von George Steiner". In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 04.02.2020. URL: <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/zum-tod-des-literaturkritikers-und-essayisten-george-steiner-16616367.html>> (15.03.2021).
- GOODWIN, Phil (2010): "Ethical Problems in Translation: Why We Might Need Steiner After All". In: *The Translator* 16/1, pp. 19–42.
- GUIDÈRE, Mathieu (2008): *Introduction à la traductologie. Penser la traduction: hier, aujourd'hui, demain*. Bruxelles: Groupe de Boeck.
- HERMANS, Theo (?2020): "Hermeneutics". In: BAKER, Mona / SALDANHA, Gabriela [eds.]: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London / New York: Routledge, pp. 227–232.
- KITTEL, Harald / FRANK, Armin Paul / GREINER, Norbert / HERMANS, Theo / KOLLER, Werner / LAMBERT, José / PAUL, Fritz [eds.] (2004): *Übersetzung: ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. Translation: An International Encyclopedia of Translation Studies. Traduction: encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*. Vol. 1. Berlin / New York: De Gruyter.
- MUNDAY, Jeremy (?2016): *Introducing Translation Studies Theories*. London / New York: Routledge.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (?1969): "Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens". In: STÖRIG, Hans-Joachim [ed.]: *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 38–70.
- STEINER, George (2005): "Ten (Possible) Reasons for the Sadness of Thought". In: *Salmagundi* 146/147, pp. 3–32.
- STOLZE, Radekundis (?2018): *Übersetzungstheorien: eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr.
- SZ—WINKLER, Willi: "Der letzte Gast im Kaffeehaus Mitteleuropa". In: *Süddeutsche Zeitung*, 04.02.2020. URL: <<https://www.sueddeutsche.de/kultur/george-steiner-nachruf-1.4784050>> (15.03.2021).

- TS—DOTZAUER, Gregor: “Der traurige Denker”. In: *Tagesspiegel*, 04.02.2020. URL: <<https://www.tagesspiegel.de/kultur/nachruf-george-steiner-der-traurige-denker/25506660.html>> (15.03.2021).
- WILSS, Wolfram (1977): “Analytische und hermeneutische Tendenzen in der Übersetzungswissenschaft”. In: *Lebende Sprachen* 22/2, pp. 51–58.
- ZO—GREINER, Ulrich: “Weltbürgerlicher Tänzer des Denkens. George Steiner war ein freier Geist und Verteidiger der Literatur”. In: *Zeit Online*, 05.02.2020. URL: <https://www.zeit.de/2020/07/george-steiner-schriftsteller-philosoph-literatur?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.bing.com%2F> (15.03.2021).



George Steiners Vermächtnis: Zur Vergangenheit und Zukunft der Übersetzungswissenschaft

Marco AGNETTA, Larisa CERCEL, Brian O'KEEFFE

1 George Steiner im kollektiven Gedächtnis

„Wie viel Welt ein Wort enthält, wusste wohl niemand so genau wie George Steiner.“ (Mara Delius in *Die Welt* [DW], 04.02.2020)

Am 3. Februar 2020 verstirbt der fast einundneunzigjährige George Steiner. In den Nachrufen geizen die großen und kleinen Tageszeitungen im bundesdeutschen Raum nicht mit alten und neuen, stets aber klangvollen Epitheta für den bekannten Schriftsteller und Sprachphilosophen: Arno Widman bezeichnet ihn in der *Berliner Zeitung* als „den großen Stichwortgeber“ (BZ). Im *Tagesspiegel* charakterisiert ihn Gregor Dotzauer als „traurigen Denker“ und „Kulturpessimist auf verlorenem Posten“ (TS). Verspielt und virtuos mutet Steiner bei Ulrich Greiner an, der ihn in Anlehnung an eigene Worte in *Die Zeit Online* als „weltbürgerlichen Tänzer des Denkens“ (ZO) auftreten lässt. Simon Strauss beschreibt Steiner in der *Frankfurter Allgemeinen* als „kunstbewegten Gelehrten“ (FAZ). Ein „Kosmopolit“ (SZ) ist er für Willi Winkler, und Felix Bayer zitiert Joschka Fischer, der Steiner anlässlich der Verleihung des Frankfurter Ludwig-Börne-Preises 2003 in seiner Laudatio als „polyglotten Be-

obachter“ würdigt (zit. nach DS). Mara Delius beklagt in *Die Welt* den Verlust des „Denkkünstlers“ – vermutlich des „Letzten seiner Art“ (DW).

Quer über die ganze Medienlandschaft hallen vor allem tief anerkennende Worte über Steiner wider, die mehr sind als ein Ausdruck der Korrektheit, des gebührenden *de mortuis nihil nisi bene* – und das, obwohl die Schriften und Äußerungen des bekannten Essayisten alles andere als unumstritten gelten können. Stets positiv, doch angesichts des Publikationsanlasses notwendigerweise ausschnitthaft werden George Steiners Leistungen als ‚kosmopoliter Komparatist‘ gewürdigt. Anhand der Nennung einiger biographischer Eckdaten, die fast immer die Flucht der in Paris ansässigen Familie vor den Nazi-Truppen im Jahre 1940 mit Destination New York beinhalten, wird der Werdegang des „Denkkünstlers“ (DW) rudimentär nachgezeichnet. Im Zentrum stehen vielmehr die Geistesleistungen Steiners, die sich, wie Widmann bildreich ausführt, mitnichten nur auf die Literatur beschränken:

Steiner besteigt jeden Berg, er zeigt uns von dort oben die Welten von Musik, Kunst und Literatur, von Mathematik und Denken, aber nie ist er [Edmund P.] Hillary. Steiner ist Tensing Norgay, der Sherpa, der jeden Weg und jeden Steg kennt, der uns ein Leben lang hilft zu begreifen, was wir tun, wenn wir zu denken, zu schreiben, zu singen versuchen. (BZ)

Es ist diese Bescheidenheit, ja Ehrfurcht ob der schwindelerregenden Fülle menschlicher Kreativität, die Steiners Œuvre durchzieht und Greiner dazu veranlassen, ihn als „ein Gigant alteuropäischer Bildung, ein Essayist und Schriftsteller höchsten Grades“ (ZO) zu bezeichnen. Insbesondere seine Leistungen in der Gattung des „freischweifenden“ (SZ) Essays werden in den Nachrufen gewürdigt (BZ, FAZ, DS, DW), mit denen Steiner als „einer der bedeutendsten Erzähler des zwanzigsten Jahrhunderts“ (BZ) in Erscheinung tritt. Widmann nennt Steiner einen Essayisten im eigentlichen Sinne des Wortes, sieht ihn an als „einer, der *versucht*“ (und folglich scheitert):

In jeder Zeile Steiners ist die Spur dieses Scheiterns zu spüren. Gerade das aber macht seine Größe, die Einmaligkeit seiner Texte aus. So glanzvoll seine Sätze sein mögen, so frei seine Assoziationen, so weitgespannt die Bögen seiner Untersuchungen, nie hört man einen Triumph darin. (BZ)

Obwohl Steiner die Freude über gut geformte Sätze und abgeschlossene Bücher sicher nicht fremd gewesen sein muss (vgl. BZ), war für ihn die *écriture* eine Art Aushandlungsprozess, und zwar mit der eigenen Biographie, der sich im zwanzigsten Jahrhundert schneller denn je wandelnden Gesellschaft und mit den (vermeintlich) bleibenden Schätzen menschlicher Leistung. Seine Essays sind nicht zuletzt ein Versuch des Aushandelns, Versöhnens, Gegeneinander-Ausspielens von *Denken* und *Äußern* – zwei Tätigkeiten, die als Leitmotive in Steiners Büchern aus mannigfacher Perspektive betrachtet werden. Es mag als eine von Steiners großen Leistungen erscheinen, der Dynamik – zuweilen auch der Tragik¹ – dieser Aushandlungsprozesse mit einer Eleganz der Wort- und Sujet-Wahl zu begegnen. Delius bemerkt etwa: „Niemand konnte so elegant zwischen den Wörtern und der Wirklichkeit vermitteln“ (DW).

Wohl aus Gründen der Platzökonomie oder wegen des schieren Umfangs des Buchs wird in den Nachrufen nur selten Steiners *After Babel. Aspects of Language and Translation* angesprochen. Wenn dies geschieht, so ist man sich ob der zentralen Stellung und der geistesgeschichtlichen Relevanz des Werks einig: Nach Winkler gilt „Nach Babel“ (1975), seine Studie über Sprache und Übersetzung, [...] bis heute als Grundwerk der Komparatistik“ (SZ) und für Delius handelt es sich hierbei zweifelsohne um Steiners „opus magnum“, in dem es dem Autor darum ging, „die Philosophie der Übersetzung aus der Zeit der Romantik in eine zeitgemäße Hermeneutik zu übersetzen“ (DW). Wenn auch Steiners Schriften zuweilen als „verführerische[...] Einladungen ohne theoriertechnische Umständlichkeit“ (FAZ) bezeichnet werden, so ist doch trotzdem für den Translationsforscher, der sich willentlich ebenjenen Umständlichkeiten stellt, die Relektüre seiner mittlerweile mehr als 45 Jahre alter Monographie auch heute noch von fundamentalem und sicher noch nicht ausgeschöpftem Wert.

1 Nicht selten erwähnt wird in den Nachrufen auch Steiner kleines, aber effektvolles Büchlein *Warum Denken traurig macht* (2005/72013).

2 George Steiner und die Übersetzungswissenschaft: ein gespannt-spannendes Verhältnis

After Babel gehört zweifelsohne zu jenen wenigen großen Büchern über „das Geschäft“ des Übersetzens (Schleiermacher 1969: 42), die reichlich Denkstoff anbieten, um die Übersetzungsforschung über Jahrzehnte zu beschäftigen und anzuregen; die gehörig Provokationskraft in sich tragen, um ein sehr breites Reaktionsspektrum zu entfachen und die unterschiedlichsten Rezeptionsbahnen einzuschlagen; die wie sonst wenige Beiträge über das Übersetzen die akademischen Geister gespalten haben und trotz z. T. heftiger, solide argumentierter Kritik gewissermaßen souverän darüber stehen: *After Babel* „se distingue nettement de l’ensemble des publications théoriques sur la traduction: il est clair que Steiner fait partie de la liste très brève de ceux qui ont dit quelque chose de fondamental et de novateur sur la traduction“ (Guidère 2008: 13). Im Geiste dieser Einschätzung ist wohl auch der Umstand zu deuten, dass ein gewichtiges, großangelegtes Projekt der Fachdisziplin – *Übersetzung: ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung* (Kittel et al. 2004) – mit Steiners Beitrag „Translation as *conditio humana*“ eröffnet wurde: eine akademische Reverenz an jenen Übersetzungsdenker und an jenes Buch, die wohl ebenfalls nicht zufällig den Mittelpunkt des vorliegenden Bandes und den Auftakt für das *Jahrbuch für Übersetzungshermeneutik (Yearbook of Translational Hermeneutics, YTH)* darstellen.

Über die sehr bewegte und kontroverse Rezeption von Steiners Buch *After Babel* in der Übersetzungswissenschaft haben wir an anderen Stellen (Agnetta/Cercel 2019; Cercel 2013: 92–98) ausführlich berichtet. Auch ist seine Wirkung auf die sprach- und übersetzungswissenschaftliche Forschung keineswegs abgeschlossen. Vielmehr ist sie als ein bereits breiter Fluss anzusehen, in den viele Gewässer, etwa Kommentare, Kritiken, Ehrerbietungen und Weiterführungen, münden und der die moderne translologische Landschaft – ideell wie begrifflich – anhaltend nährt. Wir weisen hier lediglich auf zwei gegensätzliche, aus unterschiedlichen Etap-

pen in der Entwicklung der Fachdisziplin und aus differierenden translato-logischen Fachkulturen stammende Stellungnahmen hin, die zugleich indikativ für zwei Hauptrezeptionsbahnen stehen: Wolfram Wilss' ernüchternde Verwarnung und Phil Goodwins leidenschaftliche Wertschätzung.

Wilss' ausführliche Besprechung stammt aus dem Jahre 1977 und gilt somit als eine Reaktion der „ersten Stunde“ nach der Publikation der ersten Auflage von *After Babel* (1975). Diese fällt ausgesprochen kritisch aus. Vor dem Hintergrund des Objektivitätsprogramms der Translatologie jener Zeit wird Steiners Buch als Fremdkörper empfunden: In ihrem Streben nach „Entwicklung eines integrierten theoretischen, deskriptiven und applikativen Beschreibungs- und Begründungszusammenhangs“ sehe sich die Übersetzungswissenschaft „plötzlich“ mit jenem Buch konfrontiert, das inhaltlich wie methodisch „ziemlich eigenwillig, um nicht zu sagen problematisch“ sei. Steiners Beitrag passe vor allem deswegen „nicht so recht“ in die moderne Translatologie, „weil es mit seiner mystifizierenden Gesamttendenz den auf Entmystifizierung und Objektivierung ihres Gegenstandsbereichs zielenden übersetzungswissenschaftlichen Überlegungen diametral gegenübersteht“ (Wilss 1977: 53).

Zahlreich sind die Einwände, die Wilss in seiner ausgedehnten Besprechung eines jeden Kapitels gegen Steiners Buch einbringt: Ein deutlicher thematischer Zusammenhang zwischen den Buchkapiteln sei nicht erkennbar; Steiners Abwehrhaltung gegenüber der modernen Linguistik (Wilss 1977: 57) sei nicht nachvollziehbar; Urteilsschwankungen; die abrupten Abbrüche in der Argumentation, die bspw. die Beschreibung und die Bezüge zwischen den vier Phasen des hermeneutischen Modells „weithin nebulös“ (ebd.: 56) erscheinen lassen würden; die Ignorierung eines Großteils der neueren translato-logischen Fachliteratur. Das größte Unbehagen empfindet Wilss aber gegenüber Steiners „raunenden“ bzw. „mystifizierenden“ Darstellungsstil (ebd.: 57, 58), der in der esoterisch anmutenden Schlusspassage in Steiners Buch seinen Höhepunkt erreiche. Das Fazit der Besprechung ist unmissverständlich formuliert: „Zweifellos“ sei *After Babel* „um ein in vieler Hinsicht bedeu-

tendes Buch“, aber das Ergebnis bleibe eindeutig „hinter den Erwartungen“ (ebd.: 57) zurück, da es keine „analytische, methodisch stringente, logisch folgerichtige Argumentation“ (ebd.: 54) vorlege.

Phil Goodwins engagierte Auseinandersetzung mit Steiners Buch findet zu einem viel späteren Zeitpunkt und vor dem stark veränderten fachdisziplinären Hintergrund der Translation Studies der 2010er Jahre mit ihrem ethischen Schwerpunkt statt. Sie dokumentiert eine diametral entgegengesetzte Aufnahme von *After Babel*: Steiners hermeneutisches Modell stelle „a highly developed and subtle example“ (Goodwin 2010: 20) für eine verantwortliche Herangehensweise an übersetzerisches Material und, grundsätzlicher, „a powerful tool in clarifying ethical issues“ der Translation (ebd.: 38) dar. Steiners Entscheidung für ein hermeneutisches Modell des Übersetzungsprozesses sei in diesem Zusammenhang leicht nachvollziehbar, denn die Hermeneutik „already contains within itself an ethics of translation“ (ebd.: 20): Sie impliziert einen Dialog mit dem Anderen und setzt somit die Bereitschaft voraus, sich den Ansprüchen des anderen zumindest zeitweise zu unterwerfen. In diesem Gespräch geht es darum – und dies ist aus hermeneutischer Sicht eine Leitnorm –, eine fundamentale Offenheit aufrechtzuerhalten, indem man nicht auf der Vorrangstellung der eigenen Denk- und Sehweise besteht. „The point“ in Steiners Übersetzungskonzeption sei „to honour the presence of an Other by attending carefully to what he or she says, and re-creating it for a third“ (ebd.: 40).

Zwei Verdienste von *After Babel* hebt Goodwin besonders hervor: (1) Steiners „acute sensitivity“ (Goodwin 2010: 28) für ethische Fragen, die sich aus einer bestimmten Sichtweise der Sprache und der Übersetzung ergibt: Steiner fasst Sprache als eine Gnosis auf, d. h. als einen Geheimcode, der eine Gruppe definiert, indem er einige (die Wissenden) ein- und andere (die Nichtwissenden) ausschließt. In die Gnosis eines anderen via Übersetzung einzudringen, sei immer in gewissem Sinne ein Akt der Aggression und potenziell missbräuchlich (ebd.: 29f.). So beinhalte der Übersetzungsakt stets eine gewisse Gewalt, und das mache die ethischen Fragen unausweichlich. Steiners offene Anerkennung und Be-

schreibung der Brutalität dieser Prozesse in seiner *hermeneutic motion* sei „one of his most important contributions“ (ebd.: 34) zum Verständnis des Übersetzungsaktes. (2) Ein anderer Vorzug von Steiners Hermeneutik sei, dass „it does not over-simplify“ (ebd.: 38). Forscher, die über die ethische Dimension der Übersetzung nachdenken, würden zu oft der Versuchung erliegen, in ihren Erklärungsmodellen etwas zu vereinfachen, was schließlich eine sehr komplexe Situation ist, bei der es um vielfältige Interessen (des Autors, des Übersetzers, des Lesers usw.) und um Verantwortungen geht. Steiners Modell versuche, diese komplexe Multidimensionalität des Übersetzungsgeschehens subtil zu beschreiben.

Die zwei hier angeführten Stellungnahmen zu Steiners Werk stehen exemplarisch für zwei große Rezeptionsströme: einerseits die Zurückhaltung der (deutschen) Übersetzungswissenschaft, in der Steiners Ansatz wohl nicht nur aus stilistischen Gründen eher „wenig Anklang“ (Stolze 2018: 145) gefunden hat; andererseits die Anerkennung, die die (englischsprachigen) Translation *Studies* Steiners Werk entgegenbringen, indem sie es als „hugely influential“ (Munday 2016: 251) und „still the most thorough account of translation“ (Hermans 2020: 232) aus der Sicht der philosophischen Hermeneutik erachten. Freilich entfaltet sich zwischen diesen zwei Polen der Rezeption andauernd eine ganze Vielfalt an reflexiven Be- und Entgegnungen auf allen Kontinenten. So wird bspw. in einer neueren kolumbianischen Einführung in die Übersetzungstheorie „la propuesta hermenéutica de Steiner acerca de la traducción“ als „una de las mas interesantes e innovadoras“ (Bolaños Cuéllar 2016: 369) gewürdigt und zugleich einer kritischen Diskussion unterzogen (ebd. 369–371). Der vorliegende Band dürfte ebenfalls ein Zeugnis von dem besagten breiten Rezeptionsspektrum ablegen. Einigkeit besteht in der Übersetzungsforschung jedenfalls über die Sonderstellung von George Steiners *After Babel* – einem Werk, dessen Wirkungsgeschichte vor dem Hintergrund der Entwicklung und der wissenschaftlichen Desiderate der Disziplin Translatologie selbst resp. der jeweiligen translatologischen Fachkulturen fortwährend weitergeschrieben wird.

3 Nach *After Babel* – Neue Lektüren, zeitgenössische Kritik

Die nachfolgend veröffentlichten Aufsätze setzen sich in anregender Weise mit Steiners Buch *After Babel* auseinander. Dennoch richten viele Autoren in ihren Aufsätzen das Augenmerk lediglich auf das Kapitel 5 der Monographie: „Der hermeneutische Prozess“. Es emergiert zunächst die Frage, ob Steiner neben seinen Einschätzungen zur Übersetzungsgeschichte und der Diskussion zahlreicher literarischer Beispiele auch selbst als Vorbild für eine hermeneutische Herangehensweise an das Übersetzen gelten kann. Radegundis Stolze kommt in ihrem Aufsatz zu dem Schluss, dass *After Babel* mehr als ein gewisses Florilegium, das die Ergebnisse von Steiners subtilen und sensiblen Reaktionen auf die Literatur und die literarische Übersetzung sammelt, und weniger als eine systematische Darlegung des hermeneutischen Verständnisses der Translation gewürdigt werden sollte.

Wie Larisa Cercel zeigt, ist Steiners Umgang mit seinen eigenen literarischen Beispielen nicht immer über jede Kritik erhaben. So beurteilt Steiner das Gedicht „Chanson“ von Jules Supervielle als eher dürftig und behauptet, die Übersetzung Paul Celans sei dem Original bei Weitem überlegen. Celan erweise Supervielle die ‚grausamste Huldigung‘, sagt Steiner, da die Übersetzung nicht umhinkomme, die Schwächen des französischen Dichters zu offenbaren. Die Frage sei aber, so Cercel, warum die Diskussion über Übersetzungen so häufig dazu verkomme, Originaltext und sein Derivat kontrastierend zu vergleichen, ja den einen gegen das andere auszuspielen. Wenn das Vergleichen und Gegenüberstellen nun unvermeidlich ist (obwohl es das vielleicht nicht sein sollte), kann es dann eine neutrale Art und Weise des Vergleichs geben, oder rufen solche Aktivitäten immer positive oder negative Werturteile hervor? Cercels Aufsatz stellt an Steiners Text diese und andere Fragen, um die Gültigkeit der Kriterien zu untersuchen, auf die nicht zuletzt der Autor von *After Babel* seine eigenen Bewertungen stützt.

Ausgehend von Steiners Darstellung der Übersetzung als einem hermeneutischen Prozess (tatsächlich handelt es sich dabei um vier separat beschreibbare Prozesse), bewerten eine Reihe von Autoren einen der umstrittensten Aspekte von Steiners hermeneutischem Modell neu, nämlich seine Beschreibung des Übersetzens als gewaltsam penetrierende Aneignung des Originaltextes. Viele Leser reagieren äußerst negativ auf Steiners Darstellung des Übersetzens als Gewaltakt, vor allem wenn die Assoziation mit spezifisch sexueller Gewalt derart naheliegend ist. Douglas Robinson z. B. bezeichnet *After Babel* daher als ein interessantes Beispiel dafür, wie ein Buch Gefühle des Unbehagens und der Beleidigung in dem Leser auslösen kann. Gefühle selbst beeinflussen also auch die Art unserer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Steiners Text selbst – und weil dem so ist, erfordern Gefühle eine ernsthafte wissenschaftliche Analyse *sui juris*. Im Laufe seiner Untersuchung gelangt Robinson unweigerlich zu der Frage, ob dieses Sich-beleidigt-Fühlen durch jenes Moment abgemildert wird bzw. werden kann, das im hermeneutischen Prozess dem der aneignenden Gewalt folgt und das Steiner als ethische Wiedergutmachungen beschreibt.

Neben der ethischen Notwendigkeit, den verursachten hermeneutischen Schaden zu reparieren, geht es bei der von Steiner anvisierten Wiedergutmachung auch darum, ein gewisses Gleichgewicht zwischen dem Originaltext und der Übersetzung herzustellen. Steiners hermeneutisches Modell ist also der Stabilität verpflichtet – das vierte Teilmoment des hermeneutischen Prozesses muss, wie er sagt, ein endgültiges harmonisches Gleichgewicht bewirken. Wie Clive Scott in seinem Essay betont, hält Steiner dementsprechend keine Übersetzungen für wünschenswert, die auffällig unausgewogen sind oder zu eigenen sich verzweigende Überlieferungen führen. Aus diesem Grund, so argumentiert Scott, fehlt in Steiners Buch jeder Sinn für Überschwang. Nicht umsonst fällt dort die Betrachtung von Übersetzungen, die sich den Optimismus des experimentellen Spiels erlauben, vollständig unter den Tisch. Scott schlägt einen anderen Ansatz vor und liefert mit den eigenen Translaten faszinierende und anregende Beispiele dafür, wie man sich von Steiners etwas nüchterner Vorliebe für ausgewogene

Äquivalenzen und seiner in der Tat häufig pessimistisch zu nehmenden Sicht auf die Möglichkeiten der Übersetzung entfernen könnte. Propagiert wird vielmehr eine fast postmoderne Sicht auf die Translation als einer forschenden Auseinandersetzung mit der Sprache, dem poetischen Rhythmus und sogar der materialen Beschaffenheit dessen, was der Übersetzung als Medium dient.

Wenn Steiners hermeneutisches Modell das Erreichen eines Gleichgewichts und Parität anstrebt, so stellt sich die Frage, wie eine Übersetzung dieses anvisierte Ziel überhaupt erreichen kann. Steiners Argumentation (nicht nur in Bezug auf die Beantwortung dieser Frage) baut auf aussagekräftigen Metaphern auf. Ein weiterer Bereich der Beschäftigung mit *After Babel* betrifft hierbei die Reaktion des Rezipienten, ob nun kritisch oder wohlwollend an die Lektüre geht, auf Steiners berühmt-berüchtigten eleganten Schreibstil. Was den Umgang mit Steiners Ausführungen zu den vier Momenten des Übersetzens so schwierig macht, ist der Umstand, dass viel davon abhängt, in welchem Maße wir uns von den Metaphern und stilvollen Analogien, die der Autor von *After Babel* zur deren Beschreibung verwendet, verführen lassen. Die verwendeten Metaphern und Analogien sind in der Tat verführerisch und stilvoll, aber sie sind auch, wie Brian O’Keeffe in seinem Beitrag argumentiert, auch relativ inkohärent. Nimmt man Steiners Bildsprache ernst (so weit man sie nun ernst nehmen kann oder sollte), so wird auch auf diesem Wege eine Kritik an Steiners vermeintlich hermeneutischem Modell möglich. In der Tat kann dieses Modell, wie O’Keeffe dies provokativ tut, indem er sich auf Jacques Derrida beruft, auf diese Weise dekonstruiert werden.

After Babel ist ein großzügiges Buch. Es bietet seinen Lesern etliche Möglichkeiten zur kritischen – wenn auch nicht unbedingt dekonstruktivistischen – Untersuchung. Nichtsdestotrotz scheint in sämtlichen Beiträgen auch eine Bewunderung für Steiners beachtenswerte Leistung und seine einsichtsvollen Ausführungen durch. Beata Piecychna etwa würdigt Steiner als Hermeneutiker, um ihn in einen Dialog mit dem hermeneutischen Philosophen Hans-Georg Gadamer zu stellen. Piecychna zeigt, dass Gadamer und Steiner ähnliches Terrain bestellen, wenn sie nicht nur auf die

spezifische Frage des Übersetzens, sondern auch auf die grundlegende Tätigkeit des Verstehens eingehen und darüber hinaus in ihrer Einschätzung der unauslöschlichen Relevanz des historischen Kontextes übereinstimmen.

In *After Babel* zeigt sich auch, wie innovativ Steiners Ansichten auch heute noch sind, und zwar nicht nur in Bezug auf das hermeneutische Denken im Allgemeinen, sondern auch mit Blick auf das, was man als Semiotik des Übersetzens bezeichnen kann. Wie Marco Agnetta in seinem Aufsatz andeutet, nimmt das sechste Kapitel von *After Babel* mit dem Titel „Topologische Aspekte der Kultur“ wichtige Eckpunkte der jüngeren wissenschaftlichen Diskussion zur polysemiotischen Kommunikation und zum intersemiotischen Übersetzen vorweg. Man denke etwa an die Vertonung eines Textes durch einen Komponisten, in welcher der durch die Musik und die Worte vermittelte Sinn als Produkt einer komplexen übersetzerischen Performance emergiert. Wenn auch auf unterschiedliche Weise, stellen Agnetta und Piecychna das heraus, was in Steiners Arbeit tatsächlich bahnbrechend ist – es geht zum einen um die tiefen Verbindungen, die zwischen Steiner und anderen hermeneutischen Denkern hergestellt werden können, und zum anderen um die Anknüpfungspunkte, die Steiners Buch immer noch zu Relevanz verhelfen, weil sie zeitgenössische translologische Debatten tangieren.

Die Debatten, um die es hier geht, haben von Stimmen profitiert, die aus den verschiedensten Bereichen der Übersetzungswissenschaft kommen, und die zudem aus Teilen der Welt stammen, die Steiner selbst, der sich weitgehend auf das Studium westlicher literarischer Texte beschränkte, weitgehend vernachlässigt hat. Der Rezeption von Steiners Buch wiederum widmen sich die Beiträge von Jörn Albrecht und Yifeng Sun. Albrecht beschäftigt sich mit der Rezeption von *After Babel*, die erst durch die Übersetzung ermöglicht wurde. Genauer gesagt: In *After Babel* geht es um Übersetzung; seine große Bekanntheit verdankt es allerdings der Tatsache, dass es selbst in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. So liest und bewertet Albrecht Steiner sowohl im englischen Original als auch im Vergleich mit den französischen und deutschen Über-

setzungen. Sun seinerseits liefert die wertvolle Darstellung der Rezeption und Kritik von Steiner und *After Babel* in China. Darüber hinaus reflektiert Sun in eleganter Weise und anhand einiger Beispiele aus dem Chinesischen und Englischen die Anwendbarkeit von Steiners hermeneutischem Modell auf die Übersetzung zwischen westlichen und östlichen Sprachen.

4 George Steiner und *After Babel* – die Person und das Buch

Die Aufsätze in dieser Publikation zeigen alle auf unterschiedliche Weise, dass Steiners Werk einen erheblichen Einfluss auf die Übersetzungswissenschaft gehabt hat. Anerkennend äußern sich auch namhafte Übersetzungswissenschaftler in der Sektion *Würdigungen*. Diese folgten unserer Einladung, ihre Reminiszenzen an Steiner und sein Werk festzuhalten. Jean-René Ladmiral wiederholt Steiners eigene Selbstcharakterisierung als *maître à lire* – diese Meisterschaft, so Ladmiral, beinhaltet eine intellektuelle Kompetenz, mit der heute nur noch wenige, wenn überhaupt, konkurrieren können. Douglas Robinson seinerseits legt den Einfluss von *After Babel* auf seine eigene Entwicklung als Übersetzungswissenschaftler dar, äußert aber gewisse Vorbehalte gegenüber den literarischen Urteilen, die Steiner in diesem Buch einstreut. Wie bereits Larisa Cercel verweist auch Robinson auf das markante und problematische Beispiel von Steiners Beurteilung der Texte Supervielles und Celans. Dennoch, und das bestätigt auch Christian Berner, lässt sich die produktive Komplexität von *After Babel* nicht leugnen. Es handelt sich bei dem Werk, so Berner, um ein Buch von schwindelerregendem Reichtum, und dieses ‘*étourdissement*’ war ein Ergebnis dessen, was Berner, Steiner selbst folgend, als dessen recht impressionistischen Zugang zu Literatur und Übersetzung charakterisiert. Wie Monet, könnte man sagen, bietet uns Steiner mehrere Perspektiven an, um uns zu helfen zu sehen oder neu zu sehen, was Texte und Übersetzungen sein können. Die Autoren der hier veröffentlichten Aufsätze nehmen die gleiche Haltung ein, die man beim Betrachten

eines späten Monet-Gemäldes einnehmen könnte: Sie treten zurück und erlauben sich so ein gewisses Maß an kritischer Distanz. Aber sie lassen sich auch auf die intellektuellen Feinheiten von Steiners Text ein und versuchen so, die außergewöhnliche Sichtweise, die George Steiner auf das Übersetzen hatte, besser zu verstehen.

Die Leser werden selbst beurteilen, ob solche impressionistischen und gleichzeitig wissenschaftlichen Ambitionen durch diese erste Ausgabe des *Jahrbuchs der Übersetzungshermeneutik* verwirklicht werden. Fakt ist: Das Gespräch zwischen Steiner und der zeitgenössischen Translationswissenschaft verdient es, fortgeführt und weiter angereichert zu werden. So profitieren die Leser des vorliegenden Bandes sicher auch von den *Rezensionen*, die dem Steiner gewidmeten Abschnitt folgen. Da der intellektuelle Geist dieses Bandes hermeneutisch sein soll und die Hermeneutik sich an der Inszenierung eines taktvollen Dialogs orientiert, schließt der Band mit dem Abschnitt *Forum*, in dem Raum für eine intellektuelle Debatte, in diesem Fall zwischen Klaus Peter Müller und Rainer Kohlmayer, geschaffen wurde.

Die Hermeneutik umfasst mehrere Standpunkte, und das ist es, was der vorliegende Band aufzuzeigen versucht. Manche dieser Standpunkte sind kritisch, manche weniger. Keiner der in diesem Band veröffentlichten Aufsätze zielt jedoch darauf ab, Steiners Werk in die Archive der Vergangenheit zu verbannen. Im Gegenteil, diese Aufsätze erkunden Steiners Erbe im Hinblick auf den gegenwärtigen und zukünftigen Status der Übersetzungswissenschaft – ob diese sich nun explizit hermeneutisch orientiert oder nicht. Dies läuft auf eine kollektive Übung hinaus, um sicherzustellen, dass *After Babel* ein Buch bleibt, das sowohl jetzt als auch in Zukunft gelesen werden sollte. Betrachten wir in diesem Zusammenhang Steiners Titel: *After Babel*. Wenn „Babel“ gemeinhin Verwirrung bedeutet, dann brauchen wir Verbündete mit sicherer Hand, die uns helfen, diesen verwirrend vielsprachigen Zustand zu überwinden. George Steiner ist ein solcher Verbündeter. Die Hoffnung des vorliegenden Bandes ist es, dass seine wohlgemeinten Ratschläge nicht in Vergessenheit geraten, während wir in die Zukunft einer Situation vordringen, die immer „nach Babel“ bleibt.

6 Quellenverzeichnis

- AGNETTA, Marco / CERCEL, Larisa (2019): „George Steiner’s *After Babel* in Contemporary Translation Studies“. In: *Church, Communication and Culture* 4/3. S. 363–369.
- BOLAÑOS CUÉLLAR, Sergio (2016): *Introducción a la traductología. Autores, textos y comentarios*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia: Editorial Universidad del Rosario.
- BZ – WIDMANN, Arno: „George Steiner: Der große Stichwortgeber“. In: *Berliner Zeitung*, 04.02.2020. URL: <<https://www.berliner-zeitung.de/kultur-vergnuegen/george-steiner-tot-nachruf-der-grosse-stichwortgeber-li.60557>> (15.03.2021). [= *Frankfurter Rundschau* vom 04.02.2020]
- CERCEL, Larisa (2013): *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- DS – BAYER, Felix: „George Steiner ist tot“. In: *Der Spiegel*, 04.02.2020. URL: <<http://www.spiegel.de/kultur/literatur/george-steiner-literaturkritiker-und-intellektueller-ist-tot-a-7c5a5d33-38a4-4cb7-b69f-bdc707a95b85>> (15.03.2021).
- DW – DELIUS, Mara: „George Steiner, der Dichter unseres Denkens“. In: *Die Welt*, 04.02.2020. URL: <<https://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article205597083/George-Steiner-Nachruf-auf-den-Dichter-unseres-Denkens.html>> (15.03.2021).
- FA – STRAUSS, Simon: „Nie mit den Wundern aufhören. Zum Tod von George Steiner“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 04.02.2020. URL: <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/zum-tod-des-literaturkritikers-und-essayisten-george-steiner-16616367.html>> (15.03.2021).
- GOODWIN, Phil (2010): „Ethical Problems in Translation: Why We Might Need Steiner After All“. In: *The Translator* 16/1. S. 19–42.
- GUIDÈRE, Mathieu (2008): *Introduction à la traductologie. Penser la traduction: hier, aujourd’hui, demain*. Bruxelles: Groupe de Boeck.
- HERMANS, Theo (2020): „Hermeneutics“. In: BAKER, Mona / SALDANHA, Gabriela [Hrsg.]: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London / New York: Routledge. S. 227–232.
- KITTEL, Harald / FRANK, Armin Paul / GREINER, Norbert / HERMANS, Theo / KOLLER, Werner / LAMBERT, José / PAUL, Fritz [Hrsg.] (2004): *Übersetzung: ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. Translation: An International Encyclopedia of Translation Studies. Traduction: encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*. Vol. 1. Berlin / New York: De Gruyter.
- MUNDAY, Jeremy (2016): *Introducing Translation Studies Theories*. London / New York: Routledge.

George Steiners Vermächtnis

- SCHLEIERMACHER, Friedrich (?1969): „Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens“. In: STÖRIG, Hans-Joachim [Hrsg.]: *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 38–70.
- STEINER, George (2005/?2013): *Warum Denken traurig macht. Zehn mögliche Gründe*. Aus dem Englischen von Nicolaus Bornhorn. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- STOLZE, Radegundis (?2018): *Übersetzungstheorien: eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr.
- SZ – WINKLER, Willi: „Der letzte Gast im Kaffeehaus Mitteleuropa“. In: *Süddeutsche Zeitung*, 04.02.2020. URL: <<https://www.sueddeutsche.de/kultur/george-st-einer-nachruf-1.4784050>> (15.03.2021).
- TS – DOTZAUER, Gregor: „Der traurige Denker“. In: *Tagespiegel*, 04.02.2020. URL: <<https://www.tagesspiegel.de/kultur/nachruf-george-steiner-der-traurige-denker/25506660.html>> (15.03.2021).
- WILSS, Wolfram (1977): „Analytische und hermeneutische Tendenzen in der Übersetzungswissenschaft“. In: *Lebende Sprachen* 22/2. S. 51–58.
- ZO – GREINER, Ulrich: „Weltbürgerlicher Tänzer des Denkens. George Steiner war ein freier Geist und Verteidiger der Literatur“. In: *Zeit Online*, 05.02.2020. URL: <https://www.zeit.de/2020/07/george-steiner-schriftsteller-philosoph-literatur?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.bing.com%2F> (15.03.2021).



Essays | Aufsätze



Yearbook of Translational Hermeneutics 1/2021
ISSN: 2748-8160 | DOI: 10.52116/yth.vi1.18

After Babel and the Impediments of Hermeneutics: Releasing Translation into its own Territory

Clive SCOTT
University of East Anglia

Abstract: This article proposes that Steiner's account of a hermeneutic translation does not square with his deeper linguistic and literary sympathies, that he often puts himself in contradictory argumentative positions, despite the vigorous clarity of his reasoning, and that he might find a suitable home for those sympathies and some solution to his predicament in the kind of translational model that is offered here. While Steiner takes pleasure in language's capacity to make room for individual privacies, for the contingencies of idiolect, and to create the imaginative space for 'alterity', that is, for the hypothetical, the suppositional, the optative and conditional, the kind of hermeneutic translation which he promotes fosters sobriety, balance and durability, and resists the excessive and the proliferative. It is perhaps not surprising, therefore, that many of the conclusions he draws from translation are negative and tinged with defeatism; we can only regret that he does not use his own discovery of stalemate to imagine the kind of translation that might outwit polarized positions. The article includes, as worked examples, translations from the first stanzas of Lamartine's "L'Isolement" and Verlaine's "En sourdine".

Keywords: Paralanguage, Idiolect, Historicity, Lexicalism, Inherent Meaning, the Semiotic, the Semantic, Formality, Alterity, Ecology.

1 Bones of Contention

Hermeneutics immediately places us in the quandaries of knowledge. How much knowledge do we attribute to the author? What knowledge does a work activate? What knowledge is relevant to that work? Is the person who brings more knowledge to a work a better reader? Is an ignorant reader condemned to interpretative incompetence? Is the world of interpretation a naturally competitive world? Is the best interpretation the one that commands the broadest consensus? But none of these questions has much to do with my own particular preoccupation, the experiential fruitfulness of a work for the individual (translating) reader. These are questions, nonetheless, that George Steiner's *After Babel* (1975/²1992/³1998) willy-nilly, and possibly despite itself, buys into. Steiner's opening interpretations—of *Cymbeline* and Austen in particular—follow a certain progression: glossary, syntax, wider literary context, at whose outer edge lie considerations of a more paralinguistic kind, such as tonality, intonation, accentuation. Certain assumptions underpin these interpretative excursions: that, teleologically, the “complete reader's” (Steiner 1975: 5; ³1998: 5) interpretative horizon is “the full intentional quality” (Steiner 1975: 5; ³1998: 5) of a text; that a certain body of knowledge needs to be processed to reach this horizon; that that body of knowledge exists prior to the critical investigation; that that body of knowledge is an integrated whole, as if all parts were acquainted with each other; that that body of knowledge is shared (shareable) by the community, or at least the community of scholars. This means that associative connections, across the literary environment, have intertextual status (are the exercise of an absorbed knowledge/awareness) and are not involuntary connections subject to the vagaries of memory, random echoes, non-chronological re-assemblies. These assumptions are the basis for what Steiner might call “assured reading” (Steiner 1975: 11; ³1998: 12). But as he reaches the outermost of his concentric circles, as we have indicated, Steiner runs into paralinguistic and idiolect, the one enacting the force and modal colouring of

what is said,¹ the other constituting the imprint in language of an individual user's particular life experience.² These are literary and linguistic values that lie close to Steiner's heart, but which hermeneutics, and the translational practice attached to it, make little room for. Is there a version of translation that might do them better justice?³

Inasmuch as knowledge has the virtue of shareability, is a public property, and is implicitly reckoned to constitute an integrated whole, another and converse property of hermeneutics is the control it seeks to exert, the limits it seeks to put on the random and proliferating: "Interpretation (translation) keeps the pressures of inventive excess from overwhelming and randomizing the medium. It limits the play of private intention, of plurality in meaning, at least at a rough and ready level of functional consensus" (Steiner 1975: 281; ³1998: 296). Interpretative translation is a safeguard against speech's natural tendency to be in excess, to say more than is needed. This tendency, for Steiner, sets human beings "out of balance with and in the world" (1975: 281; ³1998: 296), when to judge by the fourth stage of his hermeneutic motion (Chapter Five) and his view of dialectics, the maintenance or restoration of balance is a presiding ideal.⁴ This all gives hermeneutics the look of a politically

1 "As we grow intimate with other men or women, we often 'hear' in the slightly altered cadence, speed, or intonation of whatever they are saying to us the true movement of articulate but unvoiced intent" (Steiner 1975: 46; ³1998: 48).

2 "Part of the answer to the notorious logical conundrum as to whether or not there can be 'private language' is that aspects of every language-act are unique and individual. They form what linguists call an 'idiolect'. Each communicatory gesture has a private residue. The 'personal lexicon' in every one of us inevitably qualifies the definitions, connotations, semantic moves current in public discourse" (Steiner 1975: 46; ³1998: 47).

3 I should confess that my own particular preoccupation is the translation of poetry. But I have elsewhere provided examples of the ways in which the ideas for translation expressed here might be applied to prose (cf. Scott 2012a: 76–78 (Maupassant) and 2012b: 146–152 (Colette)).

4 Steiner's terminology of rebalancing, of self-stabilizing reciprocity, includes "contrapuntal coherence" (Steiner 1975: 320; ³1998: 337), "radical equity" or "equalizing transfer" (Steiner 1975: 396; ³1998: 416).

suppressive mode of thinking, devoted to linguistic sobriety and the limitation of plurality.

A further aspect of interpretation is its desire to invest the work with a durability, to extend the time of its effectiveness: “‘Interpretation’ as that which gives language life beyond the moment and place of immediate utterance or transcription, is what I am concerned with” (Steiner 1975: 27, ³1998: 28). Interpretation is the measure, or rather a safeguard, of the work’s lasting effectiveness. But this puts hermeneutics in a difficult relationship with historicity, with the raw force of situated speech, whose reality Steiner would certainly wish to allow for.

2 Alternative Propositions

2.1 Idiolect and lexicalism

Of the two “outer” aspects of his textual examinations, paralinguage and idiolect—in my view not to be put apart in any performative modelling of text—Steiner soon leaves paralinguage to one side, presumably as being beyond meaningful notation. Idiolect, on the other hand, an equally speculative feature, becomes a more insistent preoccupation, particularly in the third chapter:

No two human beings share an identical associative context. Because such a context is made up of the totality of an individual existence, because it comprehends not only the sum of personal memory and experience but also the reservoir of the particular subconscious, it will differ from person to person. [...] All speech forms and notations, therefore, entail a latent or realized element of individual specificity. They are in part an idiolect. (Steiner 1975: 170; ³1998: 178f.)

What might then cause the reader some consternation is Steiner’s view that, while natural language itself, by its very “multivalence”, serves idiolect—

Natural language is local, mobile, and pluralistic in relation to even the simplest acts of reference. Without this “multivalence” there would be no history of feeling, no individuation of perception and response. (Steiner 1975: 204; ³1998: 214)

—translation, which Steiner describes at one point as “the transfer from one designative coherence to another” (Steiner 1975: 205; ³1998: 215), works only to undermine it: “The entire business of translation, the current search for universals in generative grammars, express a fundamental reaction against the privacies of individual usage and the disorder of Babel” (Steiner 1975: 205; ³1998: 214f.). Translation serves public interests and has no truck with the preservation of the idiolectal. The hermeneutic condition, the hermeneutic conviction, denies Steiner access to those very qualities of language which, for him, constitute the literary, and it does so in two closely related ways.

Steiner’s scholarship makes of him a lexicalist, and a defender of text-inherent meaning, despite his sensitivity to the idiolectal. His underlying standard of translational judgement is correctness against the written original. This lexical tradition puts Steiner in the line of Hölderlin, Heidegger, Benjamin. Steiner is a man of etymology, the history of usage, the learned dictionary.⁵ It sets him against Mallarmé, for whom words, by virtue of syntax or linear disposition or serial semanticity, are the “transitions d’une gamme” [transitions in a scale] (Mallarmé 1995: 330), a vision of a dynamic semantics as opposed to Steiner’s semantics of buried treasure, of excavation. Of Hölderlin, Steiner (1975: 329–330; ³1998: 347) writes:

It is in the individual word that the elemental energies of immediate signification are literally embodied. The hermeneutic recapture of original intent at the sentence-level is illusory because all sentences are context-bound and their analysis involves us in a dilemma of infinite regression. Only the word can be circumscribed and broken open to reveal its organic singularity.

Translation for Steiner then becomes a most precious process of elicitation, an “*Umdichtung*”,⁶ “*ein Herausheben*” of unseen implicit-

5 “A true reader is a dictionary addict” (Steiner 1975: 24; ³1998: 25). But compare this with the later remark: “a dictionary is an inventory of consensual, therefore eroded and often ‘sub-significant’ usages” (Steiner ³1998: 207). Steiner’s argument here, too, seems at odds with itself.

6 Glossed by Steiner as the “apposite double meaning of ‘poetic transformation’ and ‘con-densation’ or ‘compaction around an object’” (Steiner 1975: 327; ³1998: 344; Steiner’s italics).

nesses, a correction in the direction of making manifest what has failed to appear.

Against this approach we should set Benveniste's criticism of the Saussurean sign, that it leaves language unitised in its lexemes, without providing a transition to larger units (phrase, sentence, discourse, i. e. *parole*), and is thus unable to develop a semantics of enunciation. While the semiotic and the semantic co-exist in language, they often seem to do so one at the expense of the other, largely because they are two distinct modes of signifying; and while the Saussurean sign is a fruitful source for semiotic thinking, the semantic is in need of "un appareil nouveau de concepts et de définitions" (Benveniste 1974: 65) [a new apparatus of concepts and definitions]. Benveniste concludes thus:

En conclusion, il faut dépasser la notion saussurienne du signe comme principe unique, dont dépendraient à la fois la structure et le fonctionnement de la langue. Ce dépassement se fera par deux voies:

- dans l'analyse intra-linguistique, par l'ouverture d'une nouvelle dimension de signification, celle du discours, que nous appelons sémantique, désormais distincte de celle qui est liée au signe, et qui sera sémiotique;
- dans l'analyse translinguistique des textes, des œuvres, par l'élaboration d'une métasémantique qui se construira sur la sémantique de l'énonciation (Benveniste 1974: 66).

[In conclusion, we need to go beyond the Saussurean notion of the sign as unique principle, upon which both the structure and functioning of language would depend. This supersession will be achieved along two routes:

- in intra-linguistic analysis, by the opening up of a new dimension of meaning, that of discourse, which we call semantics, henceforth distinct from the semantics of the sign, which will be semiotic;
- in the translinguistic analysis of texts and works, by the elaboration of a metasemantics which will be constructed on the semantics of enunciation. (trans.: C. S.)]

Relatedly, distrust of the critical validity of the performative realization of text leads Steiner to a favouring of text-inherent meaning over conferred meaning. For Steiner, the reader extracts from the text but does not feed into the text, whereas for Wilhelm von Humboldt, whom Steiner so much admires, the exact sense of language only takes its final shape in the mind of the individual who speaks/

hears it. Furthermore, in the circumstances of speech/dialogue, Humboldt tells us, misunderstanding between speakers, the non-coincidence of their idiolects, is made fruitful in the dialectic of dialogue itself, which is progressive and never completed, rather than being a mechanism of resolution:

Erst im Individuum erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit. Keiner denkt beim dem Wort gerade und genau das, was der andre, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Uebereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen. (Humboldt 1836/2003: 330)

[Only in the individual does language receive its ultimate determinacy. Nobody means by a word precisely and exactly what his neighbour does, and the difference, be it ever so small, vibrates, like a ripple in water, throughout the entire language. Thus all understanding is always at the same time a not-understanding, all concurrence in thought and feeling at the same time a divergence. (trans.: Heath 1988: 63)]

Through a vocative relationship, two idiolects, those of writer and reader/translator, can fruitfully be woven together. But for Steiner, the text to be translated is accusative rather than vocative, not a cooperative You but a recalcitrant It.

We must beware, then, of making texts the storehouses of the treasures of language, of making the movement of reading/listening purely “ingressive”, so that we find ourselves in pursuit of the Chinese boxes of meaning, the meaning within meaning, the meaning of meaning (cf. Steiner 1975: 375f.; 1998: 394f.). Our affair is with sense, with the Humboldtian proposition of the transience of sense, of a semanticity that is completed only in the individual reader’s associational world:

Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (*Ergon*), sondern eine Tätigkeit (*Energieia*). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische seyn. (Humboldt 1836/2003: 315)

[Language, regarded in its real nature, is something constantly and at every moment in transition. Even its maintenance by writing is always just an in-

complete, mummy-like preservation, only needed again in attempting thereby to picture the living utterance. In itself it is no product (*Ergon*), but an activity (*Energieia*). Its true definition can therefore only be a genetic one. (trans.: Heath 1988: 49)]

For all his admiration for Humboldt, Steiner's hermeneutics puts his linguistic persuasions at odds with some of Humboldt's more ground-breaking insights.

2.2 Signifier and "alterity"

Hermeneutics manages to be a force for sobriety, for the suppression of 'inventive excess', by letting the signified control the signifier, that is by compelling the signifier towards stabilisation in the concept. Translation's task should be to reverse that priority rather than strengthen it, which, in turn, entails developing the dynamic of sense rather than fostering the consolidation of meaning.

When we speak of restoring priority to the signifier, we are speaking of resisting the signified as accrued meaning, there to be excavated and unravelled into its component parts (etymology, history of usage), and instead activating the *energeia* of sense-making, which includes the sense invested in linguistic form. The *energeia* of sense-making is a constant process of the acquisition and dispersal of sense, of multiple semantic energies, momentarily distilled, immediately scattered. This activity is not the activity of the signified, but is ever immanent in the signifier/*signifiant*. The signifier carries sense rather than already possessing it; and it acquires sense not in *langue* but in the contingent circumstances of discourse. This discourse generates the life of the *signifiant*, projects its subjecthood. The subject is then its own constitutability—not a given subject, an individual, an identity, but the subjectivable, a point of view, a personal pronoun I, a relativity constituted by the physicality and formality of the signifier, and the consequent modality of its sense. And its formality is principally its metrico-rhythmic being, or rather, its metrico-rhythmic becoming. Translation into a new formality/layout allows the *signifiant* to discharge changing idiolectal energies, energies of discursive circumstance and of acoustic distribution.

Formality is, then, an integral and sustaining feature of the signifier in its maximization of sense-making, of the contingency of the medium, of its “randomization”, of “the play of private intention”. When Lamartine opens “L’Isolement” with:

Souvent sur la montagne, à l’ombre du vieux chêne,	2 > 4 > 2 > 4
Au coucher du soleil, tristement je m’assieds;	3 > 3 > 3 > 3
Je promène au hasard mes regards sur la plaine,	3 > 3 > 3 > 3
Dont le tableau changeant se déroule à mes pieds.	4 > 2 > 3 > 3

he gives “Souvent” status as an initial dissyllabic measure, working out from under (“Sou[s]vent”) to above (“sur la montagne” + “sur la plaine”), its “underness” (/u/) still to be heard in “coucher” and “se déroule”. It is a disjunct adverb, constantly yielding its place to other adverbial phrases, which themselves are as if assumed into “tristement”, as time and place metamorphose, entropically, into mood; “tristement” echoes “souvent” in /ã/, an acoustic adverbial ending which becomes present participular and adjectival in “changeant”, as stable state is eroded by the volatile and oscillating. This abrupt and “projecting” “Souvent” is very different from the wholly assimilated and fluent “souvent (ce rêve)” (/s/ > /v/ > /s/ > /v/) of Verlaine’s rhythmically chiasitic:

Je fais souvent ce rêve étrange et pénétrant	4 > 2 > 2 > 4
--	---------------

or from the “Souvent” that appears in the octosyllables of Lamartine’s “La Pervenche”:

Il y chante, et moi j’y médite	3 > 5
Souvent de l’aube jusqu’au soir	2 > 2 > 4/4 > 4

where “Souvent” is pulled between the verb (“j’y médite Souvent //de l’aube...”) and the following adverbial phrase (“j’y médite// Souvent de l’aube...”), as if the speaker were in an environment—in this case a spring—which muddied the filiation of frequency and duration.

So “souvent” incorporates itself into language, into life, in a dozen different guises, differently attuned by its acoustic environment and its metrico-rhythmic functioning. If we fail to take account of these modal modulations, these shifts of expressive sense, in translational versatility, then “souvent” will always return to its

colourless dictionary existence (“often”) and never function as a word deeply integrated into the changing modalities of situated human experience.

It is this restoration of expressive colour to language through formal means that paradoxically leads me, in my rendering of the first two lines from “L’Isolement”, to change a descriptive language into a situated or inhabiting language, and to promote the tabular, a layout of perceptual presence and living notation, over the linear, a layout of the optimally ordered account of the already lived:

up here	high up
	as many times before
	in the shadow
	of the old oak
and	
	with the sun setting
heavy hearted	I sit down

This version of translation involves the release of centrifugal forces, of a progressivism driven by the self-multiplying and metamorphic, as if different versions of the text were vying with each other to extend experiential possibility. This, on the face of it, is a programme for translation that Steiner rejects.

But then we encounter Steiner’s wonderfully sympathetic pages on Dada, Surrealism, Russian Futurism, and Lettrism (cf. Steiner 1975: 192–197; ³1998: 201–207), and the regret that explosive private languages are bound to lose their vivid new-coinedness the more shared, the more public, they become. It is in the very nature of language to create these new speculative experiential spaces, what Steiner calls “the elbow room of the mind, its literal *Lebensraum*” (Steiner 1975: 216; ³1998: 226; Steiner’s italics), or, as Humboldt would have it:

Denn sie [die Sprache] steht ganz eigentlich einem unendlichen und wahrhaft gränzenlosen Gebiete, dem Inbegriff alles Denkbaren gegenüber. Sie muss daher von endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch machen, und vermag dies durch die Identität der Gedanken- und Spracheerzeugenden Kraft. (Humboldt 1836/2003: 357)

[For [language] is quite peculiarly confronted by an unending and truly boundless domain, the essence of all that can be thought. It must therefore make infinite employment of finite means, and is able to do so through the power which produces identity of language and thought. (Heath 1988: 91)]

This is not exactly the idiolectal nor the randomized, but it is closely related to them. Language, in its conditionals, its suppositionals, its optatives, is where individuals, and the societies they constitute, make imaginative space for themselves, give themselves options on alternative existences, escape the predictions of history; as Steiner puts it: “Through language, so much of which is focused inward to our private selves, we reject the empirical inevitability of the world. Through language, we construct what I have called ‘alternities of being’” (Steiner 1975: 473; ³1998: 497).

It is the projective, future-orientated nature of this *Lebensraum* of the hypothetical that should be emphasized:

Human consciousness recognizes in the existent a constant margin of incompleteness, of arrested potentiality which challenges fulfilment. Man’s awareness of “becoming”, his capacity to envisage a history of the future, distinguishes him from all other living species. (Steiner 1975: 217; ³1998: 227).

We want to propose that translation creates this forward-directed alternity of being, by itself acting as the agent not of transfer but of hypothesis; the source text (ST) begets the target text (TT) as optative, or conditional, or suppositional, by, as it were, dreaming off the text. Translation *justifies* the diversity of languages by itself pursuing alternity (not to be confused with alterity). Translation refuses to accept the world (ST) as it is; foreign languages are invitations to reimagine or reconfigure reality, to re-set perceptual co-ordinates, to change the chemistry of consciousness. It is perhaps not so surprising that after all the doubts and scruples that beset hermeneutic translation, Steiner should, in his “Afterword”, declare: “To move between languages, to translate, even within restrictions of totality, is to experience the almost bewildering bias of the human spirit towards freedom” (Steiner 1975: 473; ³1998: 497).

2.3 Historicity and ecology

It is too easy to think that literary texts exist in a space/time of their own. Translation must also install text *physically* in the real world of the here and now, reintroduce the ST into the urgency and specificity of time, into the mesh of space and overlapping *Umwelten*. In this world, long-lastingness is not the asset that mutability is, and Steiner's claim that a hermeneutic approach endows a work with durability, a slower time, threatens to ambiguate attitudes to historicism and historicity, a predicament which emerges in a particular paragraph in the earlier pages of *After Babel*:

One thing is clear: every language-act has a temporal determinant. No semantic form is timeless. When using a word we wake into resonance, as it were, its entire previous history. A text is embedded in specific historical time; it has what linguists call a diachronic structure. To read fully is to restore all that one can of the immediacies of value and intent in which speech actually occurs. (Steiner 1975: 24; ³1998: 24)

“Every language-act is determined by the situation in which it takes place. No language-act has a timeless significance. When we use a word we awaken its entire previous history”—Steiner's propositions seem to range too loosely between historicism (replacing the work in its original time and measuring change between then and now) and historicity (all utterance is living, inaugurative and specific to the speaking subject, situated in a here and now of living circumstance). Where historicism assumes an inherence of meaning in language, a signified, whose varied elements have their own claims to make, historicity enacts on language a triage, selecting a foreground of contingent features, particular signifiers, relating directly to the situation of speech. The final two sentences of the paragraph seem to express this contradiction: “diachronic structure”, the recuperable and accusative, plays against “immediacies of value and intent”, the responsive and vocative. Historicism enjoins upon us to give proper weight to accumulated meanings; after translation, the text is still the same text, still on a steady diachronic journey, still driven by inherency. Historicity, on the other hand, generates the needs and possibilities of new language, pushing language to its outer edge, where it invites the interferences of idiolect and paralinguistic

colouring. Where for historicism, translation is a way of taking the diachronic temperature of a text, for historicity, translation is a new situation, a reimagining of the life of a text. Where, with historicism, reading is absorbing a given printed text, reading, for historicity, is the enactment, the performance, of a script, a process of re-inhabitation, re-imagining a subject's being/becoming in the being/becoming of a text.

To approach translation as a manifestation of historicity, of the changing dynamic of contextual forces, is to ecologize it. The task of translation is the constant revision of texts in relation to a present world, the world of our presence, as readers/translators. The question is how one maximizes the capacity of language to generate ecosystems, as opposed to merely confirming linguistic systems. Part of the answer lies in the cross-medial/cross-sensory expansion that the text activates. Do we translate texts out of an ecologically threatened condition? We certainly do in relation to languages either on the brink of extinction or constrained by their minoritarian status; translation keeps such languages in the public eye, and holding their own expressively alongside hegemonic languages. And we do if we insist on a kind of translation which is not one of conservation (a repetition of the thing) but of adaptation/re-purposing/re-metabolising (putting it to new uses, to new manners of being). The continual transformation of the ecology is part of the ecology.

Conservation is too stagnant an ecological notion; translation is not about the preservation of a species in a state that belongs essentially to the past, but about making species sufficiently adaptable to live into a future in which ecosystemic balances are constantly changing. Besides, conservational concerns for the bibliographical environment, as for the natural, have too much become concerns about continued spectacle (tourism of the literary canon, zoological tourism). And perversely, conservation often entails the evacuation of environments or, if unoccupied, leaving them untouched or open for a limited number of modes of occupation. We segregate ourselves from ecosystems in order to continue enjoying the benefits of them. Rarely is conservation imagined in terms of

the establishment of closer, more intricate and intimate associations with the environment. To change that bibliographically, reading must become a writing.

Things are not whats (their meanings) but their manifold hows, their manners of existing, the uses to which they are put, their functions in other lives. At present, these hows are too few, particularly in the world of texts and wild animals. Urban animals, on the other hand, tell a rather different story; and translation should turn texts into urban animals. Anything can happen in this open world; it is not a jigsaw. But what kind of language releases the hows of language? Metalanguages, languages of explicitation, are languages of closure and coercion, and should be avoided. Coercions equally operate through methodologies, disciplines, institutional thinking. We seek, instead, a language which embraces the improvisational subjecthood, the first/second-personness, of the signifier. The force of words must be relational, that is, woven into a fabric of first-hand experience rather than of reference or information, and requiring a situation rather than a sentence to make them signify existentially (idiolectally). It is through the reciprocities of translation that texts can, symbiotically as it were, that is, to their mutual advantage, live, no, capitalize on, difference/diversity as the instrument of metamorphic becoming, can achieve a self-realization which has nothing to do with establishing an identity, but all to do with enlarging and projecting an interactive capacity.

How does the TT embed itself in the environment, an environment made of manifold *Umwelten*, intermeshed, all creating and drawing upon different hows of the TI? It is a two-way traffic. First, translation must be alive to the ways in which the environment might inscribe itself in the text of the TT, an inscription which might involve some physical distressing of the text (tearing, crumpling, coffee stains, dirty finger-marks) or some intrusion into the text of extratextual sights and sounds (collage, onomatopoeia) [(see Section 4, Fig. 1)]. Second, text may inscribe itself in the environment either as an embedded physical object—the text adjacent to a bottle of milk, or lying on a garden chair—recorded in the text by photographic means perhaps (see Scott 2019: 100–109); or as a

lens, variously colouring perception of the environment, according to *Weltansicht*. And let us underline this role: translation is expressly an agent of textual eco-embedding, both through the physical design of text and through a development of metamorphic consciousness in the reader (different kinds of transferable subjecthood).

3 Re-thinking translation

Steiner's relatively brief preface to the third edition (1998) of *After Babel*, while noting the expansion of translational activity since the first edition (1975), both in terms of textual range—the greater incorporation of eastern European languages, for example—and of metamorphic practices,⁷ confirms what is, on his part, an undesirable capitulation, which dates from the first edition, to wit, the admission that a theory of translation is beyond our grasp:

After Babel tries to show that there cannot, in any strict or responsible sense, be any such 'theory'. The cerebral proceedings which would have to underlie and explain it are simply inaccessible. At best, we have narratives of translational *praxis*. It is to these that the most useful journals in the field are now turning. (Steiner ³1998: viii).⁸

7 The blurb of the third edition is misleading when it declares: "Since the first edition of *After Babel*, George Steiner has entirely revised the text," (Steiner ³1998: back cover). A thorough updating has certainly taken place, but underlying arguments, aside from the odd reformulation and addition, remain steadfastly the same.

8 This echoes the words of the longer, sardonically regretful preface to the second edition of 1992: "There are, most assuredly, and *pace* our current masters in Byzantium, no 'theories of translation'. What we do have are reasoned descriptions of processes. At very best, we find and seek, in turn to articulate, narrations of felt experience, heuristic or exemplary notations of work in progress" (³1998: xvi). These are the words of someone who has bemoaned the absence of attempts, prior to *After Babel*, "to explore the ways in which the constraints on translatability and the potentialities of transfer between languages engage, at the most immediate and charged level, the philosophic enquiry into consciousness and into the meaning of meaning" (ibid.: ix–x). These are the words of someone who has already expressed unequivocal scepticism about a knowledge of translation built on the empirical findings

But informative and fascinating as the world of the translational workshop, of successive drafts and revisions, may be, it does no justice to translation seen as a crucial opportunity to re-imagine the life of text, and as a way of fundamentally re-thinking the relationship between languages, and between texts and their eco-systems (*Umwelten*).

What then does the re-imagining of translation involve? It means a revolution in the translational enterprise, both in terms of *intention* and of *projection*. The reader, no longer a monoglot reader but a polyglot one, asks not what does the ST mean, but how does it operate, what forces, expressive and modal, are at work in it, and what features, formal and linguistic, activate these forces. What kind of subjecthood, what kind of experiential colouring do I wish to *intend* in this text? I, the reader/translator, address the ST (You) in order to produce an I-text in meaningful dialogue with that You-text. The ST is not a model for the TT (the reader is a polyglot and needs no repetition of text); the TT is an alternative ST event, a new dynamics of its utterance, a different *Umwelt* created out of it, in order that our cognition of the world through language is extended.

A translation produced for these purposes might very well look, in its word-selections and formal devices, like a 'traditional' translation produced for a monoglot reader. We must therefore be careful to ensure that a translation of the kind I describe is not read under a misunderstanding of what it is. And in order to ensure that that is so, I must be sure to *project* it in a way consonant with its ambitions. The idea of translation as projection falls into three aspects, each with its own set of entailments: (a) injecting the ST with a new subjecthood, an inhabitation of the text by point of view; (b) projecting the ST into its future, giving it the impetus of its becoming; (c) embedding the ST in the ecology of its reading.

Important for the establishment of subjecthood is the adoption of a vocative, rather than accusative, approach to the ST, so

of its practitioners: "The field is made neither formally rigorous nor continuous by an increase in the number and transparency of individual samples" (Steiner 1975: 275; 31998: 289).

that I is cast as a first person in reciprocal exchange, in a dialectical dialogue, with a You, rather than as a manipulator of an It. For us, the signified is a manifestation of that It-ness; and only by reasserting the priority of the signifier can sense-making re-assume a subject-position. Additionally and consequently, translation will translate towards speech, that is to say, will translate the linguistic towards the paralinguistic—paralanguage belongs to the signifier—and the textual/written towards the performative; this involves the exploitation of typographic resource, of different layouts, of the handwritten, of graphic and chromatic doodling [(see Section 4, Fig. 1)]. Subjecthood is not to be understood as a self-affirming identity, but as the personal pronoun I, a shifter, a transferable subjecthood, a bundle of possible psycho-physiological responses. For this reason, the linear, which is not only dictated by textual and paginal convention, but also betokens a speech in full and confident possession of itself, must surrender itself to the tabular,⁹ that is, to enunciation still in the process of finding its optimal expressive position in a space ungoverned by either line or margin.

This latter shift, from linear consciousness to tabular, is vital for the ST's future, too. While linearity preserves notions of measure, of utterance that has found form, finality, unity (at the expense of what we shall never know), the tabular introduces into the linear new ways of envisaging it, new dispositions, the ability to make room for what might have been invisible in it, the sense of the improvisable, the mutational, the unstable; this involves our replacing the exclusionary tactic of choice for the inclusionary or serial mechanism of morphing. The tabular, in its cultivation of performative values also helps to draw the ST into an urgent time, out of historicism and into historicity, out of a situatedness of origins into a situatedness of here-and-now reformulation. This historicity, this acute situatedness, is equally indispensable to the renewed ecological embedding of the ST.

The embedding of the ST in the ecology of its reading environment also requires an expanding, unstriated space, a space in

9 For a more extended treatment of the tabular in relation to the linear, see Scott (2014: 249–257).

which centrifugal rather than centripetal energies can work. As it is translated, the ST must be able to move into the blind field of its real as well as fictional existence, a blind field which it can draw into its own inclusive structure, by montage, by cutting, by allowing extratextual interjections continuous with its own life. A work is the part it plays in existence, in existences. We do not set out to *conserve* Keats or Lamartine; that is an accusative act; libraries would be no better than zoos if that were so. Translation works to ensure a constant process of re-integration and re-relating, so that Keats and Lamartine vie for presence with today's edition of the daily paper, or the distractive mewing of a cat. To translate a work is to translate it (no, You) into new conditions of being and becoming.

4 Translating the first stanza of Verlaine's "En sourdine"

A translation of convergence, of converging meaning, will tend to average meaning, in order to facilitate approximation. A hermeneutic translation will assume that the text is possessed, that we have finished reading it, and will therefore be recapitulative rather than generative. For us, however, reading is not absorbing the text but setting it in motion, and it is so because we favour a translation of divergence in which self-differentiating languages try, in relation to the translation's shared subject, to explore its parameters, its idiolectal capacities. And this last grows from translation's invitation to the reader to let associative mechanisms express themselves in multi-medial interferences, graphic, chromatic, musical. Where Steiner imagines translation's involving an expansion of text through "explicitation",¹⁰ we invite expansion through multisensory and multi-

10 "Thus the mechanics of translation are primarily explicative, they explicate (or, strictly speaking, 'explicitate') and make graphic as much as they can of the semantic inherence of the original. [...] Because explication is additive, because it does not merely restate the original unit but must create for it an illustrative context, a field of actualized and perceptible ramification, translations are inflationary" (Steiner 1975: 277; 1998: 291).

medial means, in order to keep the idiolectal and the paralinguistic vivid, immediate, detailed; we simply shift the inflationary source from elucidated inherence to readerly input. In translating the first stanza of Verlaine's "En sourdine":

En sourdine

Calmes dans le demi-jour	2' > 5
Que les branches hautes font,	3 > 2 > 2
Pénétrons bien notre amour	4 > 3
De ce silence profond.	4 > 3

[Note: the apostrophe in the syllabic tabulation indicates a *coupe lyrique* (measure-boundary *after* the word-terminal *e atone*: "Calmes/dans le demi-jour") rather than the more frequent *coupe enjambante* (measure-boundary *before* the word-terminal *e atone*: "Cal/mes dans le demi-jour").]

Muted			
Calm		in the half	light
Cast	by the high branches		
Let us	let		this deep silence
Infiltrate	our love		
	to its very quick		

we might think that, on the face of it, in the two versions, the same initial word is being used: "calm" < OF *calme* < OI *calma* < LL *cauma* < Gk *kauma*. But compare /kalm(ə)/ with /kɑ:m/: the French has a short front /a/ rather than a long back /ɑ:/, a transitional liquid /l/, a self-dissipating second syllable /ə/ (unless elided), making possible a *coupe enjambante* or a *coupe lyrique*, a plural form, as here, which multiplies the possible colourings of calmness. Without a bilingual awareness, we would catch none of this rich divergence in the ostensibly similar. The English /kɑ:m/ then goes on to establish its even stillness, its unison, in /hɑ:f/, /kɑ:st/, /brɑ:n-tʃɛz/. The French /a/ has no such echoes, or rather echoes only of

a graphemic kind—“branches” (/bRãf(ə)/), “hautes” (/’ot(ə)/)—which leave all in acoustic turmoil, until it finds its way home in /amuR/. The /l/ of “love” which had first found its voice in “light”, after two tacit or latent appearances in “Calm” and “half”, then gathers momentum in lines 3-4: “let” (bis), “silence”, “Infiltrate”, “love”, supported by an intensification of /l/ (“this”, “Infiltrate”, “its”, “quick”), itself a “penetrative” modulation, or single-vowel resolution, of /ai/ (“light”, “high”, “silence”), a diphthong which glides towards it, from open to close.

The French stanza is four heptasyllables, a *vers impair*, which, lying between hexasyllable and octosyllable creates a certain syllabic *brouillage* and a greater uncertainty about accentual articulation. But the stanza finds its way to a 4 > 3 regularity as intention makes itself felt. The English version takes the twenty-eight syllables of the French and re-distributes them in four lines of gradual syllabic increase: 5 > 6 > 7 > 10, but with a tabular layout. Rhythmically, its momentum is set by a stressed monosyllable followed by an ionic (“in the half light”—stress is maintained in “light” by avoiding hyphenation (“half-light”). In the second line, the ionic is extended by a final weak syllable (“in the high branches”). In the third line, the ionic modulates into an antispast (x / / x: “this deep silence”) and finally back to an ionic with inserted weak syllable (x x / x /: “to its very quick”). To suggest that the antispast is a modulation of the ionic rather than a reversed form of the choriamb (/ x x /) is not only to make it significant as part of a serial development, but also to suggest that the ionic, which favours prepositional phrases (prep. + art. + monosyllabic adj. + monosyllabic noun), can cast off its adverbial circumstantiality and become something indrawn, and inwardly pervasive. None of this is about what the poem means; it is about what the poem releases in terms of senses, of semantic energies, of a sense-generating dynamic.

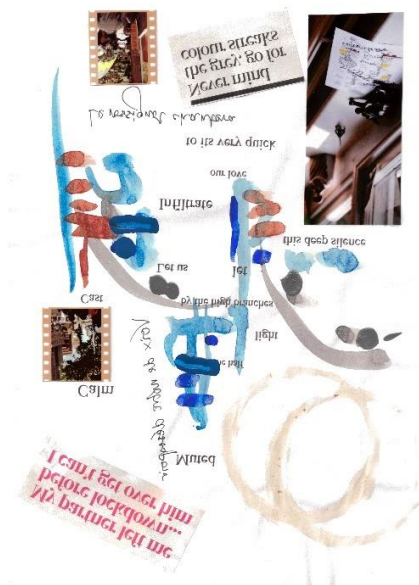


Fig. 1

In my further development of the translation (Fig. 1), I have produced a text now interfered with by a collage of photographic fragments (contact prints, cropped photo) and newspaper headlines, by two coffee-cup stains and by a design in watercolours and enamel paints roughly sketching in two figures facing each other at the base of a structure both converging and diverging. Additionally, handwritten into the text are the last two lines of the French poem: “Voix de notre désespoir, / Le rossignol chantera” [Voice of our despair / The nightingale will sing]. The collaged and handwritten elements are designed to act deflectively, to take the text out of itself, or at least to ensure that the reader’s field of consciousness is not limited to the text itself. The text still has priority: the page is, after all, primarily the page of the text. But that page is now inhabited by a larger number of temporalities and spaces than the text originally imagined for itself. Do the items added to the text have relevance for it? Yes, they do, in the sense that the text is made subject to the activities (presumably at different times) of a respon-

sive subjecthood, of (a) reading and re-reading subject(s), of (a) self-inscribing imagination(s). But while some of these items may seem directly to concern, to modify, to contradict the senses generated by the text, others—the photographs in particular—seem to compete with the text as an object in the world and ask us what place it occupies in relation to other events in the reader’s consciousness. Translation, in this respect, challenges the conditions demanded by the literary/artistic object—exclusive claim to attention, undisturbed and pondered assimilation, autonomy in the exercise of effects—all of which might produce a protected and insulated aesthetic experience. Translation translates the literary text into a distributed object, into an object of trade between languages, into an object looking for a role in lives and environments, an object more active, more diverse in its being, for being more challenged yet freer to express itself.

5 Conclusion

Steiner’s attitudes to translation turn out to be surprisingly negative: in all but exceptional circumstances (e. g. Rilke’s translations of Louise Labé), translation inevitably entails loss; there is no access to a text’s total semanticity: “All discourse, all interpretation of discourse works at a word-for-word and sentence-for-sentence level. There is no privileged access to underlying totality” (Steiner 1975: 294; ³1998: 309f.); conversely, “there is no conceivable way of demonstrating perfect homology” (Steiner 1975: 250; ³1998: 263); theoretical writing about translation is remarkable by its paucity; no theory of translation, no “unitary scheme” or “systematic model”, no theory for “*all* meaningful exchanges”, is viable, leaving us to fall back on multiple, heterogeneous descriptions of *praxis*; each language defends its own idiolectal opacity, its own “tenacious quiddity”, by affirming untranslatability (Steiner 1975: 285; ³1998: 300).¹¹ Why does Steiner make things so difficult for himself? Why

11 To let this national “idiolect” cross a frontier, in an act of sympathetic translation, is, for Steiner, tantamount to treason: “But in this sense also there

insist on the narrow embattledness of a *theory* when the exploratory tolerances of a *philosophy* would suit his probing speculations so much better? Part of the answer to that question lies in his continuing to work within a monoglot vision of translation and its function, when his own sympathies are so clearly polyglot. Another part is Steiner's viewing translation as exemplifying, as paying the price for, the tangle of issues that emerge from the practice of language, rather than offering a radical way out of such quandaries; Steiner observes: "As we have seen, translation offers a critical ground on which to test the issues" [here of universalism and relativism] (Steiner 1975: 238; ³1998: 250). For me, translation does not live out the consequences of linguistic contradictions; it is, instead, an *originating* practice of language which suggests ways of outwitting those polarized positions that so beset Steiner. I ask what kinds of corridor of creative opportunity translation opens up, what kind of existential adventure in language translation is, for the translating subject. It is in translation that language rediscovers the true range of what Mallarmé would call its virtuality: "le dire, [...], retrouve chez le Poète, par nécessité constitutive d'un art consacré aux fictions, sa virtualité" (Mallarmé 2003: 213) [utterance, [...], recovers in the Poet, by that necessity which constitutes an art dedicated to fictions, its virtuality]. And what Mallarmé calls "virtuality", Steiner himself, as we have seen, calls "alterity". To ask "Can we formulate a theory of translation?" seems to me no more than a blind alley; we should instead be asking how texts can best be made the subjects of a process (translation) whereby, released from the confinement of *langue* into the free exchange of *langage*, they can explore themselves, their invisibilities, their variants/variations, their reconfigurabilities, in the service of readerly idiolects, readerly subjecthoods.

is in every act of translation—and specially where it succeeds—a touch of treason. Hoarded dreams, patents of life are being taken across the frontier" (Steiner 1975: 233; ³1998: 244). Jealously to guard the privacy of privacy, rather than to allow multiple participations in multiple privacies, seems to me an unregenerate position.

In Steiner's analysis of Posthumus's monologue in Act II of *Cymbeline*, little attention is paid to the verse, to its formal, dispositional shaping of expression. I am looking for a translation in which analysis of performing form, of the dynamic of sense-generation, plays a more concerted role, with the result that the text more pointedly allows the reader to find his/her unique place in the text and commits itself to a never-ending, shape-shifting self-multiplication. Let us remember: translation is not some special professional occupation; it is simply the reader's writing of him/herself into the text he/she reads, so that the text bears the reader/translator's idiolectal imprint, so that, written into the TT and in the spirit of the vocative, is a communication with the text the reader is translating. This article does scant justice to the complexity and breadth of Steiner's arguments, to his wealth of example, to the rich profusion of his thinking, which we will ever celebrate. It wants merely to suggest that Steiner's attribution of a hermeneutic function to translation cuts him off from the proper expression, in translation, of linguistic values he lays so much store by, values which my non-hermeneutic model seeks to restore.

6 References

- BENVENISTE, Émile (1974): "Sémiologie de la langue". In: *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard, pp. 43–66.
- HEATH, Peter (trans.) (1988): *Wilhelm von Humboldt: On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*. Introduction by Hans Aarsleff. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1836/2003). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues / Über die Sprache*. Wiesbaden: Fourier Verlag.
- MALLARMÉ, Stéphane (1995): *Correspondance complète 1862–1871 suivi de Lettres sur la poésie 1872–1898 avec des lettres inédites*. Ed. by Bertrand Marchal. Paris: Gallimard.
- id. (2003). *Œuvres complètes II*. Ed. by Bertrand Marchal. Paris: Gallimard.
- SCOTT, Clive (2012a): *Literary Translation and the Rediscovery of Reading*. Cambridge: Cambridge University Press.
- id. (2012b): *Translating the Perception of Text: Literary Translation and Phenomenology*. London: Legenda.
- id. (2014): *Translating Apollinaire*. Exeter: University of Exeter Press.

After Babel and the Impediments of Hermeneutics

- id. (2019). “Synaesthesia and Intersemiosis: Competing Principles in Literary Translation”. In: CAMPBELL, Madeleine / VIDAL, Ricarda [eds.]: *Translating across Sensory and Linguistic Borders: Intersemiotic Journeys between Media*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 87–111.
- STEINER, George (1975): *After Babel. Aspects of Language and Translation*. London: Oxford University Press.
- id. (1975/21992): *After Babel. Aspects of Language and Translation*. London: Oxford University Press.
- id. (31998): *After Babel. Aspects of Language and Translation*. London: Oxford University Press.



Yearbook of Translational Hermeneutics 1/2021
ISSN: 2748-8160 | DOI: 10.52116/yth.vi.1.19

Die hermeneutische Haltung der Übersetzer – vom Solipsismus zur Reflexion

Radegundis STOLZE
Technische Universität Darmstadt

Abstract: The contribution first presents a critical analysis of George Steiner's concept of language as determining the identity of people. Then his idea of the "hermeneutic motion" with its four aspects is described and critically debated. Based on a description of classical literary texts in their translations, Steiner discerns an aggressive act of appropriating the meaning of texts and then giving a new form to them in another language. This should do justice to the original text violated by the translator's interpretation. It is argued, however, that this not only shows an old linguistic notion of the identity of form and content, but also a solipsistic attitude of the translator. The second part presents the modern hermeneutical approach to the work of mediation by responsible translators. They will self-critically follow orientation fields regarding the original text to be understood and regarding the target formulation which should present a message in rhetorically adequate forms. Where Steiner had underlined a "growth" of texts by various translations, it is argued here that the translator as a person has an attitude of openness towards multiple aspects in the text so that one can present a reliable translation of the message. This is done holistically and independently from the linguistic structures.

Keywords: Understanding, Hermeneutic Circle, Formulation, Reflection, Responsibility, Creativity.

1 Einleitung

Mit dem Titel seines Werkes *After Babel* (1975/1992) verweist George Steiner auf die Sprachenvielfalt in der Welt, nachdem in der Folge des Turmbaus zu Babel die ursprüngliche Einheitssprache zersplittert worden war. Die vorliegende Zeitschriftennummer ist diesem Werk George Steiners gewidmet, welches tatsächlich nicht allzu sehr bekannt ist. Steiners Darstellung ist im Bereich der deutschen Übersetzungswissenschaft kaum aufgenommen worden, was ironischerweise wohl an der Sprache liegt, denn auch hier konzentrierten sich Wissenschaftler lange Zeit nur auf Publikationen in der eigenen Sprache. Erst 2004 erschien eine deutsche Übersetzung der englischen Neuauflage (2014 als Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2020 in der zweiten Auflage). Steiners Ansatz war und blieb ein Unikat.

Im Vorwort zu seiner überarbeiteten Ausgabe von 1992 bemerkte der Autor laut deutscher Übersetzung, er sei damals 1975 „etwas an den Rand gedrängt und isoliert gewesen“. Er habe „ein neues Feld erschließen“ wollen und „produktive Arbeiten in der Poetik, der Philosophie, der Hermeneutik entstehen meist aus Randpositionen heraus und gegen den Strom“ (Steiner 1975/2014: I). Bislang hatte noch niemand

den systematischen oder detaillierten Versuch unternommen, das Übersetzen im Kern jeglicher menschlicher Kommunikation anzusiedeln und zu erkunden, wie Einschränkungen der Übersetzbarkeit und die Möglichkeiten des Austauschs zwischen verschiedenen Sprachen die philosophische Untersuchung des Bewußtseins und der Bedeutung von Bedeutung ganz unmittelbar und folgenreich beeinflussen. (Steiner 1975/2014: II)

Dies ist ein großer Anspruch. Steiners Grundthese ist, dass eigentlich alles Verstehen und Interpretieren ein ‚Übersetzen‘ sei; die Überschrift des ersten Kapitels lautet „Verstehen als Übersetzen“ (Steiner 1975/2014: 7). Übersetzen wird somit zur zentralen Metapher seines Denkens, wie auch der englische Buchtitel *Aspects of Language and Translation* anzeigt: Indem wir sprechen und verstehen, übersetzen wir. Man ‚übersetzt‘ die eigenen Gedanken in Zeichen, Texte aus früheren Epochen in die Sprache der Gegenwart und aus entfernten Kulturen in die eigene usw., denn Übersetzen sei „for-

mal wie ebenso praktisch Teil eines jeglichen Kommunikationsaktes“ und „Bedeutungen zu hören, heißt übersetzen“ (ebd.: V; vgl. auch ebd.: 390). Steiner setzt also Reden, Verstehen und Übersetzen in eins: „Innersprachlich wie zwischensprachlich ist menschliche Kommunikation Übersetzung. Wer sich auf das Problem des Übersetzens einläßt, betreibt damit Sprachforschung“ (ebd.: 48). Und diese Sprachforschung ist sein eigentliches Interesse.

2 Steiners Bild von der Sprache

2.1 Sprache und Identität

Steiner ist fasziniert von der Vielfalt der Sprachen in der Welt, über 20.000 sollen es gewesen sein, heute spricht man noch von 7.000. Er referiert in recht anekdotischem Stil die sprachwissenschaftliche Forschung des 18./19. Jahrhunderts bis hin zu Humboldt mit seinem Weltbild der Muttersprache; wichtig ist ihm „eine Erforschung der Sprache und des Geistes“ (Steiner 1975/2014: 156). „Jede menschliche Sprache erschließt sich die Welt auf eine andere Weise“ (ebd.: VIII). Sprachen bedingen das Denken der Menschen, ja sie sind „der Panzer unserer besonderen Identität“ (ebd.: 183). Beispiele aus der ganzen Welt werden zusammengetragen, bis dann um die letzte Jahrhundertwende plötzlich die Dichter „aus dem Gefängnis der Sprache ausbrechen“, ein Gedicht „an den Gefängnisgittern der Sprache rüttelt“ (ebd.: 194). Steiner betont, es sei ihm u. a. „daran gelegen, über die Dilemmata unzureichender Übersetzungen nachzudenken, die durch die grundlegenden artikulierten wie unartikulierten Unterschiede im Sprachverhalten von Männern und Frauen entstehen“ (ebd.: V). Das ist zwar eine interessante Fragestellung, wird aber, abgesehen von Stellen unangebrachter sexistischer Ausdrucksweise, nicht eingelöst. Ohnehin findet er: „Neunzig Prozent aller Übersetzungen seit Babel sind ohne Zweifel inadäquat, und so wird es wohl bleiben“ (ebd.: 382). Zu diesem vernichtenden Urteil gelangt er, indem er literarische Übersetzungen von der Antike bis zur Neuzeit diskutiert, die leider nicht seinem Ideal der „Kongenialität im Umgang mit dem Werk des

Autors“ (ebd.: 18) entsprechen. Es geht also gar nicht darum, zu erläutern, was denn ‚Übersetzen‘ heißt oder „Aspekte des Übersetzens“ (Titel) darzulegen, sondern es geht um Sprache und Identität, wenn z. B. „der Übersetzer das Original zu oft zum Anlaß [nimmt], selbst zu brillieren“ (ebd.: 383).

2.2 Kräfte der Sprache

Steiner sieht dabei die „Gestaltungskräfte“ der Sprachen (ebd.: 11) vor allem in der Grammatik und der Syntax, und „keine semantische Form ist zeitlos“ (Steiner 1975/2014: 15). Da das Präsens nur langweilig aussagt, „was der Fall ist“ (ebd.: 178), aber erlaubt ist, „weil es [...] in die bestärkende Zukunft springt“ (ebd.: 24), erörtert er die philosophische Bedeutung der Vergangenheitsformen, wo zum Beispiel Marcel Proust unerreichte Fähigkeiten im Gebrauch verschiedener Vergangenheitsformen gezeigt habe. „Es sind die Vergangenheitsformen in ihrer verwirrenden Vielfalt, die Geschichte konstituieren“ (ebd.: VIII). Er betont wiederholt, dass das Sprechen für die Menschen ganz „unbewußt“ sei (ebd.: 103; 139).

Somit ist klar, dass er tatsächlich mit „Übersetzen“ ganz einfach das Sich-Äußern meint, gleich ob in der Muttersprache oder in einer anderen. Die Übersetzungstexte sieht er dabei ganz materiell, und „Englisch unterscheidet sich von‘ Französisch anders als von Deutsch oder Portugiesisch“ (ebd.: 358). An übersetzerischen Verfahren nennt er wiederholt

Umschreibung, Illustration, Bearbeitung, Imitation, thematische Variation, Parodie, Zitat in bestätigendem oder abwertendem Kontext, Fehlzuschreibung (irrtümlich oder absichtlich), Plagiat, Collage und vieles mehr. Diese Zone partieller Transformation, Ableitung, alternativer Neuformulierung bestimmt einen weiten Bereich unserer Sensibilität und Bildung. Sie ist ganz einfach die Matrix der Kultur. (Steiner 1975/2014: 392)

Die Menschheit entwickelt sich aber nur weiter durch die Sprengung vorgegebener Formen, denn es „können Sprachen äußerst konservativ sein“ (ebd.: 10). Besonders interessant für die kreative Tätigkeit der Menschen ist daher das Futurum (ebd.: 156): „Unterstreichen möchte ich die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Evo-

lution und Zugang zum Futurum“ (ebd.: 175). Es waren „die konstruktiven Kräfte der Sprache, sich eine Vorstellung von der Welt zu machen, die das Überleben der Menschen gewährleisteten“ (ebd.: VII). „Sprache ist beständiges Erschaffen alternativer Welten“ (ebd.: 244).

3 Das Übersetzungsmodell Steiners

Anhand seiner Untersuchung literarischer Übersetzungen deduziert Steiner ein Modell des übersetzerischen Vorgehens.

3.1 Hinweis auf Hermeneutik

George Steiner beschreibt den beobachteten Umgang mit Texten als den einer Art „hermeneutischen Prozeß“ (Steiner 1975/2014: 311), er nennt es „hermeneutic motion“ (Steiner 1975/1992: 312). Sein Entwurf eines Modells des Übersetzungsaktes hat „keinen ‚theoretischen‘ Anspruch. Es ist die Beschreibung eines Verfahrens. Seine Stärke rührt aus der tatsächlichen Praxis der Übersetzer“ (Steiner 1975/2014: XI). Allerdings gibt Steiner auch selbst zu, dass aus seiner Beschreibung diverse ethische Konsequenzen erwachsen.

Larisa Cercel (2013: 61) bezeichnet nun seine Vorstellung eines Prozessmodells als Steiners „bedeutendsten Beitrag zum übersetzungshermeneutischen Denken [...], das er eindeutig in der Tradition der Hermeneutik situiert“, wobei sie auch bemerkt, dass andere dieses als nicht eigentlich hermeneutisch kritisieren. Es lohnt sich daher, der Frage nach einem angemessenen übersetzerischen Umgang mit Texten nachzugehen und zu fragen, was daran ‚hermeneutisch‘ ist.

Tatsächlich gibt es Hinweise auf die Tradition der deutschen Hermeneutik, insbesondere auf Humboldt, Schlegel, Heidegger und Gadamer, denn dort wird ‚Übersetzung‘ überwiegend in ontologischem Sinn als Übertragung von Gedanken in Worte verstanden, sodass die konkrete Arbeit des Übersetzens als Sprachmittlung nur abgeleitet erscheint. Die Rede ist vom Denken; Heidegger sieht

Sprache und Übersetzen als Teile der existenziellen Struktur der Menschheit. „Die Welt, in der wir übersetzen“ (Vermeer 1996) ist durch Sprache konstituiert und wird durch Sprache „übersetzt“. Man interpretiert diese Welt durch das Sprechen über sie.

Steiner behauptet also, dass bei jedem Verstehen und Sprechen übersetzt werde, wobei man beim Verstehen auf die Bedeutungen hört und sie „dechiffriert“ und beim Sprechen die eigenen Gedanken in ein artikuliertes Zeichensystem übersetzt. So sind die „Probleme des Übersetzens Teil eines jeden Sprech- und Schreibaktes und einer jeden bildlichen Codierung, in welcher Sprache auch immer“ (Steiner 1975/2014: V). „Die ‚Ersetzungsregeln‘ variieren stark von Epoche zu Epoche, von Gattung zu Gattung“ (ebd.: 420). Und so versucht er, deskriptiv den Prozess dieses Dechiffrierens zu beschreiben und verwendet dazu eine sehr ungewöhnliche, metaphorische Ausdrucksweise.

3.2 Vier Phasen der Textarbeit

In der Arbeit an Texten identifiziert Steiner vier Phasen: Vertrauen, Aggression, Einverleibung und Reziprozität. Da ist zunächst ein apriorisches *Vertrauen*, dass nämlich der zu übersetzende Text eben einen Sinn ergibt, der sich auffinden und dann wiederum in eine andere Sprache übertragen lässt (vgl. Steiner 1975/2014: 311).

Die Passivität der ersten Phase wird sodann in einem zweiten Schritt durch einen aktiven Zugriff als *Aggression* überlagert: Übersetzen sei eine Invasion in die Welt und Substanz der Textvorlage mit dem Ziel der gewaltsamen Aneignung von deren Sinn „als Gefangenen“ (ebd.: 313). Der „Beutefeldzug“ der Übersetzung hinterlässt einen desolaten Anblick des Originals: Durch den hermeneutischen Akt der Invasion werde das Original seziert, „die lebendigen Schichten sind entblößt“ (ebd.: 313). Und weil der Ausgangstext jetzt nur noch leichenhaft daliege, herrscht nach Steiner auf der Seite des Eroberers, d. h. des Übersetzers, Traurigkeit: Die Übersetzung hat noch nicht die Lebendigkeit des Originals erreicht. Hier scheint Steiners idealistische Vorstellung vom Übersetzen als einer Mimesis des Originals durch (vgl. ebd.: 319), die es aber nicht gibt.

Er spricht von der „tristitia‘ des heiligen Augustinus, die auf die verwandten Akte erotischer und geistiger Besitzergreifung folgt“ (ebd.: 313).

Die dritte Phase in Steiners Prozess ist die *Einverleibung* des Neuerwerbs. Diese Assimilierung kann von der „totalen Domestizierung“ bis hin zur „permanenten Fremdheit“ (Steiner 1975/2014: 314) reichen, und dieses Bild erinnert an die altbekannten Übersetzungsmethoden *Verdeutschen* oder *Verfremden*, die später von Venuti (1995: 148) extensiv aufgenommen wurden als *domestication* oder *foreignization*. Bei Steiner ist es ein energetischer Vorgang: Die Wechselwirkung zwischen Originaltext und Translator, Empfängersprache und -kultur wird u. a. mit der Metapher der „eingeatmeten Stimme“ (Steiner 1975/2014: 315) veranschaulicht. Die aufgenommene fremde Sinneinheit wird dann unterschiedlich intensiv vom Zielsystem assimiliert und bewirkt notwendigerweise dessen Veränderung: „Keine Sprache, kein überliefertes Symbolsystem oder kulturelles Ensemble importiert ohne das Risiko, transformiert zu werden“ (ebd.: 314).

Das entstandene fundamentale Ungleichgewicht durch die ersten drei Phasen Steiners muss daher im Versuch der Schaffung von *Reziprozität* ausgeglichen werden. Dem verletzten Original soll durch die Übersetzung, durch deren Fortleben und Weiterwirken, sein Prestige zurückgegeben werden, ja es kann sogar zu weiterem Wachstum gebracht werden (Steiner 1975/2014: 317). Selbst wenn Steiner behauptet, dass ein solches „vollkommenes Double“ (ebd.: 319) nicht existiere, ist doch der ständige Bezug des Übersetzers auf diesen Idealfall seine vornehmliche, für Steiner geradezu moralische Aufgabe.

Steiner sieht Übersetzungslösungen durch „Unbestimmtheit“ gekennzeichnet und nennt das Ganze eine „exakte Kunst“ (Steiner 1975/2014: XI). Diese Auffassung fördert eine genieorientierte Einstellung literarischer Übersetzer, die jegliche Theorie ablehnen. Auffälligerweise arbeitet er auch nur mit Beispielen aus literarischen Texten, so als würden Fachtexte nie übersetzt, doch bis zu seiner Zeit galten ja auch die Gebrauchstexte kaum als übersetzungswürdig. Er verweist auf die Dichter: „Durch intuitives Sondieren brin-

gen sie die Konventionen der verhüllten oder fehlgeschlagenen Verständigung zum Ausdruck, welche die Grundzüge jener Zwiegespräche [...] bestimmt haben, die wir Liebe und Hass nennen. Dieser Gegenstand ist ein Dreh- und Angelpunkt in unserer Wahrnehmung des Selbst und der Gesellschaft“ (ebd.: V–VI). Das ist allerdings zum Scheitern verurteilt:

Die wirkliche Interlinearversion ist das letzte, nie erreichbare Ziel des hermeneutischen Aktes. [...] Sie] verkörpert jene Totalität von Verstehen und Reproduktion, jene äußerste Transparenz zwischen den Sprachen, welche ein Zeichen für die Rückkehr zum paradiesischen Unisono wäre. (Steiner 1975/2014: 322f.)

4 Modelldiskussion

4.1 Das Textvertrauen

Steiners Vorstellung von einem vorgängigen Textvertrauen ist in der linguistisch orientierten Übersetzungswissenschaft kritisch gesehen worden. Gemeinhin wird ja angenommen, dass man einen Text intuitiv schon irgendwie verstehen, eben seinen Sinn erfassen und dann auch übersetzen könne. Den Grund hierfür bilden unsere Sprachkenntnisse und dann die Erfahrung durch die Tradition der Überlieferung, dass die Sprachzeichen durchaus immer wieder Ähnliches bedeuten, denn „die abendländische Kultur hat unsere Wahrnehmungen derartig durchstilisiert, daß wir unsere ‚Traditionalität‘ als natürlich empfinden“ (Steiner 1975/2014: 422). Verstehen sei möglich, wenn nur der gute Wille zur Verständigung vorhanden sei. Dahinter steht der philosophische Gedanke eines *Lógos* als sinntragendem Wort, das immer schon auf die allen gemeinsame Wahrheit eines auffindbaren Sinns im Ganzen verweist.

Hier hakt die Theorie der Dekonstruktion ein. Grob vereinfachend ist zu sagen, dass sie sich vor allem gegen die ‚logozentrische‘ Vorstellung einer eingrenzbaeren Begrifflichkeit in der Sprache, ein ‚transzendentes Signifikat‘ wendet. Es wird auf die grundlegende Ambivalenz der Wortbedeutungen in Texten verwiesen, die sich niemals auf einen bestimmten Sinn fixieren ließen. Der schriftliche Text sei im Gegensatz zur mündlichen Rede, wo der

Sinn des Gemeinten direkt präsent und eindeutig ist, wesenhaft vieldeutig und unbeständig, da er in immer wieder neuen Situationen stets neu und anders gelesen werden kann. Hinter jeder Lektüre steht also eine Interpretation, und dadurch entstehe eine unabschließbare Sinnverschiebung, Jacques Derrida nennt es die *différance*, nach dem französischen Verb *différer* (abweichen). Interpretativ lasse sich kein ‚Sinn‘ fixieren, da jedes Sprachzeichen auf andere verweist und jeder Autor Bedeutungen „endlos aufschieben“ kann (vgl. Zima 1994/2016: 55).

Durch die Infragestellung ihrer zentralen Begriffe werden die expliziten Behauptungen von Autoren ‚dekonstruiert‘; das Interesse des Interpreten verlagert sich vom Gemeinten der Aussage auf die Zeichenstrukturen. Wörter können sich verselbständigen und so Gedanken, das Verstehen, in neue Bahnen lenken. Die Dekonstruktion war ideologisch gemeint, um tradierte Herrschaftsvorstellungen zu hinterfragen, doch hier wird übersehen, dass ein Grundelement der Hermeneutik schon seit dem 18. Jahrhundert die Regel ist, dass „eine Textstelle immer aus dem Textganzen heraus verstanden werden müsse (Flacius)“ (Stolze 2015a: 60). Flacius stellte damit ein Willkürverbot für die Auslegung auf, denn diese muss am Text orientiert bleiben und darf nicht der Beliebigkeit textfremder Interessen überantwortet werden. Steiner diskutiert willkürliche Auslegung nicht.

4.2 Invasion in den Text

Steiners zweite Phase zur Vollendung der anfänglichen Sinnerwartung im Akt des Lesens ist nun eine Invasion in die Gestalt der Textvorlage, die zerstört wird. Hier übersieht Steiner freilich, dass das Verstehen eines Textes durch einen Einzelnen dem Original keinen Tott antut, denn dieses kann jederzeit von jemand anderem wieder neu verstanden werden. Und auch eine eigene erneute Lektüre bringt neues Verständnis hervor. Die ‚Sinnentnahme‘ stellt eine von der Linguistik inspirierte spekulative Pseudoobjektivierung dar, die nichts mit Hermeneutik zu tun hat, denn linguistisch wird bei einer Abspaltung des Inhalts von der Form das Zeichen

zerstört. Die dahinterliegende Idee einer Zerstörung der Texthülle durch Übersetzer, weil eben die andere Sprache verschiedene Formen erzwingt, zeigt die damals dominante Vorstellung einer Gebundenheit des Sinns an die Sprachstruktur. Steiner erwähnt auch vielfach die Universalienforschung auf der Suche nach „einer verlorenen Ursprache“ (Steiner 1975/2014: 435). Ein linguistisches Übersetzungsmodell wurde damals entwickelt: Von der Annahme eines universalen semantischen Merkmalinventars führt ein weiterer Schritt zur Annahme, dass äquivalente Sätze oder Texte in verschiedenen Sprachen identische Repräsentationen in einer semantischen Metasprache haben, deren Einheiten universale semantische Merkmale sind. In diesem Sinne ist ein bilinguales oder multilinguales Übersetzungsmodell denkbar, in dem die einzelsprachlichen Oberflächenstrukturen auf einfachere Grundstrukturen zurückgeführt werden, die in ihrer tiefsten Schicht in der *lingua universalis*, das heißt einer interlingualen, ‚sprachunabhängigen‘ semantischen Metasprache, repräsentiert sind (vgl. Koller 1992: 182). Nur so ist es zu erklären, dass Steiner dann von einer Traurigkeit redet, wenn eben identische Strukturen in einer Übersetzung nicht erreicht werden können.

4.3 Einverleibung des Sinns

Der Beutefeldzug der ‚Sinnentnahme‘ und Einverleibung als Annexion, als Assimilation hat Folgen. Die zwischensprachliche Übersetzung ist bei Steiner ausdrücklich ein aggressives, ‚erschöpfendes‘ Einkreisungsmanöver, nach dessen Gelingen der Übersetzer angeblich als siegreicher Eroberer die fremde Bedeutung als Gefangenen nach Hause bringt. Steiner spürt aber wohl selbst das Fragwürdige seiner Argumentation. Übersetzen als Eindringen in eine fremde Welt hat ja zur Folge, dass der Übersetzer „jetzt das Original lesen und ihm zuhören kann“, „er sich als der unbestrittene Besitzer der Quelle“ fühlt. Da kann er „seine eigene Übersetzung wegwerfen, da ja das Original nun auf ganz besondere Weise sein eigen ist“ (Steiner 1975/2014: 363).

Mit seinen Aussagen zu übersetzerischer Aggression, dem Zustand von ausgeweiteten Texten und der Reaktion von Kulturen darauf verlässt Steiner freilich den Rahmen der Linguistik und öffnet den Raum für schöpferisch verändernde Übersetzungen und deskriptive Wirkungsanalysen der Translation, wie sie später in den Descriptive Translation Studies unternommen wurden (vgl. Toury 1995). Im englischen Sprachraum fand diese Idee ein Echo bei Vertretern postmoderner übersetzerischer Ästhetik, die auch gerne die Metapher des ‚Kannibalismus‘ verwenden. In ihrer Sicht bedeutet Übersetzen ein Verschlingen des Originals, ein Aufsaugen und Verarbeiten des Vorgefundenen. Das soll ein Bruch sein mit der zu dekonstruierenden monolingualen Wahrheit kolonialistischer Texte als Nahrungsquelle der Translation. So erscheint die Übersetzung nicht mehr nur als ein Dialog mit dem Original, sondern auch mit anderen Texten in der Zielkultur, als eine ‚Transtextualisierung‘, und dies hebt wiederum die soziale Rolle der Übersetzer an, für welche Venuti (1995: 311) folgerichtig mehr Sichtbarkeit fordert. Übersetzungstheoretisch zeigt sich hier aber ein extremer Subjektivismus dieser Übersetzer.

Jener ‚cultural turn‘ bedeutet zugleich eine seit den 1980er Jahren beginnende Loslösung des Übersetzungskonzepts aus dem rein linguistisch-textlichen Paradigma. Allerdings hat diese ideologische Sicht des Übersetzens Auswirkungen auf die Textbetrachtung, was die Sprache angeht. So herrscht die Überzeugung vor, dass jedes Übersetzen an sich schon eine ‚Manipulation‘ sei, weil ja die Zeichen verändert werden, wie auch Steiner ständig betont. Lefevre (1992: 13) behauptet: „Rewriters have to be traitors, but most of the time they do not know it, and nearly all of the time they have no other choice.“ Wir sind wieder bei den „belles infidèles“ (Steiner nennt dazu Mounin 1955) der ‚freien‘ statt der ‚treuen‘ Übersetzung. In den historisch ausgerichteten empirischen Fallstudien, mit denen das angebliche Übersetzungssaxiom der Manipulation begründet wird, ist allerdings oft nicht klar unterschieden zwischen dem, was ältere Übersetzer getan haben (und was aus postmoderner Sicht falsch war) und dem, was sich ein Übersetzer als Zielsetzung selbst vornimmt.

Das apodiktisch vorgebrachte Argument der Manipulation verdunkelt nämlich die Tatsache, dass Übersetzer durchaus auch den Sinn eines Originals mitteilen könnten, und dass faktisch beobachtete ‚Manipulationen‘, die auch schlichtem Unvermögen entspringen können, nicht einfach im logischen Umkehrschluss zur Theorie des Übersetzens erhoben werden dürfen. Hier schlägt eine deskriptiv gewonnene Regelmäßigkeit unversehens in eine ‚Übersetzungstheorie‘ um, und Übersetzungen gelten generell als ‚Manipulation‘. Textzeichen haben nur noch den Wert intuitiver Sinnanstöße, die erst zerstört und dann kreativ fortentwickelt werden. Darin kommt auch wieder das alte Missverständnis der kontrastiven Linguistik und von Steiner zum Tragen, nämlich die Textstruktur schon für deren Inhalt zu nehmen. Natürlich wird beim Übersetzen die Textform grammatisch verändert, ‚manipuliert‘, aber dies kann durchaus auch im Dienste der solidarischen Präsenz für die Mitteilung stehen.

Anders sehen es die Kritiker: „Der Sinn wird gefangen genommen und ins unbekannte Terrain entführt“ (Carbonell 2002: 235). Dabei wird aber das Polysystem einer Kultur, wie auch Steiner schon andeutet, mit dem Textumgang des verstehenden Übersetzers verwechselt, welcher keineswegs bloß der Repräsentant einer ‚Kultur‘ ist und deren Machtstreben unterliegt. Verstehen von Texten ist nicht dasselbe wie die Unterwerfung von Völkern (vgl. Brenner 1998: 161), so wie es der Postkolonialismus andeutet. Das „Eigene“ und das „Fremde“ (Cercel 2011: 98) betrifft die individuellen Verstehensvoraussetzungen des Translators, nicht etwa einen Ethnozentrismus. Steiner aber sieht in der Entführung die Wiedergutmachung am verletzten Original, dem durch sein Fortbestehen und Weiterwirken in der Übersetzung sein Prestige zurückgegeben werden soll.

4.4 Problematischer Solipsismus

Abschließend ist festzuhalten, dass Steiners Modell der ‚hermeneutic motion‘ nichts mit dem Verstehen als Sinnerfahrung im Sinne der Hermeneutik zu tun hat. Man kann es als präpsychologischen

Versuch einer Beschreibung des Verstehensaktes ansehen. So leistet es der weitverbreiteten Kritik Vorschub, dass „neohermeneutische Ansätze“ als vorwissenschaftlich abzulehnen seien, dass das eine subjektivistische und spekulative Methode sei. Es heißt, in der Hermeneutik werde „grundsätzlich ein solipsistischer Standpunkt“ vertreten (Siever 2015: 143). Es wird auf die „grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten mit der Methode des Verstehens“ hingewiesen (Koller 1992: 209). Man kritisiert die „mehr oder minder tief sinnigen hermeneutischen Spekulationen“ (Wilss 1989: 111) oder auch „idealistische Ansätze“ mit einer „subjektiven Wertung“ und fordert eine technische Methode: „Hauptanliegen der Übersetzungswissenschaft ist die Schaffung der Voraussetzungen für die uneingeschränkte Anwendung der Substitution als Realisationsform der Translation“ (Kade 1968/1981: 216).

Hans J. Vermeer (2000: 38) sah in dem hermeneutischen Ansatz mit Blick auf das Übersetzen von Gedanken in Rede das „Fortwirken mittelalterlicher sprachphilosophischer Diskussionen“; er bemängelte, dass in Europa immer noch das Übersetzen als „Imitation des Ausgangstextes“ (Vermeer 1986: 43) angesehen werde. Die Hermeneutik speise sich aus einem „früh-romantischen Sprach- und Übersetzungsdenken“ heißt es noch heute (Siever 2015: 143). Diese Kritik trifft allein und zu Recht Steiners Vorstellungen.

Viel zitiert wird auch die Meinung von Juliane House, die dies unter „anecdotal approaches“ einreicht und von einer unangemessenen „extreme relativisation of content“ redet (House 1997: 1, 3). Sie hatte 1977 im Sinne der Linguistik mit ihren Grammatikstrukturen ein detailliertes Modell zur wissenschaftlich begründeten Übersetzungskritik vorgelegt, welches nach zwanzig Jahren noch einmal erläutert und ergänzt wurde (House 1997). Und wieder zwanzig Jahre später wurde es erneut als „the only existing fully worked out model of translation quality assessment“ präsentiert (House 2018: 4). Wir lesen: “Translation is a procedure where an original text, often called ‘the source text’, is replaced by another text in a different language, often called the ‘the target text’” (ebd.: 9). Damit vertritt sie immer noch den Standpunkt Otto Kades von

1968 zur Substitution. Zu Äquivalenz und Bedeutung in der Übersetzung schreibt sie: “The single most important concept in translation theory is that of ‘equivalence’ in the relationship between the original text and its translation” (ebd.: 84). Dabei hatte schon Steiner durchblicken lassen, dass solches wegen der sprachlichen Weltbilder gar nicht möglich ist. House schreibt über die angeblichen Hermeneutiker:

Adherents of this approach believe that the quality of a translated text predominantly depends on the reception and interpretation of the original leading to an ‘optimal translation’, which is rooted in intuition, empathy and interpretative experience. Translating is here regarded as an individual creative act where the ‘meaning’ of a text is also ‘created’ anew in an individual act of interpretation” (House 2018: 80).

Juliane House kann sich nicht mit der Idee vom Übersetzen als Kunst abfinden, die aber Steiner extrem wichtig war. Es ist also sinnvoll, diesbezüglich eine Klärung zu versuchen.

5 Übersetzen – kein Gegenstand der Linguistik

Nach dem berühmten Aufsatz Roman Jakobsons von 1959 „On linguistic aspects of translation“ (deutsch Jakobson 1981: 190), auf den sich Steiner (1975/2014: III, 112, 279) explizit bezieht, gibt es dreierlei Arten der Zeichenübertragung: (1) die intralinguale Übersetzung oder Umbenennung (*rewording*) als Interpretation sprachlicher Zeichen mit Hilfe anderer Zeichen derselben Sprache. Dies ist der Fall bei einer linguistischen Paraphrase, oder auch bei der Übertragung aus älteren Sprachstufen. (2) Die interlinguale Übersetzung oder eigentliche Übersetzung (*translation proper*) als Interpretation sprachlicher Zeichen mit Hilfe einer anderen Sprache, um einen fremdsprachlichen Text zu vermitteln. (3) Die intersemiotische Übersetzung oder Transmutation (*transmutation*) als Interpretation sprachlicher Zeichen mit Hilfe von Zeichen nichtsprachlicher Zeichensysteme [wie beispielsweise eine Verkehrsregel wie „Vorfahrt beachten“ in Gestalt des entsprechenden Verkehrsschild].

Diese Darstellung, auf die Steiner zurückgreift, ist zutiefst in der damaligen zeitgenössischen Linguistik verhaftet. Roman Jakobson argumentierte ja, dass die Bedeutung eines Wortes im lexikalischen System einer Sprache klassifiziert sei, sodass es durch andere äquivalent erscheinende Wörter ersetzt werden könne und nennt dies „interpretation of verbal signs by means of other signs“ (Jakobson 1959: 233). Die deutsche Übersetzung spricht durchgängig von „Interpretation sprachlicher Zeichen“ in der Übersetzung (Jakobson 1981: 190). Diese Vorstellung Jakobsons wurde im englischen Sprachraum konsequent tradiert als Zeichenaustausch im Übersetzen: „Translation is a process by which the chain of signifiers that constitutes the source-language text is replaced by a chain of signifiers in the target language which the translator provides on the strength of an interpretation“ (Venuti 1995: 17). Die Behauptung aber, dass die Bedeutung eines Wortes im lexikalischen System einer Sprache (*langue*) als „code-unit“ klassifiziert sei, führt uns direkt zum Kern des Problems. Dieses ist ja seit jeher die gültige Definition semantischer Bedeutungsinhalte in der Linguistik, und als Forderung an die Übersetzung ergibt sich dann eine kaum zu erreichende sog. ‚Bedeutungsäquivalenz‘. In der älteren Literaturwissenschaft wird der Übersetzer gerne als ein bescheidener Diener im „Sklavendienst“ am Autor charakterisiert (Albrecht 1998: 12), der das Original als Objekt aufschlüsseln soll – so auch bei Steiner. Diese Vorstellung kämpft dann mit den formalen Unterschieden zwischen den Sprachen, mit dem Dilemma der ‚treuen‘ versus ‚freien‘ Übersetzung in philologischer Genauigkeit, mit der Paraphrase, mit dem Sagbaren und dem Unverständlichen, eben mit der Unübersetzbarkeit. Dieses Dilemma ist nicht aufzulösen, solange wir uns nicht von dem sprachwissenschaftlichen Gefängnis verabschieden. Das Übersetzen ist in Wahrheit gar kein Phänomen der Linguistik oder der Sprachphilosophie. Es geht nicht um das Ersetzen von Zeichenketten, sondern um das Hindurchblicken auf die dahinterliegende Situation; es geht um die zu übersetzende Botschaft.

Dabei besteht ein inniges Verhältnis zwischen Mensch und Sprache, und dies erspürt er, „wenn er sich der Sprache ohne die Distanz des Zuschauers zuwendet. Dann fragt er nicht nach etwas

außer ihm Liegendem, zu dem er sich ‚wie zu einem Gegenstand‘ verhält“ (Paepcke 1978: 90). Es ist wichtig zu erkennen, dass die Sprache als Kommunikationsmittel kein externes linguistisches ‚System‘ ist, sondern mit den denkenden, redenden und handelnden Menschen verbunden ist. Damals schon charakterisierte Eugenio Coseriu in einem Text von 1976 den Hauptfehler der Übersetzungstheorien seiner Zeit: „Die Problematik der Übersetzung und des Übersetzens wird als eine die Einzelsprachen (die ‚langues‘) betreffende Problematik angegangen“ (Coseriu 1981: 28) und damit der Sprach*gebrauch* ausgeblendet. Die Schlussfolgerung seiner Kritik lautet:

Ein allgemeingültiges Übersetzungsideal ist eine *contradictio in adiecto*, denn eine allgemeingültige optimale Invarianz für das Übersetzen kann es ebenso wenig geben, wie es ein allgemeingültiges Optimum für das Sprechen überhaupt gibt. Das Übersetzen ist am ehesten dem Sprechen analog, und es gelten deshalb für das Übersetzen wie für das Sprechen nur finalistisch motivierte und finalistisch differenzierte Normen. Auch die ‚beste Übersetzung‘ schlechthin für einen bestimmten Text gibt es aus demselben Grund nicht: Es gibt nur die beste Übersetzung dieses Texts für bestimmte Adressaten, zu einem bestimmten Zweck und in einer bestimmten geschichtlichen Situation. (Coseriu 1981: 46)

Eine vage Ahnung davon scheint auch Steiner gehabt zu haben. Mit seinem Beitrag möchte er „ein steriles triadisches Modell, welches als Unterscheidung zwischen Wörtlichkeit, Paraphrase und freier Imitation gekennzeichnet ist“ überwinden (1975/2014: 319), was ja die Standarddiskussion in der Übersetzungswissenschaft jener Zeit war. Über deren Grenzen gelangt er selbst allerdings nicht hinaus. Steiner als Sprachforscher hat nichts zu einer modernen Übersetzungshermeneutik beigetragen und seine Rede vom „hermeneutischen Prozess“ (ebd.: 311) oder einer „Hermeneutik der Aneignung“ (ebd.: 345) ist irreführend. Er beklagt auch, dass sein Buch „in den Augen der akademischen Linguisten sowie jener, die das Übersetzen theoretisieren, [...] das anarchische Unternehmen eines Außenseiters“ geblieben sei (ebd.: IV). Ein Grund dürfte sein, dass Steiners Text neben seinen methodologischen Schwächen auch keine klare Adressatenorientierung aufweist: „*After Babel*

appears to be a book without any definite range of readers“, wie Ali Kharmandar (2018: 90; 94) herausarbeitet.

6 Übersetzen als Mittlertätigkeit und Verantwortung

Leider ist Steiner in seinem Werk bei der Sprachzerstreuung „nach Babel“ hängen geblieben und hat die Arbeit der Übersetzer als Vermittler über die Sprachbarrieren hinweg völlig ausgeblendet. Das Übersetzen ist doch von jeher eine soziale Dienstleistung gewesen, die Menschen erbringen, um anderen das Verständnis von Botschaften in einer ihnen unbekanntem Sprache zu ermöglichen. Es endet nicht beim Verstehen, sondern übernimmt Verantwortung für Mitteilungen. Augustinus (1979: 457) spricht in seinem „Gottesstaat“ im 19. Kapitel, 7. Abschnitt, wegen der „Verschiedenheit der Sprachen, die Menschen einander entfremdet“, davon, „dass es nicht nur keinen Mangel, sondern im Gegenteil Überfluss an Dolmetschern gibt“. Seit Jahrhunderten versuchen Übersetzer den Mitteilungsinhalt von Texten in einer anderen Sprache zu verstehen und verantwortlich neu zu formulieren um Verständigung zu ermöglichen. Es geht gar nicht um „die Fülle gegenseitig unverständlicher Sprachen“ (Steiner 1975/2014: 432), sondern um Gemeinschaft durch Kommunikation.

So zeigt sich die Sprachphilosophie der Hermeneutik als Lehre von der Möglichkeit und den Bedingungen des Verstehens von Botschaften als der angemessene Hintergrund einer Forschung zum Übersetzen. Nicht ein bestimmtes Abbildungsverhältnis als Mimesis zwischen einem Ausgangs- und einem Zieltext ist die Aufgabe; Jakobson behauptete vielmehr: „translation is interpretation“, und damit kommt die Person des Translators ins Spiel. Sprache ist ein Werkzeug, ein Kommunikationsmittel für verschiedene Zwecke, und Übersetzen ist eine soziale Handlung als kommunikative Dienstleistung. Das eigentliche Problem bei der Translation ist also nicht Äquivalenz, sondern Verstehen und Mitteilen.

Der Turmbau zu Babel mit seinen Folgen bezeichnet die hermeneutische Ursituation des Nichtverstehens, das Pflingsterlebnis aber die hermeneutische Utopie, dass alle einander verstehen. Für lange Zeit schien damit dem christlichen Abendland das Problem des Verstehens gelöst. Auch Steiner sieht das noch als intuitive Selbstverständlichkeit. Erst in der frühen Neuzeit wird es wieder thematisiert, doch bis ins 19. Jahrhundert hinein war die Theoriegeschichte der Hermeneutik zugleich eine Sozialgeschichte, eng verknüpft mit konfessionellen Streitigkeiten und je eigenen Hermeneutiken (vgl. Brenner 1998). Inzwischen sind die Geisteswissenschaften und die Linguistik durch die sogenannten Kulturwissenschaften ersetzt worden. Dies ist eine Antwort auf den Wandel von Gesellschaft und Weltordnung, wie Aleida Assmann betont:

Die Umrüstung der traditionellen Geisteswissenschaften zu einer kulturwissenschaftlichen Perspektive schlägt sich sinnfällig in der Ersetzung des Schlüsselbegriffs ‚Geist‘ durch neue Leitbegriffe wie ‚Symbol‘, ‚Medium‘ und ‚Kultur‘ nieder. / [So] verlagert die Kulturwissenschaft ihr Augenmerk auf Strukturen, Prozesse und Praktiken in einem Umfeld, das von vornherein als technomorph gedacht wird. Im Mittelpunkt dieses neuen Paradigmas steht das Axiom von der Konstruktivität der Medien, die nicht mehr als Darstellungsformen, sondern als genuine Weisen der Welterzeugung verstanden werden. (Assmann 2004: 7f.)

Die Medienbestimmtheit der Kultur nimmt Speicherungstechniken und Kommunikationsformen sowie auch das Übersetzen als Vermittlungsform in den Blick. So kann „die Medienfrage mit der Frage nach dem kulturellen Gedächtnis verknüpft [werden], dessen Bedeutung ein zentraler Aspekt der Selbstthematizierung von Gesellschaften ist“ (Assmann 2004: 11). Und Steiners „Versuch, die verschiedenen Gebiete der Rhetorik, der Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft, der Linguistik und der Sprachphilosophie miteinander zu verknüpfen und in ihrer wechselseitigen Beeinflussung zu beleuchten“ (Steiner 1975/2014: I) erscheint auf einmal nicht mehr ganz so abwegig wie zur Entstehungszeit des Buches vor einem halben Jahrhundert. (Leider hat er das nicht eingelöst.)

Es ist klar, welche Verantwortung Übersetzer in ihrer Arbeit haben und welche Rolle hier der kulturspezifischen Phänomenologie als der Frage nach der subjektiven Wahrnehmung zukommt.

Von Übersetzern wird erwartet, dass sie den Inhalt des Ausgangstextes möglichst präzise vermitteln und dass dies weder von linguistischen Zwängen verdunkelt noch subjektiv ideologisch bearbeitet wird. Nach Assmann (2004: 21) haben „die Kulturwissenschaften Verantwortung für ästhetische Erfahrung, für einen sprachlichen Weltzugang, für historisches Gedächtnis, für kulturelle Besonderheit zwischen Politik und Konflikt“ (Assmann 2004: 21). Übersetzen ist dann tatsächlich eine „transkulturelle Kommunikation“. Eine übersetzende Person wird versuchen, den vorgelegten Text „zu verstehen“, herauszufinden „was er sagt“. So kann auch die genannte Formulierung Jakobsons gedeutet werden: „interpretation of verbal signs“, die Deutung von Zeichen. Die Interpretation als Sinnsuche ist eine kognitive Leistung von Menschen, und übersetzen werden sie dann nur das, was sie verstanden haben.

Das Unbehagen an der linguistischen Bedeutungsäquivalenz wird nun von manchen mit einem „Anspruch auf Wirkungsäquivalenz“ (Kopetzki 2015: 75) zu kompensieren versucht. Aber diese Forderung bleibt weiterhin der linguistischen Vorstellung verhaftet, dass die Texte, auch als literarische Kunstwerke in ihrer Kultur, ein eigenständiges Objekt mit einer Wirkung seien, und die müsse in der Übersetzung äquivalent realisiert sein. Allerdings wissen wir als heutige Leser nicht mehr, welche Wirkung etwa ältere Texte, um die es beispielsweise in der mittelhochdeutschen Germanistik geht, damals gehabt haben. Und das gilt im Übrigen für alle, auch moderne literarische, fremdkulturelle Texte: Die sog. „Wirkung“ kann nur von den Lesern selbst bestimmt werden.

Die Rezeption wird grundsätzlich als Performanz gesehen. Nicht die Texte haben bestimmte Qualitäten, sind schwierig oder unverständlich, sondern deren Leser tragen ein bestimmtes Vorwissen an sie heran. Entscheidend ist damit die Person des Verstehenden und Übersetzers. Der dem Rezipienten sinnfällig werdende Stil eines Textes kann je nach Lesergruppe prinzipiell verschieden sein. Dies entspricht auch der rezeptionsästhetischen Theorie Wolfgang Iser, der die Interaktion zwischen Leser und Text als Erschaffung einer Situation beschreibt (vgl. Iser 1976: 111). Die Interpretation darf aber nicht in die individuelle Beliebigkeit entlassen

werden, und die Rezeptionsästhetik diskutiert schon früh die Gefahr, „daß die Wirkungen des Textes auf den Leser mit dem Text selbst verwechselt werden“ (Brenner 1998: 114).

7 Das Übersetzungshermeneutische Paradigma

Die bisherige Diskussion hat gezeigt, dass weder ein unreflektierter solipsistischer Zugriff auf einen vermeintlichen Textsinn noch das Klammern an linguistische Strukturen das Verstehen als Vorbereitung auf das Übersetzen befördern. Die Hermeneutik ist nämlich eine moderne Sprachphilosophie, die nach den Bedingungen des Verstehens durch Individuen fragt. Es geht nicht um die Frage ‚was bedeutet der Text?‘ – das wäre Interpretation, noch darum zu erläutern ‚was ich verstanden habe‘ – das wäre Exegese, noch um ein Lesen ‚für Rezipienten‘ – das wäre Rezension, sondern darum, ob Verstehen einer Textaussage überhaupt möglich ist und welche Voraussetzungen dafür nötig sind. Das Augenmerk wird auf die holistische Botschaft als besprochene Mitteilung gerichtet, die hinter dem Text liegt: ‚was sagt der Text?‘

Zentral ist die Frage, wie man denn mit einem Text umgehen könne, um zu einem angemessenen Verständnis zu gelangen. Hier ist an Friedrich Schleiermacher (1838/1977) zu erinnern, der Verstehen und Interpretation selbst problematisiert hat (vgl. Stolze 2015b: 133). Verstehen kann man nicht erzwingen oder methodisch herbeiführen. Man kann sich höchstens interpretatorisch auf die Suche begeben. Und diese Interpretation betrachtet den Text holistisch als Ganzes, und nicht nur einzelne Wörter oder Grammatikformen. Wichtige Konzepte der Übersetzungshermeneutik sind: die kritische *Subjektivität*, da ein Übersetzer, aber auch jeder Wissenschaftler als Person immer als Individuum handelt; die *Historizität*, da Individuen stets kulturell eingebunden sind und sich weiter entwickeln; die *Phänomenologie*, indem schriftlich fixierte Texte vor einem eigenen kulturellen Hintergrund wahrgenommen werden, was deren Verständnis beeinflusst; der *Prozesscharakter* als typisch fürs Übersetzen, weil jede Translation ein „hermeneutischer Entwurf“ ist (Paepcke 1978: 86), der vorläufig bleibt und ver-

alten kann; schließlich ist die *holistische Natur* in jedem Textzugriff wichtig. Schon Flacius hatte ja betont, dass Einzelelemente in einem Text ihre Bedeutung nur in Bezug auf den Gesamtsinn gewinnen, weshalb der Sinn eines Textes mehr als die bloße Addition von Wörtern und Sätzen als ‚Zeichenketten‘ ist; all dies führt zur *Reflexion*, wenn wir eine verantwortliche Übersetzung in Loyalität zum Text anbieten wollen (vgl. Cercel et al. 2015: 25–28).

7.1 Wahrheit als Erschlossensein von Sinn

Die Kernfrage lautet, was mit ‚Verstehen‘ als kognitivem Prozess in einem Individuum gemeint ist. Indem ein neuer Gegenstand, zum Beispiel ein fremder Text auftritt, wird ein neuer Horizont des Wissens erschlossen. Dieser Gang der Horizonterweiterung in der Hermeneutik ist wesentlich ‚schöpferisch‘. Doch was heißt das eigentlich? Die Eröffnung eines neuen, potentiell im individuellen Vorwissen ermöglichten, aber dem intentionalen Bewusstsein bisher verborgenen Horizonts macht das Spiel der Wahrheit aus. „Diesem Wahrheitsereignis kann nun der Name des *schöpferischen Wahrheitsbegriffs* verliehen werden“ (Grondin 1994: 49). Wesentlich ist hier der Gedanke, dass der Sinn des Wortes vom Geschehen der Verkündigung nicht ablösbar ist, wie die Theologie schon immer betont hat:

Was das Wort als Mitteilung vermag, ist nicht entfernt begriffen, wenn wir dabei nur an Information denken, die unser Wissen vermehrt. Die Macht des Wortgeschehens besteht darin, dass es uns in unserer Existenz zu betreffen und zu verändern vermag, indem einer dem andern etwas von seiner eigenen Existenz, von seinem Wollen, [...] von seiner Freude und seinem Leiden, aber auch von seinem Haß, seiner Gemeinheit, seiner Bosheit mitteilt und eben so daran Anteil gibt. (Ebeling 1983: 76)

Dieses Ereignis des „Wortgeschehens“ ist in einem höchsten Sinne eine „Tätigkeit“, doch nicht des Menschen (etwa als „Sprechakt“ wie *segnen* oder *verfluchen*) oder als Textaggression *à la* Steiner, sondern des Seins, das sich offenbart. Das bedeutet: Wahrheit (nicht die Textform) zieht den vertrauensvoll Verstehenden in ihre Bewegung hinein. Das Wahrheitsgeschehen gewinnt dadurch einen in-

neren Gesprächscharakter, und Wahrheit stellt sich in der Begegnung mit dem Du her, das mich ‚angesprochen‘ hat. Sprache ist der Ort, wo sich Wahrheit ereignet. Die Schöpfung der hermeneutischen Wahrheit existiert dann als ‚Selbstdarstellung der Wahrheit‘ und Seinsereignis, welches den Menschen, der sich im sittlichen Vertrauen auf Offenheit einlässt, in sein Spiel einbezieht. Sie ist keine Kreation des Menschen. Heidegger (1953/51987: 8f.) spricht von der ‚Selbstentbergung des Seins‘ als Wahrheitsgeschehen, das nicht mit den Mitteln der Vernunft exakt zu ergründen ist, ja sich sogar vor jedem erklärenden Verstehen ins Bewusstsein drängt. Wir gewinnen Anteil an der Wahrheit. Wir bestimmen nicht die Wahrheit, sondern werden von ihr bestimmt; wir bringen nicht das Wahrheitsgeschehen hervor, sondern wohnen seinem Entstehungsprozess in uns bei.

Die Wahrheit drängt sich selbst auf, und jenes Überwältigtwerden, das Gezogenwerden an die Wahrheit heran, was das Ereignis des Verstehens ausmacht, wird von der Hermeneutik unter der Kategorie des *Spiels* aufgefasst (vgl. Gadamer 1960/51986: 101ff). Die ‚Sache‘ des Textes, die es zu verstehen gilt, erweist sich nur in der Sprache, aber es ist fast ein ‚Tun der Sache selbst‘ (ebd.: 450), die zur Sprache kommt, den Verstehenden ergreift, der sich nicht dagegen wehren kann. ‚Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen‘ (ebd.: 465). Diese schwebende Vermittlung zwischen *actio* und *passio* ist für das hermeneutische Wahrheitsverständnis maßgebend. Wichtig ist dabei eine persönliche Haltung der Offenheit. Der Versuch, die so erfahrene Wahrheit als Mitteilung dann auszuformulieren, mithin ‚dingfest zu machen‘, bleibt notwendig vorläufig, sie entgleitet ständig. Vielleicht ist diese Vorstellung mit ein Grund dafür, dass hermeneutisches Sprechen oft unklar wirkt, tentativ tastend bleibt, beweglich das Gemeinte ohne irgendwelche Ersetzungsregeln umkreisend, immer wieder das Gleiche mit anderen Worten zu sagen trachtend. Aber genau das ist die Aufgabe des Übersetzers. Wegen dessen großer Verantwortung muss das Verständnis besonders kritisch reflektiert werden. Verstandener Sinn wird nicht ‚erzielt‘ oder

‚herbeigeführt‘, nicht ‚ergriffen‘ oder ‚einverleibt‘, er wird erfahren, oder eben oft auch nicht.

Eine „hermeneutische Methode“ (Koller 1992: 209), Steiner (1975/2014: XI) nannte es „Verfahren“ und „Prozess“, ist also keine aktiv und subjektiv betriebene Strategie der Textverarbeitung. Es ist keine „Methode“ im Sinne eines „auf einem Regelsystem aufbauenden Verfahrens zur Erzielung von Erkenntnis“ (Duden 2001), sondern es ist eine wissensbasierte selbstkritische *Haltung* gegenüber einem Text in Offenheit, eine reflektierte Haltung im Rahmen des Verstehens. Das Verstandene ist stets zu hinterfragen. Den Terminus „Verstehensprozess“ erörtert ausführlich Bernd Stefanink (2021).

7.2 Der hermeneutische Zirkel

Verstehen geschieht mental als eine Semiose, als intuitive Sinnbildung aufgrund des Inputs von Zeichen, die kognitiv auf der Folie vorhandenen (oder zu erlernenden) Wissens verarbeitet werden. Hier sitzt die Verbindung zwischen Hermeneutik und Kognitionswissenschaft. Verstehen entfaltet sich als eine mentale Sinnerschließung, indem der Inhalt von den Sprachzeichen losgelöst wird (die damit unverändert zurückbleiben und in einer neuen Lektüre wieder neu verstanden werden). Dies geht zurück auf Schleiermacher (1838/1977: 76), der das Lesen und Verstehen als einen umgekehrten Akt des Redens definiert hatte, als ein Angesprochenwerden vom Text. Wir können zusammenfassen, was die alltägliche Erfahrung von ‚Verstehen‘ ist (vgl. Stolze 2015a: 152):

- Linguistisch gesprochen: die Zeichen verweisen auf eine dahinterliegende Welt (Erkenntnis durch Analyse).
- Hermeneutisch gesprochen: Die Welt spiegelt sich in den Zeichen und wird wiedererkannt (Erkenntnis unter Phänomenologie).
- Kognitiv gesprochen: Der Input der Zeichen bewirkt im Gehirn eine Aktivierung der Wissensspeicher (Erkenntnis als Verarbeitungsprozess).

Das Bewusstsein des Translators steht damit nicht „zwischen“ Ausgangs- und Zieltext, oder „zwischen den Sprachen“ (Steiner 1975/2014: 433), ist nicht „navigating on a sea of words between languages and cultures“ (Bassnett 2000: 106), sondern beide Texte sind in seinem Bewusstsein ‚vereinigt‘, so wie im hermeneutischen Dialog in der Horizontverschmelzung „die Wahrheit beiden gemeinsam gehört“ (Gadamer 1960/⁵1986: 289; vgl. ebd.: 463). Dialog ist gemeinsames Denken, ein Sich-Einlassen auf einen fremden Text, ein Anteilgewinnen an einer gemeinsamen Wahrheit.

Die Hermeneutik besagt, dass wir alle Phänomene „im Lichte“ dessen verstehen, was wir bereits wissen, auf der Grundlage von gegebenem Wissen, sogar einer Ideologie (Gadamer 1960/⁵1986: 269). Ohne angemessenes Vorwissen gibt es kein gutes Verständnis. Dies ist der sogenannte ‚hermeneutische Zirkel‘, der Personen mit Inhalten verbindet. Jedes Verstehen, der Umgang mit der Welt, ist individuell; phänomenologisch wirken sich Fachwissen und kulturelle Prägung aus. Es gilt, „der eigenen Voreingenommenheit innewezusein, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen“ (Gadamer 1960/⁵1986: 253). Dies ist dann freilich keine Reduktion auf Bekanntes, sondern es ist vielmehr eine potenzierende Erweiterung des schon Gewussten, an das man anschließen kann: Man lernt etwas dazu.

Nachvollziehbar ist dies ganz real bei der späteren Lektüre eines Textes, wo man plötzlich etwas versteht, was vorher unklar war. Man hat zwischenzeitlich etwas gelernt, oder umgekehrt der Text bietet unverhofft eine Information, die das vorhandene Wissen potenziert. Die zunächst schematische Sinnerwartung wird präzisiert. Interessant ist auch der Verlust der rezeptiven Unbefangenheit beim wiederholten Umgang mit demselben Text, weil eben Erfahrung im Lesen immer einen Lernprozess darstellt. Und so sind viele Texte ‚selbsterklärend‘, indem sie gegen Ende hin immer redundanter werden.

Es war insbesondere Edmund Husserl (1950), der darauf hingewiesen hat, dass die phänomenologische Bedeutung in jedem Verstehensakt zu bedenken ist. (Er wird bei Steiner nicht, auch

nicht in seiner Auswahlbibliographie erwähnt.) Der Sinn eines Textes ergibt sich erst vor dem Hintergrund des Kontexts, der hermeneutisch relevant ist und den man also kennen muss. Dieser Zirkel, in den Menschen kognitiv eingeschlossen sind, wird ständig durch Lernen und Erfahrung erweitert. Hier ist es wichtig, perspektivisch zwischen dem Wissen der Menschheit, von Kulturgemeinschaften, von Forschungsgruppen usw. und dem Wissen einer Einzelperson zu unterscheiden. Während das erstgenannte rasant wächst und durchaus medial gespeichert werden kann (Archive, Internet), ist das letztgenannte eine eminent subjektive Angelegenheit als Ausschnitt aus der je eigenen Welt. Vor deren Hintergrund setzen wir uns mit Anderen auseinander.

Dies wird gelegentlich mit dem ‚Zirkel des Verstehens‘ nach Schleiermacher verwechselt, welcher die denkerische Bewegung vom Ganzen eines Textes und wieder zurück zum einzelnen Ausdruck bezeichnet. In einer Art ‚Meditation‘ oder Einfühlung kann zunächst das Individuelle, der „Keimentschluß des Autors“ (Schleiermacher 1838/1977: 189) begriffen werden, was dann ergänzt werden soll durch die Analyse von Textstellen und den kritischen Vergleich des Textes mit anderen, der vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet.

7.3 Die Suche nach Worten

Aktiv ist dabei auch die Bewegung in einer ‚hermeneutischen Spirale‘ als der geistigen Suche nach angemessenen Formulierungen in der Zielsprache für den mental präsenten Gedanken. Hier wird besonders deutlich, dass es sich um eine verstehende Haltung und nicht um eine punktuelle ‚Sinnentnahme‘ handelt. Der Prozess der allmählichen Herausbildung einer stimmigen zielsprachlichen Form aus der kognitiven Repräsentation des Verstandenen kann als ‚Autopoiese‘ bezeichnet werden (ausführlich dazu Stolze 2015a: 201f.), die Sprachformen stellen sich im inneren Gespräch intuitiv von selbst ein und werden dann reflektiert und korrigiert. Stimmig ist eine Formulierung dann, wenn sie dem auszusagenden Gedanken genau entspricht, was oftmals nicht auf Anhieb gelingt.

Die Kreativität beim Schreiben wird dabei vielleicht durch ein holistisches Herangehen an die Textmitteilung befördert, und eher nicht durch eine formal ausgerichtete Mimesis im Sinne Steiners.

Ein zunächst am Text entlang entwickelter Übersetzungsentwurf muss dann vom Ganzen her holistisch überarbeitet werden, was zu vielen punktuellen Verbesserungen an einzelnen Stellen führt. Dazu gehört die kritische Selbstreflexion, wozu ja schon Schleiermacher (1838/1977) aufgerufen hat: „Hermeneutik *und* Kritik“. (Auch dieser Titel ist bei Steiner nicht erwähnt.) Diese Fragestellung steht auch bei Gadamer (1960/⁵1986) im Hintergrund: „Wahrheit *und* Methode“. Ein solches reflektiertes, wissensbasiertes Vorgehen in gleichzeitiger vorurteilsfreier Offenheit für das Fremde geht weit über die von George Steiner entworfene aggressive, unreflektierte, solipsistische ‚Sinnentnahme‘ hinaus. Dieser schwärmt von einem Übersetzer, der „befreiend und verantwortungslos zugleich einen Ausweg weist“ (Steiner 1975/2014: 434).

8 Eine hermeneutische Haltung beim Übersetzen

Das Übersetzen ist eine dynamische Aufgabenstellung für den Translator. Sie ist bei jedem Text neu und nicht aus der Beschreibung älterer Übersetzungen als Prozess zu deduzieren. Wie sollte man also mit einem Übersetzungstext umgehen? Verstehen hat immer etwas mit Orientierung in der Welt zu tun. Der Translator ist sich seiner Verpflichtung zur Präzision bewusst und benötigt ‚Orientierungsfelder‘, anhand derer er oder sie sich in der Rezeptionsphase (Verstehen) und in der Produktionsphase (Schreiben) der Übersetzung zurechtfinden kann. Dabei betrachten wir Texte holistisch sowohl in ihrer Einbettung als auch hinsichtlich ihrer Sprachstruktur. Entsprechende Orientierungsfelder fürs Verstehen wurden benannt: Kultur, Diskursfeld, Begrifflichkeit und Aussagemodus (Stolze 2015a: 167). Die Übersetzerin wird also fragen: aus welcher Kultur oder welchem Fachbereich stammt der zu übersetzende Text, in welches gesellschaftliche Diskursfeld (Milieu, Do-

mänenspezifik) gehört er, welche wichtigen Schlüsselbegriffe / Termini und Wortfelder fallen auf, wie ist der Stil, wer redet? Dabei betrachtet sie den Text nicht analytisch satzorientiert, sondern vertikal holistisch. (Das Übersetzen als dynamische Aufgabenstellung konnte Steiner gar nicht sehen, da er nur vorhandene klassische Übersetzungen untersucht hat.)

Die Wiedergabe der verstandenen Botschaft erfolgt dann nach rhetorischen Regeln und unter Beachtung der intendierten Leser, was die anvisierte Textfunktion im Zielbereich sichern soll. Orientierungsfelder fürs Formulieren sind Kohärenz, Medialität, Stilistik, Textfunktion, Inhaltsspezifik (Stolze 2015a: 256). Es soll ja ein kohärenter, in sich verständlicher Text in der Zielsprache mit homogenen Wortfeldern entstehen, der dem Medium auch angemessen ist. Die Stilistik reflektiert rhetorisch die angemessene Ausdrucksweise, welche der gewünschten Textfunktion entsprechen soll. Der Blick auf die Inhaltsspezifik hilft fremde kulturelle Aussagen zu erklären oder fachlich unpassende Behauptungen auszumerzen. Fachliche Sprachkenntnisse und Kulturwissen sind unverzichtbar. Verantwortliche Aufmerksamkeit ist dabei ein wichtiges Element der mentalen Sinnbildung aufgrund des Interesses an der besprochenen Sache.

Kreativität beim Übersetzen ist dann aktives Formulieren des Inhalts und heißt nicht einfach Abweichen vom wörtlichen Transfer. Kreativität basiert auf dem sachbezogenen Interesse – das gilt im Fachlichen genauso wie im Literarischen. Ob dies dann „wörtlich“ übersetzt ist oder nicht, ist unwichtig. Es geht um inhaltliche Präzision und sprachliche Angemessenheit: Bei literarischen Texten soll die Stilebene stimmen, bei fachlichen Texten entfaltet sich der Denkstil in bestimmten funktionalstilistischen Formulierungen. Kreativität im Sprachlichen heißt also, die Fülle der Sprache zu kennen, im eigenen Sprachvertrauen schöpferisch mit der Sprache umgehen zu können, mit *Sprachgefühl* die Worte zu finden, die dem nahe kommen, was man sagen möchte (vgl. Stolze 2017: 273 zum „Sprachgefühl als Basis der Kreativität“).

Natürlich ist da Subjektivität in jedem Verstehen, aber beim Übersetzen als Vermittlung muss es eine reflektierte Subjektivität

in Verantwortung sein. Steiner redet viel von den Dichtern und wie diese schrieben, aber nicht darüber, wie dies zu übersetzen wäre. Es ist immer zu bedenken, ob überhaupt genügend relevantes Vorwissen zur Sache und Kultur des Textes da ist und mit welchen rhetorischen Mitteln die Botschaft für die anvisierten Empfänger zu formulieren ist.

9 Wachstum des Textes

Der Gedanke, dass Texte durch neue Übersetzungen „wachsen“, weil ihnen eine neue Leserschaft zugeführt wird, aber auch weil sie in neuer Deutung vorgestellt wurden, das ist die Idee bei George Steiner (1975/2014: 222), der besonders auf die kreative Schöpfung in der Sprache abhebt. Dort heißt es: „Der Originaltext gewinnt durch verschiedene Verhältnisse und Abstände zwischen ihm und seinen Übersetzungen“. Das ist richtig, doch darum geht es gar nicht bei der hermeneutischen Übersetzungskompetenz basierend auf Verstehen. Der Perspektivwechsel von der Sicht des Translators auf seine Aufgabe oder aber dem Objekt Text als Forschungsgegenstand wird oft nicht genug deutlich gemacht. So wird von Steiner deskriptiv auf die Wirkungen verwiesen, die Texte und verschiedene Übersetzungen zu unterschiedlichen Zeiten natürlich gehabt haben und noch haben. Doch wenn man jetzt den ‚Originaltext‘ verobjektiviert und dessen Gewinn oder Verlust bestimmen möchte, ist es wieder nur eine subjektive Interpretation.

Man kann diesen Unterschied zwischen Übersetzung und Interpretation am Beispiel der unterschiedlichen Bibelübersetzungen veranschaulichen. Anhand ausgewählter Passagen aus verschiedenen deutschen Bibelübersetzungen wird deutlich, dass die Perspektive – beispielsweise die katholische oder die protestantische Grundeinstellung – eine entscheidende Rolle in der Wortwahl bei der Übersetzung der Heiligen Schrift ins Deutsche spielt. Es zeigt sich auch, dass ein und dieselbe Textstelle in der dogmatischen Bibelexegese und in einer ‚interessierten‘, etwa in einer feministischen Interpretation, anders aussehen wird. (Der Inhalt der Bibel im Großen und Ganzen verändert sich allerdings nicht.) Hier gilt noch die

ältere Vorstellung, dass ‚Hermeneutiken‘ eben der subjektive Denkhintergrund als Grundeinstellung sind, vor welchem man an einen Text herangeht. Die neuere Bibelübersetzung ist allerdings an mehr Neutralität und Präzision interessiert, wie gezeigt werden konnte (Stolze 2009: 127). Eine Bibelübersetzung soll ja für viele Menschen verwendbar sein.

Hans J. Vermeer sieht die individuellen Abweichungen als unausweichlich an und meint, „dass es eine nicht abgeschlossene Zahl von Translationen gibt (geben sollte), aus denen sich jeder Rezipient die ihm am meisten zusagende aussuchen könnte“ (Vermeer 2003: 256). Das geschieht tatsächlich so in der Praxis. Die Idee scheint aber zu sein, dass mehrere Übersetzer ‚mehr Wahrheit‘ in Bezug auf den Text produzieren würden. Genau in diesem Sinne begründen auch Berger/Nord (2000: 216) ihre funktionalistische Forderung nach beständig neuen Bibelübersetzungen für unterschiedliche Adressaten, denn man würde durch einen vorurteilsfreien Vergleich verschiedener Versionen mehr über den Ausgangstext erfahren. Es kann aber doch nicht sein, dass ich zehnmals dasselbe so ähnlich als Übersetzung lesen muss, bevor ich mir eine genaue Vorstellung von der Mitteilung im Sinne von ‚mehr Wahrheit‘ bilden kann. Dann wird man eher das Original lesen wollen, und dann gewinnt man wieder nur eine ‚eigene Wahrheit‘ und kann die Übersetzung sein lassen, wie Steiner anmerkte. Der Vergleich verschiedener Übersetzungen kreierte tatsächlich eine tiefe Verunsicherung im Leser, der doch wissen möchte, was denn der Text ‚eigentlich sagt‘, um dann selbst darauf zu reagieren. Wir argumentieren hier aus der Sicht des hermeneutischen Translators in seinem verantwortungsbewussten Umgang mit Texten. Das ist einer, der die Texte möglichst gut verstehen möchte, also eine Auslegung anstrebt, auf die man sich verlassen kann. Dann kann er quasi als Koautor auch dahinterstehen. Eine virtuelle ‚Objektivität‘ wird nicht aufgrund verschiedener Beiträge erlangt, sondern eher durch flexibles Denken des einen Beobachters, der phänomenologisch seine eigene Sichtweise zu wechseln versucht und kritisch reflektiert. Auch in einer Gruppendiskussion wäre dies möglich.

Dies wurde eindrucksvoll in der Geschichte von Pierre Menard dargelegt, der nach der „Identität als Utopie des Übersetzens“ suchte. „Laut Benjamin dienen das Original wie auch die unendliche Zahl an möglichen Übersetzungen der Annäherung an den nie erreichbaren absoluten Text. Dabei berühre eine Übersetzung das Original jeweils nur wie eine Tangente den Kreis“ (Gerling 2015: 344). Insofern ist es zutreffend, was George Steiner mit Bezug auf die Geschichte von Pierre Menard sagt: „Wenn erst einmal Zeit vergangen ist, ist auch das Faksimile illusorisch“ (Steiner 1975/2014: 341). Doch das gilt eben auch für das Original. Es wird immer so getan, als ob der Sinn eines Originals unveränderlich felsenfest dastünde. Dabei entfaltet er sich immer wieder neu in jeder einzelnen Lektüre. Aber diese kann beim Übersetzen nicht naiv als selbstverständlich ausgegeben werden, sondern ist stets kritisch zu überprüfen.

Entscheidend ist hier die wissenschaftliche Perspektive. Die Rede von einem textuellen „Wachstum“ in endlosen Neuinterpretationen, wozu sogar ein „inflationärer hermeneutischer Prozeß“ gehöre (Steiner 1975/2014: 317), oder einer „Multiperspektivität von Werken, die mit jeder neuen Lektüre wachsen“ (vgl. Iser 1976), betrachtet das Werk als ein Objekt mit Wirkungen im Akt des Lesens. Leerstellen werden wohl von den Lesern gefüllt, aber nicht bei allen identisch. So erscheint ein Text ontologisch zwar als ein multiperspektivischer Gegenstand, der verschiedene Reaktionen in Lesern hervorlocken kann, und so beinhaltet jeder sprachliche Gegenstand durchaus das Potential des Wachstums: ein Text ist nicht auf die Autorintention begrenzt und kann in vielen Lektüren neu verstanden werden (Stanley 2005: 359 spricht von „Zuwachs an Sein“). Aber dieser Zuwachs ist nur virtuell, denn der Translator versucht eine aktuelle, bestmögliche Deutung zu präsentieren, ja er kann gar nicht anders. Seine Aufgabe ist es zu vermitteln, ‚was der Text sagt‘, auch wenn dies immer ein Entwurf bleibt und niemals absolut möglich ist.

Formale Textveränderungen geschehen meist unwillkürlich, auch wegen einzelsprachlicher Zwänge. Bewusste Veränderungen sind dagegen begründbar: entweder anhand kultureller Unterschie-

de (welche Erklärungen verlangen), funktionaler Erfordernisse bestimmter Textsorten (mit anderen Textbausteinen) oder ideologischer Überzeugungen des Translators (etwa politischer oder emanzipatorischer Natur) (vgl. Tymoczko 2006). Für das translatorische Lesen ergibt sich immer nur *eine* (prozesshaft vorläufige) Auslegung, die dann formuliert wird. Dass dabei, wie es in der Literaturwissenschaft gefordert wird (vgl. Cercel 2013: 231), auch andere frühere Übersetzungen zu berücksichtigen sind, widerspricht dem nicht. Vielmehr wird der Translator, wenn er endlich nach Zuhilfenahme aller möglicher Mittel eine Auslegung erarbeitet hat, diese in Empathie mit der Textbotschaft als Übersetzung neu präsentieren. Die Betrachtung verschiedener Übersetzungen kann also höchstens als Arbeitsaufgabe vom Translator verlangt werden, nicht aber vom Leser, den eine originale Mitteilung interessiert.

Steiners Beitrag ist somit kein Beispiel hermeneutischen Übersetzens, eher eine recht selbstgewisse subjektive Ansammlung literarischer Lesefrüchte, aber er regt zu der Überlegung an, dass ein Fortschreiten vom Solipsismus einer primären übersetzerischen Reaktion hin zur Reflexion des Ergebnisses unverzichtbar ist.

10 Quellenverzeichnis

- ALBRECHT, Jörn (1998): *Literarische Übersetzung, Geschichte – Theorie – Kulturelle Wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ASSMANN, Aleida (2004): „Die Unverzichtbarkeit der Kulturwissenschaften“. In: *Hildesheimer Universitätsreden, Neue Folge* Heft 2, Hrsg. Der Präsident. Hildesheim: Universitätsverlag. S. 3–27.
- AUGUSTINUS, Aurelius / PERL, Carl Johann / SIMON, Paul (1979): *Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache*. Bd. 2: Bücher XV–XXII. Paderborn: Schöningh.
- BASNETT, Susan (2000): „Authenticity, Travel and Translation“. In: KADRIČ, Mira / KAINDL, Klaus / PÖCHHACKER, Franz [Hrsg.] (2000): *Translationswissenschaft. Festschrift für Mary Snell-Hornby zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Stauffenburg. S. 105–114.
- BERGER, Klaus / NORD, Christiane (2000): „Verstandene Fremdheit. Ein neuer Skopos für alte Texte“. In: KADRIČ, Mira / KAINDL, Klaus / PÖCHHACKER, Franz [Hrsg.] (2000): *Translationswissenschaft. Festschrift für Mary Snell-Hornby zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Stauffenburg. S. 213–225.

- BRENNER, Peter J. (1998): *Das Problem der Interpretation. Eine Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft*. Tübingen: Niemeyer.
- CARBONELL, Ovidi i Cortès (2002): *Übersetzen ins Andere. Der Diskurs über das Andere und seine Übersetzung. Exotismus, Ideologie und neue Kanones in der englisch-sprachigen Literatur*. Aus dem Spanischen von Christine Gawlas. Tübingen: Stauffenburg.
- CERCEL, Larisa (2011): „Das Verhältnis von Eigenem und Fremdem in der hermeneutischen Übersetzungstheorie Friedrich Schleiermachers“. In: KORTLÄNDER, Bernd / SINGH, Sikander [Hrsg.] (2011): *Das Fremde im Eigensten. Die Funktion von Übersetzungen im Prozess der deutschen Nationenbildung*. Tübingen: Narr. S. 95–112.
- dies. (2013): *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- CERCEL, Larisa / STOLZE, Radegundis / STANLEY, John (2015): „Hermeneutics as a Research Paradigm“. In: STOLZE, Radegundis / STANLEY, John / CERCEL, Larisa [Hrsg.]: *Translational Hermeneutics. The First Symposium*. Bucharest: ZETA. S. 17–40.
- COSERIU, Eugenio (1981): „Falsche und richtige Fragestellungen in der Übersetzungstheorie“. In: WILSS, Wolfram [Hrsg.]: *Übersetzungswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 27–47.
- DUDEN – (2001) *Deutsches Universalwörterbuch*. 4. neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim: Dudenverlag.
- EBELING, Gerhard (1983): „Wort Gottes und Sprache“. In: KAEMPFERT, Manfred [Hrsg.]: *Probleme der religiösen Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 72–81.
- GADAMER, Hans-Georg (1960/51986): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- GERLING, Elisabeth (2015): „Übersetzung und moderne Hermeneutik bei Valéry Larbaud“. In: STOLZE, Radegundis / STANLEY, John / CERCEL, Larisa [Hrsg.]: *Translational Hermeneutics. The First Symposium*. Bucharest: ZETA. S. 341–358.
- GRONDIN, Jean (1994): *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HEIDEGGER, Martin (1953/51987): *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- HOUSE, Juliane (1997): *Translation Quality Assessment. A Model Revisited*. Tübingen: Narr.
- dies. (2018): *Translation. The Basics*. London / New York: Routledge.
- HUSSERL, Edmund (1950/1986): *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Mit einer Einführung in Husserls Phänomenologie, hrsg. v. Klaus Held. Stuttgart: Reclam.

Die hermeneutische Haltung der Übersetzer

- ISER, Wolfgang (1976): *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München: Fink.
- JAKOBSON, Roman (1959): „On Linguistic Aspects of Translation“. In: BROWER, Reuben A. [ed.]: *On Translation*. Cambridge, MA: Cambridge University Press. S. 232–239.
- ders. (1981): „Linguistische Aspekte der Übersetzung“. Übersetzt von Karl-Heinz Freigang. In: WILSS, Wolfram [Hrsg.]: *Übersetzungswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 189–198.
- KADE, Otto (1968/1981): „Kommunikationswissenschaftliche Probleme der Translation“. In: WILSS, Wolfram [Hrsg.]: *Übersetzungswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 199–218.
- KHARMANDAR, Mohammad Ali (2018): „A Hermeneutic Critique on George Steiner’s Hermeneutic Motion in Translation“. In: *Crossroads. A Journal of English Studies* 20/1. S. 83–98. DOI: <10.15290/cr.2018.20.1.05> (23.07.2020).
- KOLLER, Werner (1992): *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg / Wiesbaden: Quelle & Meyer.
- KOPETZKI, Annette (2015): „Praxis und Theorie des literarischen Übersetzens. Neue Perspektiven“. In: BUSCHMANN, Albrecht [Hrsg.]: *Gutes Übersetzen. Neue Perspektiven für Theorie und Praxis des Literaturübersetzens*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter. S. 69–84.
- LEFEVERE, André (1992): *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London / New York: Routledge.
- MOUNIN, George (1955): *Les belles infidèles*. Paris: Cahiers du Sud.
- PAEPCKE, Fritz (1978): „Übersetzen als hermeneutischer Entwurf“. In: Ders. (1986): *Im Übersetzen leben. Übersetzen und Textvergleich*. Hrsg. v. Klaus Berger und Hans-Michael Speier. Tübingen: Narr. S. 86–101.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1838/1977): *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Hrsg. von Manfred Frank. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SIEVER, Holger (2015): *Übersetzungswissenschaft. Eine Einführung*. Tübingen: Narr.
- STANLEY, John W. (2005): *Die gebrochene Tradition. Zur Genese der philosophischen Hermeneutik Hans Georg Gadammers*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- STEFANINK, Bernd (2020): „Überlegungen zur hermeneutischen Terminologie und zur Aufgabe des Übersetzers vor dem Hintergrund der Performanz“. In: AGNETTA, Marco / CERCEL, Larisa [Hrsg.]: *Text Performances and Cultural Transfer / Textperformances und Kulturtransfer*. Bukarest: Zeta Books. S. 127–151.
- STEINER, George (1975/1992): *After Babel. Aspects of Language and Translation*. London: Oxford University Press.
- ders. (1975/2014): *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*. Übers. v. Monika Plessner u. Henriette Beese (2. Aufl.: 2020). Berlin: Suhrkamp.

- STOLZE, Radegundis (2009): „Die Sprachform nachreformatorischer Bibelübersetzungen“. In: GERBER, Uwe / HOBERG, Rudolf [Hrsg.]: *Sprache und Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 117–164.
- dies. (2015a): *Hermeneutische Übersetzungskompetenz. Grundlagen und Didaktik*. Berlin: Frank & Timme.
- dies. (2015b): „Die Wurzeln der hermeneutischen Übersetzungswissenschaft bei Schleiermacher“. In: CERCEL, Larisa / ȘERBAN, Adriana [Hrsg.]: *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter. S. 129–151.
- dies. (2017): „Quellen der Kreativität beim Übersetzen“. In: CERCEL, Larisa / AGNETTA, Marco / AMIDO LOZANO, María Teresa [Hrsg.]: *Kreativität und Hermeneutik in der Translation*. Tübingen: Narr Francke Attempto. S. 267–285.
- TOURY, Gideon (1995): *Descriptive Translation Studies and beyond*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- TYMOCZKO, Maria (2006): *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Manchester: St. Jerome.
- VENUTI, Lawrence (1995): *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London / New York: Routledge.
- VERMEER, Hans J. (1986): „Übersetzen als kultureller Transfer“. In: SNELL-HORNBY, Mary [Hrsg.]: *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung*. Tübingen: Francke. S. 30–53.
- ders. (1996): *Die Welt, in der wir übersetzen. Drei translologische Überlegungen zu Realität, Vergleich und Prozeß*. Heidelberg: Textkontext Verlag.
- ders. (2000): „Mit allen fünf Sinnen oder: Sinn und Leistung des Kulturbegriffs in der Translation“. In: KADRIČ, Mira / KAINDL, Klaus / PÖCHHACKER, Franz [Hrsg.] (2000): *Translatiowissenschaft. Festschrift für Mary Snell-Hornby zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Stauffenburg. S. 37–49.
- ders. (2003): „Versuch einer translologischen Theoriebasis“. In: NORD, Britta / SCHMITT, Peter A. [Hrsg.]: *Traducta Navis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Christiane Nord*. Tübingen: Stauffenburg. S. 241–258.
- WILSS, Wolfram (1989): „Was ist fertigkeitorientiertes Übersetzen?“ In: *Lebende Sprachen* 3. S. 105–113.
- ZIMA, Peter V. (1994/2016): *Die Dekonstruktion*. Tübingen: Francke.

George Steiner's Hermeneutic Motion and the Ontology, Ethics, and Epistemology of Translation

Douglas ROBINSON
Chinese University of Hong Kong, Shenzhen

Abstract: This chapter is organized around three phrases from Phil Goodwin's idealizing reading of George Steiner's hermeneutic motion: (1) "there is a certain violence involved," (2) "This imagery offended some readers," and (3) "this second stage of translation will always feel like a violation." In response to those remarks, my research questions are (Q1) What is the *ontology* of that "certain violence," and why did it "offend some readers"? (Q2) What is the *ethical* significance of Steiner's passage through violence in the hermeneutic motion? (Q3) What is the *epistemological* significance of "feeling" in the recognition that "this second stage of translation will always *feel* like a violation"? The trajectory of my argument, in other words, is from *ontologization* (Q1) through *ethical regimes* (Q2) to the *epistemology of feeling* (Q3).

Keywords: Hermeneutic motion, Ontology, Ethics, Epistemology, Feeling.

1 Introduction

George Steiner was, as Elizabeth Marie Young (1997: 240) notes, "one of the scholars who inaugurated the current interest in the ethics of translation," specifically through the "multi-step interpretive process that he calls 'the hermeneutic motion' and defines as

‘the act of elicitation and appropriative transfer of meaning?’” Famously, or perhaps infamously, literary translators through the ages have abased themselves before the brilliant source text, regarding themselves, in what I have called SIDOLT (the standard inferiorizing definition of literary translation, cf. Robinson 2017c: 98–99), as *by definition* inferior to the source author and so as *by default* incapable of rendering its beauties in the target language; but, Young adds, according to Steiner “this crippling sense of adoration for the source text is only half the story,” because there is also an invasive and aggressive violence to the translator’s hermeneutical act.

In his passionate defense of Steiner’s “four-fold hermeneutic” as a much-needed ethics of translation, by contrast, Phil Goodwin (2010) takes a cautious distance from this tendency to focus critically and narrowly on the violence of the second step, which in Goodwin’s words was of course for Steiner (1975/1998: 314) “an act of appropriative aggression, or penetration. Steiner uses the image first conjured by Jerome, of military conquest and ‘bringing home the meaning, captive’” (Goodwin 2010: 31). He continues:

It is penetrative because it is inevitably intrusive, and *there is a certain violence involved*. The idea is that the text must be completely “opened up” and laid bare. Steiner made heavy-handed use of images of rape here, talking of “the cognate acts of intellectual and erotic possession” (ibid. [314]). *This imagery offended some readers*; a more acceptable analogy might be the operating table. The patient is “opened up” and his or her inner workings are open to the translator’s gaze in a way that is quite unnatural but essential for the process of understanding. For example, a poem is dissected, and its syntax and imagery examined in detail, so that the translator receives not only the impression which a general reader would receive, but understands how that impression is achieved. We will recall from earlier in the argument that for Steiner a language is a skin—like the surgeon’s knife, *this second stage of translation will always feel like a violation*, and this is why it has to be an ethically-governed procedure. (Goodwin 2010: 31; emphasis added)

I have italicized the three phrases that I want to isolate here for investigation: “there is a certain violence involved,” “[t]his imagery offended some readers,” and “this second stage of translation will always feel like a violation.” Here are my research questions, which will also be my section headings, according to each branch of philosophy:

1. What is the *ontology* of that “certain violence,” and why did it “offend some readers”?
2. What is the *ethical* significance of Steiner's passage through violence in the hermeneutic motion?
3. What is the *epistemological* significance of “feeling” in the recognition that “this second stage of translation will always *feel* like a violation”?

Goodwin goes on to insist that “Steiner's frank recognition of the brutality of these processes [sc. second/aggression and third/assimilation] is one of his most important contributions. It is also the reason for the existence of the other two motions (the first and fourth). Without the first movement of ‘radical generosity’, and the final movement of ‘restitution’ translation would quite simply be robbery with violence” (Goodwin 2010: 34). In other words, for Goodwin the frank revelation of the translator's aggressive rape/conquest of the source culture is not what *makes* Steiner's hermeneutic motion ethical; it is what *necessitates* the compensatory shift in the fourth step to an ethics of restitution. And that compensatory necessity is mobilized through feeling: “This second stage of translation will always *feel* like a violation, and this is why it *has to be* an ethically-governed procedure” (ibid.: 31).

There is, however, a tension at the core of Goodwin's reading. On the one hand, the line “[w]ithout the first movement of ‘radical generosity’, and the final movement of ‘restitution’ translation would quite simply be robbery with violence” (ibid.) suggests that for Goodwin's Steiner (2/3) aggression and assimilation *are* “robbery with violence” and (1/4) trust and restitution *are* ethical restorations of a disrupted balance. The passage through aggression and assimilation, in other words, is like a translational Dark Night of the Soul, which, as in Figure 1, the ethical translator *frames* with restorative beneficence. The horizontal line across the middle of that diagram would obviously cordon off (2/3) “robbery with violence” from Steiner's salutary attention to (1/4) “ethical translation”; but also, at least implicitly, “*Ethical Translation*” across the top of the diagram might well serve as a definitive title for the entire process, both anticipatorily and retroactively thematizing 2 and 3 as

two darkish *stages* of ethical translation. They may not be ethical in themselves, but the trust-to-restitution frame redeems them.

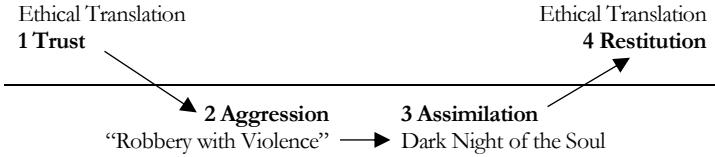


Fig. 1: A possible reading of Steiner’s hermeneutical motion, based on Goodwin (2010: 34)

On the other hand, Goodwin’s syntax points us in a rather different direction. The antecedent for “it” in “[t]his second stage of translation will always feel like a violation, and this is why *it* has to be an ethically-governed procedure,” after all, is not “translation” but “this second stage of translation.” Reading that “it” as referring to “translation”—the whole four-stage translational motion, with trust and restitution as its benevolent ethical frame, as in Figure 1—would tend to exclude, or at least marginalize, the violent second and third stages of Steiner’s model from translational ethics: it is precisely because of the violence in the middle stages that “*translation culminating in restitution* has to be an ethically-governed procedure.” Recognizing that “it” refers grammatically not to translation as a whole, however, but to the translator’s violent penetration into the source culture, and the conquest and capture of source-textual properties, leads us to the rather more disturbing conclusion that “*second-stage aggression* has to be an ethically-governed procedure.” How that might work is my second research question.

It’s also possible, of course, that Goodwin’s syntax there was simply careless, and that he did actually mean for the “ethically-governed procedure” to be the sunny passage from trust to restitution *and not* the dark passage through aggression (conquest, rape, abduction). If so, I am guilty of reading too much into an unfortunate slip.

Not surprisingly, perhaps, Goodwin also chides me for what he calls my “unsympathetic” (2010: 36) reading of Steiner’s herme-

neutic motion in Robinson (1998). Given my deep and complex veneration of Steiner's book, however—given the fact that, as I've hinted at least three times in print,¹ *After Babel* constituted nearly my entire primary education in Translation Studies—that word “unsympathetic” rankles a bit. As I see it, my reading of Steiner in Mona Baker's *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* is not at all unsympathetic, but rather is “critical,” in the sense not of an aggressive attack—a conquest or a rape, say—but of “critique.”

It seems to me to go without saying, in fact, that a scholar's intellectual veneration of any great thinker from whom s/he learns must invariably be critical. I certainly not only always disagree on key points with my great intellectual heroes—Peirce, Wittgenstein, Austin, Bakhtin, Burke, Steiner, Felman, Sedgwick, and so on—but consider such disagreement an importunate ethical expectation for all academic argumentation. There are always problems to identify and work around. Critiques of those problems are always—*must* always be—goads to rethinking and reframing, and do not imply the tiniest shred of disrespect or lack of “sympathy.”

I mention this because I will be thinking through Steiner's hermeneutical motion *critically* here again, and thus laying myself open once more to the charge of “unsympathetic” reading—and do want to go on record as valuing not only critique but full-bodied and thought-transformative engagement with that critique. By contrast with the approach that I favor, Goodwin's inclination to gloss over some of the obvious problems with Steiner's model by saying uneasily (but quickly) that he “made heavy-handed use of images of rape here,” and in so doing “offended some readers,” seems to me insufficiently attentive to the explosive range of Steiner's hermeneutical brilliance.

Another way of putting that: I do not believe that the hermeneutic motion of *my reading* of Steiner's hermeneutic motion should

1 Cf. Robinson (1991: 19): “I find *After Babel* a monumental achievement, the most impressive and comprehensive philosophical study of translation ever published,” and, for mentions that Goodwin could not have seen in 2010, Robinson (2015: 41) and Panda (2017: 94). For my first critical reading of Steiner, see further Robinson (1991: 18–21, 89–92, 294–295).

ideally culminate in “restitution,” the Edenic restoration of some imagined “balance.”² I aim instead toward what I take to be the ethical and epistemological supervalve of principled and thoughtful *transformation*. In the framework of Steiner’s hermeneutic motion specifically of translation, that might mean that a translation may bring something epistemically new into the world *without* the restitutive ethics of balance and harmony. For Goodwin, following Steiner, restitution seems to be the only acceptable ethics of translation, the only restorative movement that will justify the middle two steps of aggressive incursion and extraction and forcible assimilation. I offer instead the perhaps compromised Heraclitean epistemology of πάντα ῥεῖ/*panta rhei*/“everything flows.” Change is inevitable; there is no restitution that actually restores any kind of ideal balance. In the translation chain, celebrated in Robinson (2017c: 123) as the definitive literary act and genre, every new translational iteration brings change, and thus a salutary newness into the world.

Does that mean, then, in Steiner’s terms, that by forswearing the utopian ethics of restitution I am embracing and even celebrating the dystopian violence of aggressive incursion and extraction and forcible domestication? Are those the binary options between which I must choose? “In Steiner’s [third-stage incorporation] imagery,” as Goodwin (2010: 33) reports,

the warrior returns home having captured the beautiful slave girl. He now has to make a place for her in his own world, where she will be a blessing and also a problem. Is the captive going to be dressed in the manner of her new home, or left in her own costume? To what extent is she to be taught the customs of her new home?

Is that the only possible scenario left to me? And if so, is there a possible ethics of that scenario?

When Douglas Hofstadter published *Le Ton Beau de Marot*, back in 1998, he invited me to speak to his graduate seminar on

2 As Goodwin (2010: 34) summarizes this fourth step: “The first three steps have left the system ‘dangerously out of balance’ (ibid. [Steiner 1975/1998: 316])—the source language has in some sense been despoiled, and the target language has been unbalanced or infected. Balance needs to be restored somehow.”

translation at Indiana University; before my arrival he sent me a clever little English poem and asked me to translate it into any language I liked, and to be ready to write my translation on the board and talk about it. I translated it into Finnish—and was quite proud of my cleverness in managing the poem in translation. Was that poem a “beautiful slave girl”? Did I capture her in some foreign land that I was busy invading? If that is difficult to imagine, it is even harder to imagine my experience of translating the poem into Finnish as “returning home” with a captive slave girl. (I was born in Indiana, but into an English-speaking home. I didn’t hear the Finnish language, or know anything about it, until the summer before I turned 17.)

I realize, of course, that I’m pushing Steiner’s model—and especially Goodwin’s idealization of that model—to the breaking point. Translating into the L2, to paraphrase Jacques Derrida (1972/1988: 9) on *writing* in the phonocentric context of Austin’s spoken performative, “carries with it a force of breaking with its context, that is, the set of presences that organize the moment of its inscription.” The “presences” that organize Steiner’s reinscription of German Romantic translation theory are idealized translators into the L1—specifically, for Schleiermacher and the others, German translators of “foreign” texts into German as not only the “local” language but as a Romantically elevated *national* local language, the proleptic (future) language of *die deutsche Nation*, the German Nation. This assumption that “one” normatively translates from “the foreign language” to “the local language” continues to serve the theorizing of Steiner, Venuti, and other post-Romantic translation scholars as a stabilized and universalized context, like some transcendental Realm of Forms or Saussurean *langue*. I am, therefore, “breaking the rules” or “breaking frame” by seizing upon an experience of translating into “the foreign language,” namely Finnish—which I confess does not feel foreign to me (but neither does it feel native). Friedrich Schleiermacher (1813/2002: 88) infamously condemned that blurring of the felt line between foreignness and nativeness as „gegen Natur und Sitte“/“in defiance of nature and morality,” a „frevelhafte und magische Kunst“/“wicked

and magical art” by which a writer „ist ein Ueberläufer geworden von der Muttersprache, und hat sich einer andern ergeben“/“becomes a traitor to his native language by surrendering his verbal life to another” (Robinson 1997/2015: 236). By instantiating translation into the L2, I am deliberately disrupting the hegemonic *Umwelt* of German Romantic thought, and so, in Goodwin’s reading of Steiner, perversely transgressing the bounds of ethical translation.

The question before us, however, is: how does all that *work*? The trajectory of my icosic/ecotic argument in this chapter is from *ontologization* (Question 1) through *ethical regimes* (Question 2) to *the epistemology of feeling* (Question 3). I theorize icosis as a feeling-powered entelechy from normativized group opinion to ἐπιστήμη/*epistēmē* (knowledge) not *of* but *as* ontology (truth, reality); I theorize ecosis as a feeling-powered entelechy from normativized group opinion to ἦθος/*ēthos* (character) as ethics (good and bad, virtue and vice) (cf. Robinson 2016: 6–9). If icosis and ecosis are affective-becoming-conative entelechies (ἐν/*en* “in” + τέλος/*telos* “end” + εἶχειν/*ekhein* “to have”) whose τέλος/*telos* is either ontology (icosis) or ethics (ecosis), icosic and ecotic *theory* is an entelechy whose τέλος/*telos* is epistemology: not knowledge-as-truth but knowing about knowing; coming to know more clearly and complexly how we know things, why we believe things, what fuels our ontologizing and ethicizing impulses.

2 Question 1: What is the ontology of the “certain violence” in Steiner’s second and third steps, and why did it “offend some readers”?

Goodwin does not name the readers who were offended at—or perhaps just ideologically disapproving of—the violence in Steiner’s hermeneutic motion, but one was certainly Lori Chamberlain, who wrote of it:

The first step, that of “initiative trust,” describes the translator’s willingness to take a gamble on the text, trusting that the text will yield something. As a second step, the translator takes an overly aggressive step, “penetrating” and “capturing” the texts (Steiner calls this “appropriative penetration”), an act explicitly compared to erotic possession. During the third step, the imprisoned text must be “naturalized,” must become part of the translator’s language, literally incorporated or embodied. Finally, to compensate for this “appropriative ‘rapture,’” the translator must restore the balance, attempt some act of reciprocity to make amends for the act of aggression. His model for this act of restitution is, he says, “that of Lévi-Strauss’s *Anthropologie structurale* which regards social structures as attempts at dynamic equilibrium achieved through an exchange of words, women, and material goods.” Steiner thereby makes the connection explicit between the exchange of women, for example and the exchange of words in one language for words in another. (Chamberlain 1988: 463)

Just how that exchange-analogy would work in practice, of course, is difficult to work out: how exactly does the translator achieve, through “restitutive” translation, a balance of verbal trade that is analogous to the balance of trade in women and goods? There is a loose conceptual idealism to Steiner’s use of the Lévi-Straussian structuralist model of patriarchal society (in which men trade women for goods) as a utopian analogue for translation (in which translators trade target-language words for source-language words)—and that analogical equation doesn’t track well in either direction. Who in the translation marketplace gives what to whom, and how exactly is the resulting balance of trade measured?

No matter how we want to fill in the gaps in that analogy, however, Chamberlain’s point stands: that Steiner’s model is ontologically masculinist; that for Steiner’s ideal translator, women *are* (at least metaphorically) the objects that are captured, penetrated, and hauled home as wives/slaves. And following up on that “*are*”: the issue I want to explore in this First Question is the *ontologization* of metaphors. Schematically (this is my report of other people’s thinking):

- a. In Lévi-Strauss, “primitive” patriarchal societies *are* organized around the exchange of women for goods (cf. also military conquest, rape, and abduction).

- b. In Steiner, the translator *is* someone who invades the source culture, captures source-textual properties, and hauls them home.
- c. The figurative analogy between (a) and (b) implies a universalized patriarchal ontology in Steiner's conception of translation and the translator, and thus, by (psycho-/ideo)logical extension, in Steiner himself.

Therefore, the ontologizing thinking goes, the *ὄντως/ontōs*/"being" of George Steiner on translation *is* masculinist.

I note this ontologization, however, not to point fingers, or to take sides, but to *sharpen awareness* of the affective-becoming-conative-becoming-cognitive processes at work in this icotic regime. How does a vague affective response to this *talk* of violence first get channeled through a group (say, feminist translation scholars), then project onto the talk a negative valence as a harmful attitudinal and behavior action-potential associated with a group commonly associated with violence, especially against women (say, men), and finally come to identify and critique the theoretical model as a "truth" or "reality" (ontology)?

When Sherry Simon picks up the thread of Chamberlain's critique, she notes that,

[u]sing aggressively male imagery, Steiner describes the act of penetration of the text through which 'the translator invades, extracts, and brings home' (Steiner 1975: 298). Steiner's four stages of entry into the text might begin in a passive moment of trust, but they end with a gesture of control. (Simon 1996: 144)

In a superficial sense, of course, they end not with "a gesture of control," but with "restitution": the "gesture of control" by which the captured woman-analogues are "brought home" and naturalized/controlled is actually the third stage. In a deeper reading, however, the idealized ethics of "restitution" might emerge as just another euphemized regime of control: a rhetoric of translatorial reassurance ("nothing to see here, folks, everything's fine, no source-cultural products or reputations have been hurt in the making of this translation") that is more spin than reality. (We'll come back to this reading toward the end of Question 2.)

As Simon also notes (1996: 28–29), the Brazilian deconstructive translation theorist Rosemary Arrojo (1995) launched a disturbingly persuasive critique of the feminists condemning the masculinist “violence” and “aggression” of Steiner’s model. Citing Susan Bassnett (1992), Arrojo notes the discord between Bassnett’s “orgasmic” feminist theory of translation and the actual examples that Bassnett celebrates, such as the work of Barbara Godard, whose approach to feminist translation Arrojo (1995: 73) identifies as unabashedly “invasive” and “appropriative”. She also compares what Bassnett calls “the Canadian School” with “our Augusto de Campos’s theoretical views as expressed, for instance, in a well-known text in which he declares that ‘translating’ is ‘his way of loving’ the authors he admires, with the important observation that here ‘translating’ is a synonym for ‘devouring’” (ibid.). Bassnett too, Arrojo notes, finds “echoes of de Campos’s ‘metaphors of cannibalization and vampirism’ in Suzanne de Lotbinière-Harwoods’s [sic] discussion of her translation of Lise Gauvin’s *Letters from An Other*” (ibid.). So if de Campos’s cannibalistic and vampiristic metaphors are both (a) strongly congruent with Steiner’s metaphors of invasion, conquest, and incorporation and (b) strongly attractive to a radical feminist translation theorist like Lotbinière-Harwood, does a feminist really have any right to take Steiner to task for his tropes? “At this point,” Arrojo asks,

it is almost impossible to avoid asking Susan Bassnett a simple question: why is the ‘feminist’ translator’s ‘affirmation’ of ‘her delight in interminable re-reading and re-writing’ the text which she deliberately ‘womanhandles’ positive and desirable whereas Steiner’s ‘masculine’ model is merely ‘violent’ and ‘appropriative?’ (Arrojo 1995: 73)

But it’s not just, Arrojo goes on, that feminist translation theories tend to ontologize translatorial “manhandling” negatively and feminist “womanhandling” positively, despite the manifest similarities between the two—“their authorial ‘will-to-power’ and their ‘manipulation’ of the texts and authors they translate” (ibid.). It’s also that the gender binary on which Bassnett’s orgasmic theory of translation rests is a displaced version of the old patriarchal ontology according to which men are aggressive and women are passive,

men are fighters and women are lovers, men are hierarchical and women are egalitarian, and so on:

The search for a “pacifistic” theory of translation, based on the possibility of a “respectful” collaboration between author and translator, sponsored by some trends of contemporary feminism, is not simply “utopic” or “idealistic.” It is incompatible with what is perhaps the most human of all characteristics in a world in which meaning is not intrinsically attached to words and objects: the need to make reality (and, consequently, also texts and objects) our own, the need to fight for the power to determine and to take over meaning. However, the recognition of such a need, which is one of the most revolutionary insights we can learn from contemporary thought, does not have to be associated to the death, the destruction, or even the betrayal of the “original.” Rather, it can be truly liberating. It can help us, for instance, see the “masculine” bias in Steiner’s model, as Lori Chamberlain has showed us, and it can help us truly deconstruct the logocentric polarities between male and female, “original” and translation, fidelity and infidelity, violence and non-violence, which have been (at least, partially) responsible for the marginal roles both women and translations have played in our culture. (Arrojo 1995: 74)

Arrojo does not explicitly identify the ontologizing moves in the feminist “‘pacifistic’ theory of translation” that she critiques, in fact; but her Derridean loyalties do implicitly point to her desire to “deconstruct the logocentric polarities between male and female, ‘original’ and translation, fidelity and infidelity, violence and non-violence” as a poststructuralist assault on what Derrida calls the “metaphysics [read *ontology*] of presence.”

1995 was of course too early for Arrojo to move beyond that gender binary by “queering translation,” or finding what Elena Basile (2018) calls the “fuck”—or what I call the genderfuck or equivallencefuck (cf. Robinson 2019)—of translation: we had to wait two more decades for that move.³ For Arrojo in 1995 the issue is simply deconstructing the *ontological* “polarities between male and female.” Still, the fact that by the second half of the second decade in the twenty-first century we have a much clearer sense of what it might

3 See e.g. Spurlin (2014), Ruvalcaba (2016), Epstein/Gillet (2017), Baer/Kaindl (2018), and, beyond that spate of translation-queerings, Gramling/Dutta (2016) and Robinson (2019) on translating transgender.

mean not only to deconstruct but to *queer* those binaries only serves to strengthen Arrojo's case.

In her response to these charges, Sherry Simon reluctantly admits that Arrojo has a valid point—but also expresses her hope that there might be more to it than just a resigned acceptance of “the [human] need to make reality (and, consequently, also texts and objects) our own, the need to fight for the power to determine and to take over meaning.”

While I find Simon's dissatisfaction honest and poignant, and the complexity of her “yes, but . . .” reply to Arrojo emotionally and intellectually compelling, there is one moment in her response that troubles me:

Arrojo's critique underlines *the ineluctability of violence* in any act of interpretation or writing. Nietzsche, on the one hand, psychoanalysis, on the other, show that *there is no escape from the violence* involved in any attempt to make sense of the world, any attempt to use language in order to master the disorder of what lies beyond language. But beyond this all-englobing understanding of the drive to meaning as the expression of a will to power, there must be exploration of specific writing relationships. Surely what is to be most criticized in many of the masculinist formulations of fidelity in translation is the fact that they suppose a “universal” subject. Steiner's translator is never explicitly defined as masculine, never inserted into a specific historical context. The model that Steiner provides is presented as gender-free, and yet the whole “thrust” of Steiner's argument supposes the perspective of masculine sexuality. The power of feminist reformulations of the translating subject has been to give clear recognition to the specific conditions of the translating relationship, one of those conditions being the gendered nature of the text and of the subject. The feminist translator affirms her role as an active participant in the creation of meaning. In theoretical texts, in prefaces, in footnotes, she affirms the provisionality of meaning, drawing attention to the process of her own work. (Simon 1996: 29; emphasis added)

Yes, I agree that Steiner's universalization of the sexualized male translator as supposedly “gender-free” is a serious problem. What troubles me, however, is Simon's willingness to go along with Nietzsche, Freud, and Arrojo on “the ineluctability of violence in any act of interpretation or writing.” Is violence really so hermeneutically ubiquitous? Isn't violence not only just one trope for hermeneutics, but an audience-effect that cries out for perspectivization?

In the long extract above, the “violence in any act of interpretation or writing” is ineluctable and inescapable; in the paragraph immediately preceding that passage in Simon’s text, however, she expresses the hope that there might be some kind of workaround for this quandary (Simon 1996: 28f.):

There must indeed be a revaluation of the dialectic between translator and text. How is this movement between reading and rewriting, reception and appropriation, to be reconfigured in such a way as to avoid re-imposing the violence of subjectivity? Can there be a version of the female subject which does not re-introduce new but still vigorous dichotomies?

That hope, however, spawns a raft of new questions:

1. Is it really subjectivity that is ineluctably and inescapably violent?
 - a. If so, is (1) that subjectivity personal, individual, trapped inside the hearts and minds of discrete human beings?
 - b. Would the possible ineluctability of (1a) imply some sort of innate biological inevitability/universality?
 - c. Or could (1) be some sort of collective/cultural subjectivity?
 - d. If (1c), do we still want to (1b) universalize it, or can we allow for a certain degree of cultural difference and transformation?
 - e. Would (1cd) be a collective subjectivity shared through a text by its source author and source reader, source author and translator, translator and target reader?
 - f. Or would (1cd) be an ethical subjectivity whose violence is directed at policing communication (hermeneutical intentionality and uptake)? (See Take Two in Question 2.)
2. Who is doing the “imposing” of the “violence of subjectivity”?
 - a. Is (2) that imposing’s agent (1ab) the individual owners of the subjectivity, (1e) the author-translator/translator-reader dialogue, or (1f) the legislators of legal/judicial/ethical regimes (again, see Take Two in Question 2)?
 - b. Or is (2) some third agency unnamed in “to avoid re-imposing”?

3. What is “the dialectic between translator and text”—“this movement between reading and rewriting, reception and appropriation”?
 - a. Is (3) just (1e) the author-translator-target reader exchange?
 - b. Or is it (1f) the transferential imposition of regulatory subjectivity?
 - c. Or is it some other kind of movement unnamed in Simon's account? (What moves?)
4. What kind of reconfiguration of (3) are we hoping for?
 - a. Would it be an ontological reconfiguration, transforming the essential nature of how translators interact with texts—and possibly even the essential natures of translators and texts?
 - b. Or would it be a theoretical one, transforming how we *think* about (1e, 3a) the translator-text dialectic/movement?
 - c. Who are (4b) “we”?
 - d. What kind of agency might bring it about?
5. Who are the “current [and future] version[s] of the female subject”?
 - a. Presumably the “current version[s] of the female subject” are the ones named in the exchange between Susan Bassnett and Rosemary Arrojo—Bassnett's egalitarian, tolerant, open, harmonious, orgasmic female subject, and the “invasive” and “appropriative” female subject that Arrojo identifies in Barbara Godard's descriptions of her own translatorial work—but what kinds of new versions of the female subject is Simon hoping will emerge, and whence might they emerge?
 - b. If the new “version” of the “subject which does not reintroduce new but still vigorous dichotomies” is specifically female, and not postbinary—genderqueer, genderfuck, transgender, intersex, etc.—is that new version even capable of not re-introducing the “vigorous dichotomy” of binary gender?

Steiner famously borrows the more violent stages of his hermeneutic motion from Martin Heidegger, but not from Heidegger's rather vague and depersonalized remarks on translation (cf. Robinson 1995, 2001), which in fact are closer to Walter Benjamin's "Die Aufgabe des Übersetzers" (1923/1972), where the translator as a human agent figures more prominently in the title than in the text itself.⁴ In both Benjamin and Heidegger the change agents involved in translation tend to be languages rather than human translators; in Benjamin the bungling translator's "task" (*Aufgabe*) is mainly, as Paul de Man (1986: 80) notes, to "surrender" (*aufgeben*) to the clash of the Intentions in the individual languages which his (not her) bungling activates. Certainly in neither Heidegger nor Benjamin are there (5) female subjects involved in translation; but neither is there any apparent (1-2) subjectivity, violent or otherwise, involved in translation; and if there are traces of a (3) "dialectic between translator and text" or "movement between reading and rewriting, reception and appropriation," it is skewed heavily toward the text, and the languages that supercharge it.

One might want to say that in Benjamin there is (3c) "some other kind of dialectic/movement unnamed in Simon's account" —a dialectic in which the translator's bungling brings about a clash between languages that *starts* a messianic movement toward pure language. In Robinson (2017a: ch. 3) I tried and failed to read Benjamin's messianic movement icotically; in the remainder of this chapter I will sketch the icotic *and* ecotic movements that I believe are at work in both translation (Question 2) and translational hermeneutics (Question 3).

4 What Heidegger (1927/2001) actually says in section 63 of *Sein und Zeit/Being and Time* (Macquarrie/Robinson 1962), the passage from which Steiner takes this notion that all interpretation is violent, is beyond the scope of this article; suffice it to say that Steiner has misconstrued Heidegger, who does *not* universalize that violence. For Heidegger there is among all of the different types of interpretation only one specifically violent kind, which he calls *ontologische Interpretation* "ontological interpretation"; it is designed to smash *das Man* and retrieve the *Dasein* buried deep inside it. The nonviolent kinds don't interest him much.

3 Question 2: What is the ethical significance of Steiner's passage through violence in the hermeneutic motion?

As I theorize ecosis (cf. Robinson 2016: 6–9), it is both the becoming-good of the community and the becoming-communal of the good. It is an entelechy (3c/4b “movement”) of group moral/ethical normativization. It is not, in other words, a checklist on which one vets a thing statically by answering a series of criterial questions, such as “does the translator represent the source author's meaning accurately and faithfully?” or “does the translator restore to the source text everything damaged in the making of the target text?” It is the marshaling and mobilizing of communal plausibilization for the incremental “perfection” of group norms as ethical mandates. It is roughly a socioecological application of what Nietzsche called the „Verinnerlichung der Herrschaft“/“internalization of mastery” for the ongoing ethical policing of emergent properties and productions. As the Aristotelian term “entelechy” suggests, it is a movement—or motion—of actualization.

In that light, in fact, Steiner's hermeneutic *motion* should rightly be understood not statically, as a stop-frame diachrony of translation—four flashes of the strobe light—but dynamically, as an emergent ecotic becoming of translation, a rhetorical idealizing-cum-normativizing of translation that keeps seeking to mobilize communal plausibilization for the progressive *creation and shaping* of perfection-seeking ethical mandates. In other words, understood ecotically the hermeneutic motion would be not a Platonic Form badly imitated by actual translations but an intervenient social-activist regime designed to (keep trying to) bring about a higher ethical order.

For that to work, obviously, Steiner would have to enlist, by the sheer persuasive power of his rhetoric, communal voices from the Translation Studies field that would continue to develop his work. And certainly Phil Goodwin's 2010 article would constitute a significant contribution to that socioecological project: even though Goodwin tends to present Steiner as a lone authority, he

nevertheless, by paraphrasing the hermeneutic motion specifically and persuasively as an *ethical* project, adds his voice to the chorus. Elizabeth Marie Young's comments on Steiner in her UC Berkeley dissertation are even more ecotic in their effect: for her George Steiner was "one of the scholars who inaugurated the current interest in the ethics of translation" (1997: 240). "The current interest in the ethics of translation" (*ibid.*) is unmistakably an ongoing ecotic project; Steiner was involved in "inaugurating" that project, but in fact was only "*one* of the scholars" involved in it.

What these preliminary reflections on Steiner's hermeneutic motion as an ecotic project neglect to address, however, is the specific Second Question as I set it up in the Introduction: in what ways are the two *violent* stages of Steiner's model ecotic? Do they contribute to it only negatively, by creating a violent disruption of translation ethics that must be *remedied* ethically? Or is there some sense in which the violence of aggression and assimilation is a determinedly *ecotic* violence?

3.1 Take One

One inroad into that question might take a roundabout route: is there some sense in which the feminist critiques of misogynistic violence in Steiner's second and third stages, and Rosemary Arrojo's critique of those critiques, are also part of an ecosis of translational violence? This question is far easier to answer in the affirmative, because it draws attention to the difference between ecosis, which is an ongoing social ecology aimed at the becoming-communal of the good and the becoming-good of the community, and ethics, which we may be tempted to conceive as a static collection of propositions about the good. If, following "ethics" along the latter lines, we want to state categorically that "sexual violence is wrong"—and who doesn't?—then translating as if one were capturing, raping, abducting, and enslaving women is obviously not ethical. If, however, we want to characterize—say—the #MeToo movement as a powerful ecosis, it would, I would argue, be difficult to exclude from that ecosis the pain and trauma suffered by the

victims of sexual assault, and thus the *fact* of sexual assault. The multitudinous awareness of sexual assault brought about by the #MeToo ecosis takes its clarifying force not just from the millions of human beings tweeting #MeToo and other related hashtags, in hundreds of different languages, but from the actual sexual assaults that prompted the tweets. Without the actual assaults, the #MeToo ecosis would be sheer propaganda—as indeed some nervous men have charged it is.⁵

Something like this ecotic framing might effectively cast Steiner's apparent celebration of violence in the second and third stages of his hermeneutic motion as a signal contribution to an ethical understanding of translation. In this First Take it would not be, as Phil Goodwin seems to suggest, that the violence of aggression and assimilation is ethically *wrong*, and requires the redressive and redemptive trust-restitution frame to restore translation to what is ethically *right*. Rather, as Rosemary Arrojo implies, it would be that violence is endemic to human social interactions, and therefore, as she states explicitly, that violence is an obvious and useful thematization of

what is perhaps the most human of all characteristics in a world in which meaning is not intrinsically attached to words and objects: the need to make reality (and, consequently, also texts and objects) our own, the need to fight for the power to determine and to take over meaning. (Arrojo 1995: 74)

If all human beings harbor the capacity for violence, and the impulse to violence, and the impulse to appropriate meanings in ways that can be usefully thematized as violence, then it serves no ecotic purpose at all to spin our social interactions along “purified” utopian lines, as sweetness and light.

5 See Ilinskaya/Robinson (2018: 376): “Not surprisingly, #MeToo has also spawned a vigorous backlash calling it an “attack on men.” The assumptions undergirding this backlash are that (1) sexual misconduct is extremely uncommon (it’s just a few bad apples), (2) women are blowing all kinds of minor offenses out of proportion (#MeToo is reverse sexism), and (3) violence is inherently human and will never be eradicated (so stop whining). The facts—the World Health Organization’s report that globally one woman in three has experienced sexual assault—have little impact on this kind of thinking.”

3.2 Take Two

That First Take, however, still sounds excessively idealized, still too brawny with sweetness and light. Let us take one further step—let us “penetrate” more deeply into this problematic, “violate” more egregiously the utopian mythos traditionally spun in and around ethics. Let us hark back to 1f in the series of questions I directed to Sherry Simon and ask whether it is not also true that the imposition of an ethical regime, no matter how subtle, no matter how affective and therefore virtually unconscious, is also a violent act?

Consider, for example, that the Heideggerian hermeneutical violence that Steiner celebrates in the second and third stages of his hermeneutic motion is effectively a Dark-Romantic expression of personal freedom, steeped in the mystique of the outlaw, the bandit, the freedom fighter (or terrorist)—and that the orderly bourgeois regime of restitution that he institutes as his “ethical” fourth stage is a straitjacket, a violent kind of controlled “harmony” that first aggressively penetrates the Byronic hero’s rebellious heart, and then infuses that scene of defeat with the fog of fairness and justice. From the Dark-Romantic rebel’s perspective, (4) “ethical” restitution is Nietzschean slave morality—or, in Steiner’s terms, it is (2) capture and conquest followed by (3) assimilation, appropriation, cooptation, ingestion.

[*Fourth stage:*] The translator, the exegetist, the reader is *faithful* to his text, makes his response responsible, only when he endeavours to restore the balance of forces, of integral presence, which his appropriate comprehension has disrupted. Fidelity is ethical, but also, in the full sense, economic. By virtue of tact, and tact intensified is moral vision, the translator-interpreter creates a condition of significant exchange. The arrows of meaning, of cultural, psychological benefaction, move both ways. There is, ideally, exchange without loss. In this respect, translation can be pictured as a negation of entropy; order is preserved at both ends of the cycle, source and receptor. The general model here is that of Lévi-Strauss’s *Anthropologie structurale* which regards social structures as attempts at dynamic equilibrium achieved through an exchange of words, women, and material goods. All capture calls for subsequent compensation; utterance solicits response, exogamy and endogamy are mechanisms of equalizing transfer. (Steiner 1975/1998: 318–319)

The “restoration” of an order—a balance, an “exchange without loss,” an “equalizing transfer”—that never has existed and never will be achieved is a dream of total control, a Platonic utopia of totalitarian rule perfected through phantasmatic economics. In the terms Jacques Derrida (1992) borrows from Walter Benjamin’s “Zur Kritik der Gewalt”/“Towards a Critique of Violence” (1921/1999: 186–190), Steiner’s (2) aggression and (3) assimilation would be „die rechtsetzende Gewalt“/“the law-imposing violence” that *founds* (4) restitution as „die rechtserhaltende Gewalt“/“the law-preserving violence”⁶—but it would be that latter violence with a further twist, disguised as a law-preserving *ethics-without-violence*. As Derrida insists, in fact, the move from law-imposing violence to law-preserving violence is not just a causal sequence:

the very violence of the foundation or [im]position of law (*Rechtsetzende Gewalt*) must envelop the violence of conservation (*Rechtserhaltende Gewalt*) and cannot break with it,” because the structure of law-imposing violence “calls for the repetition of itself and founds what ought to be conserved, conservable, promised to heritage and tradition, to be shared. A foundation is a promise. (Derrida 1992: 38)

“Position,” he argues—namely, foundational violence—“is already iterability, a call for self-conserving repetition. Conservation in its turn refounds, so that it can conserve what it claims to found” (ibid.). The figure of law-imposing violence, that “ungraspable revolutionary instant that belongs to no historical, temporal continuum but in which the foundation of a new law nevertheless plays[,] [...] inscribes iterability in originarity, in unicity and singularity” (ibid.: 41).⁷

6 An English translation by Edmund Jephcott (1978/1986) appears in Peter Demetz’s edited collection *Reflections*; the translations I use here are however my own.

7 “What threatens the rigor of the distinction between the two types of violence,” Derrida (1992: 43) notes again a few pages later, “is at bottom the paradox of iterability. Iterability requires the origin to repeat itself originarily, to alter itself so as to have the value of origin, that is, to conserve itself”. The idea, first developed in Derrida (1972/1988), is that the performative utterance is always a reperformance of past utterances—if it weren’t, it would be incapable of signifying—but it cloaks itself in the guise of originality in order

In Steiner's hermeneutic motion, therefore, if the "revolutionary instant" of (2/3) aggressive/assimilative violence finds the (4) ethical law of restitution, it first finds or imposes or "sets" (*setzt*) that law as (2) a violent (*gewaltsam*) conquest or capture of the translator's violent brigandage, then preserves or conserves (*erhält*) that (4) restitutive law as (3) a violent (*gewaltsam*) assimilation and harmonization, a retroactive naturalization of the regulatory law as originary, as a never-imposed "law of nature." First 2/3 violently finds 4; then 4 violently imposes a 2/3-style organization on 2/3, as if things had always been that way. Because both the imposition of law and the preservation of law are channels of *die Gewalt*—which can be translated either "violence" or "power"—the naturalization of restitutive violence as "ethics," as "responsibility," as "moral vision" only serves to occlude the *continuity* of violence from the Dark-Romantic mystique „des ‚grossen‘ Verbrechers“ (Benjamin 1921/1999: 183, "of the 'great' criminal") in 2/3 to the totalitarian "freedom" (neoliberalism) of 4. As Derrida (1992: 33) explains Benjamin on this point, our fascination with the brigand or Byronic hero is with "someone who, in defying the law, lays bare the violence of the legal system, the juridical order itself." If as Benjamin notes there is an „Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt“ (Benjamin 1921/1999: 183, quoted in Derrida 1992: 33), if the law has an interest in monopolizing violence, and *for that reason* condemns and constrains the violence of "the 'great' criminal" in order to supplant it with its own mystified irenic version of restitutive violence, conversely the mystified Byronic/Schillerian "transgressor" or "criminal" of 2/3 has an interest in unmasking the legal violence of (4) "restitution" and revealing it as a craven and insidious channel of state control.

Or as Derrida writes:

to seem like a first time. As a result, not only is every apparent new first time a repetition, an iteration, but the iterability that makes this dynamic possible "requires the origin to repeat itself originarily, to alter itself so as to have the value of origin"—*even the origin* must be steeped in the repetition of previous origins—and that masked or cloaked repetition makes every ostensible origin(ality/-arity) a self-conservation.

War is another example of this contradiction internal to law (*Recht* or *droit*). There is a *droit de guerre* ... Apparently subjects of this *droit* declare war in order to sanction a violence whose object seems natural (the other wants to lay hold of territory, goods, women; he wants my death, I kill him). But this warlike violence that resembles "*brigandage*" outside the law (*raubende Gewalt*, "predatory violence," p. 283) is always deployed *within* the sphere of law. It is an anomaly *within* the legal system with which it seems to break. Here the rupture of the relation is the relation. (Derrida 1992: 39)

From the moment that this positive, positional (*setzende*) and founding character of another law is recognized, modern law (*droit*) refuses the individual subject all right to violence. The people's shudder of admiration before the "great criminal" is addressed to the individual who takes upon himself, as in primitive times, the stigma of the lawmaker or the prophet. But the distinction between the two types of violence (founding and conserving) will be very difficult to trace, to found or to conserve. (Ibid.: 40)

Applied to the hermeneutic motion, these two quotations would appear to suggest that the mythic translator who (2) conquers and (3) repatriates, (2) rapes and (3) abducts/enslaves, is for Steiner the primitive Nietzschean strong man (*der starke Mensch*, subject of the *droit de guerre*) who then "takes upon himself ... the stigma of the lawmaker or the prophet" in order to institute (4) restitution *as* the prophetic new law—thus concealing the fact that "the rupture of the relation *is* the relation," that (2/3) the Byronic brigandage that supposedly *founds* (4) the new law is in fact "an anomaly *within* the legal system with which it seems to break."

Now I suspect you will say that I'm exaggerating—that, as in Question 1's reminders about the ontologization of metaphor, what we're talking about in the second and third stages of Steiner's hermeneutic motion is not violence but *symbolic* violence, *figurative* violence, and that what we're talking about in the fourth stage is not even symbolic or figurative violence but *doubly displaced* violence, or even, when you come right down to it, no violence at all. The translator is never literally a conqueror or a rapist; the translator never abducts or enslaves anyone; and frankly, the translator never even restitutes or restores balance. All that is merely a *way of talking*, a *representation* of translation in terms of violence and its ethical redress.

In Derrida's reading of Benjamin, however, the movement from founding violence to conserving violence *is* precisely the movement from force to the representation of force:

Here a furtive and elliptical allusion by Benjamin is decisive, as is often the case. The violence that founds or positions *droit* need not be immediately present in the contract (*nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein*: "it need not be directly present in it as lawmaking violence," p. 288). But without being immediately present, it is replaced (*vertreten*, "represented") by the supplement of a substitute. And it is in this *différance*, in the movement that replaces presence (the immediate presence of violence identifiable as such in its *traits* and its spirit), it is in this *différentielle* representativity that originary violence is consigned to oblivion. This amnesic loss of consciousness does not happen by accident. It is the very passage from presence to representation. (Derrida 1992: 47)

It is precisely the otherworldly ideality of Steiner's fourth stage of restitution that *represents* the consignment of "originary violence [...] to oblivion"—and precisely the representativity of his violent-becoming-ethical metaphors for translation that effects the repression or "forgetting" of founding violence.

But ...

But now, having said that, I will admit it: yes, of course I'm exaggerating, to make a point, namely, that the hermeneutic motion as *ecosis* is not necessarily a light-to-light passage from stage-one trust to stage-four restitution that unfortunately deviates through the radically dark and desperate domain of (2/3) "robbery with violence." Rather, whether we thematize Steiner's *ecosis* as an entelechy of ethical clarification (Take One), or an entelechy of violence (Take Two), or preferably, as both at once, it is all of an ecotic piece.

4 Question 3: What is the epistemological significance of "feeling" in the recognition that "this second stage of translation will always *feel* like a violation"?

In *The Translator's Turn*, anticipating the resistance that my arguments for a somatics of translation would meet, I dove down a rab-

bit-hole: "The only person who would dare talk about equivalence in terms of feeling, intuition, body response, is a translator; and among translators, probably only a literary translator; and among literary translators, only a maverick poet with a reputation for erratic brilliance" (Robinson 1991: 18). Translation *theorists*, by contrast, seemed to be focused not on feeling but on "intellection, abstraction, generalization, systematization" (ibid.). But then:

Here as elsewhere, the notable exception is George Steiner:

Words have their "edge," their angularities, their concavities and force of tectonic suggestion. These features operate at a level deeper, less definable than that of either sound or semantics. They can, in a multilingual matrix, extend across and between languages. When we learn a new language, it may be that these modes of evocative congruence are the most helpful. Often, as we shall see, great translation moves by touch, finding the matching shape, the corresponding rugosity even before it looks for counterpart of meaning. [...] Poets can even smell words. (Steiner 1975/1998: 308, quoted in Robinson 1991: 18)

I went on to note, then, that Steiner doesn't always remember his own insistence on the somatics of translation—he tends to objectify the success or failure of certain translations as textual properties, forgetting the somatic origins of those judgments in his own feeling for language—but I didn't raise the issue of *the somatics of verbal violence* in the uptake of his second and third stages of the hermeneutic motion:

[*Second stage:*] In the event of interlingual translation this manoeuvre of comprehension is explicitly invasive and exhaustive. Saint Jerome uses his famous image of meaning brought home captive by the translator. We "break" a code: decipherment is dissective, leaving the shell smashed and the vital layers stripped. ...

The translator invades, extracts, and brings home. The simile is that of the open-cast mine left an empty scar in the landscape. ... Certain texts or genres have been exhausted by translation. Far more interestingly, others have been negated by transfiguration, by an act of appropriative penetration and transfer in excess of the original, more ordered, more aesthetically pleasing. (Steiner 1975/1998: 314)

[*Third stage:*] This dialectic can be seen at the level of individual sensibility. Acts of translation add to our means; we come to incarnate alternative ener-

gies and resources of feeling, but we may be mastered and made lame by what we have imported. There are translators in whom the vein of personal, original creation goes dry. MacKenna speaks of Plotinus literally submerging his own being. Writers have ceased from translation, sometimes too late, because the inhaled voice of the foreign text had come to choke their own. Societies with ancient but eroded epistemologies of ritual and symbol can be knocked off balance and made to lose belief in their own identity under the voracious impact of premature or indigestible assimilation. (Steiner 1975/1998: 315–316)

The “problem,” I suggest—the problem for us as his readers—is that Steiner has a poet’s feeling for words not only when he reads, but when he writes. The poetic power of his writing makes his claims sound not only true but attractively true. And that also means that, when he extols—or even bemoans—the aggressive “thrust” of translation, he makes translation sound not only violent but attractively violent. Reading Steiner is like reading great poetry: the text sweeps you along in its flow, the feeling of its flow and the flow of its feeling, so that everything seems powerfully true, even, or especially, when it makes you feel most uneasy.

For example, I read “The simile is that of the open-cast mine left an empty scar in the landscape” and think: *um, really?* I can stop and analyze that sentence—interrogate Steiner’s rhetorical strategies, challenge his objectification of “the simile” as a discursive subterfuge, as if it were not his own poetic imagination at work but some kind of deeper universal truth about translation, and dismiss his odd invocation of strip mining in this context—but my analysis feels like resistance to the somatic power of the image, and my resistance feels futile. When I try to test the image against my own experience of translating, and of reading translated literature, I come up short. When have I ever experienced a beloved source text as an “empty scar in the landscape” left by the strip mining of translation? When I was translating Aleksis Kivi’s *Seitsemän veljestä* (1870) as *The Brothers Seven* (Robinson 2017b), I had the two previous English translations of the novel open on the desk around my computer, and vacillated between groans of pain and snide hoots of laughter as I checked how Alex. Matson (1929) and Richard Impola (1991) had mauled this or that magical passage in Kivi’s Fin-

nish—but the execrable translations only intensified my love of the original. So I wonder: does Steiner mean that only *great* translations strip-mine the original? When I was studying Sir Thomas Urquhart's 1653 English translation of Rabelais for *Translatationality* (Robinson 2017c: 71-75), I reveled in Urquhart's "act of appropriative penetration and transfer in excess of the original, more ordered, more aesthetically pleasing"—not to mention more intense, more energetic, more endlessly inventive than Rabelais—without ever feeling the tiniest diminishment of respect for Rabelais's achievement, let alone coming to experience *Gargantua et Pantagruel* as an "open-cast mine left an empty scar in the landscape." And yet the poetic resonance of the image persists. The feeling of truth lingers, and makes me question my own experience, my own intuition, as if Steiner must be right, and I must be missing something.

When Phil Goodwin writes, then, that "this second stage of translation will always feel like a violation" (2010: 31), I tend to read that as applying not to some inevitable response we have to actual translations, but to Steiner's theorization of that second stage. Yes: reading Steiner on translation-as-aggression, we will always feel the violence, because Steiner's poetic brilliance as a writer is somatically so contagious.

What I want to track in response to my Third Question is how this somatic contagion works. Specifically, I'm interested in the epistemology of somatic contagion: how our feeling for words affects what we think we know and how we think we know it; or, more technically, in Aristotelian terms, how somatic contagion transforms δόξα/*doxa*/opinion into ἐπιστήμη/*epistēmē*/knowledge.

Or, to put that aim differently, in the terms I used in the Introduction: in Question 1 I was interested in the *icosis* of the hermeneutic motion, how its metaphors have been ontologized as reality; in Question 2 I was interested in the *ecosis* of the hermeneutic motion, how its four stages, including the middle two, constitute a collective ethical entelechy; here in Question 3 I am interested in bringing icotic/ecotic *theory* to bear on the affective-becoming-conative social ecologies of the hermeneutic motion, teasing out

the epistemic turbulences to and through which that socioecological motion guides us.

One way to approach the social ecology of feeling as hermeneutical guidance might be through Aristotle's notion of τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν / *to endekhomenon pithanon* / "the available persuasivity," as in:

ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησαί τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. (Aristotle 1959: 1.2.1, 1355b2)

estō de he rhētorikē dunamis peri hekaston tou theōrēsai to endekhomenon pithanon.

Rhetoric is the ability in every case to see the available persuasivity. (My translation)

The standard practice in translating this passage into English has been to read τὸ πιθανόν / *to pithanon* as "the means of persuasion," a phrase that is also used to translate πίστεις / *pisteis*, which literally means both beliefs and persuasions, and is also translated "proofs" and "arguments." For Aristotle πίστεις / *pisteis* are most typically enthymemes—popular *structures* of persuasion that don't waste words on things everyone knows. Translating both τὸ πιθανόν / *to pithanon* and πίστεις / *pisteis* as "means of persuasion," therefore, tends to assimilate the former to the latter, in an exclusive focus on *techniques* of persuasion. In other words, as J. H. Freese translated that sentence back in 1926, "Rhetoric then may be defined as the faculty of discovering the possible means of persuasion in reference to any subject whatever" (1355b, 25–26)—may be defined, in other words, as *figuring out how to build persuasive enthymemes*. But that's not what Aristotle wrote. He wrote that rhetoric is the ability to *see* the available *persuasivity*. The rhetor can't see enthymemes: hence the importance for Freese (and all the other English translators whose Aristotles I've read) of translating τοῦ θεωρησαί / *tau theōrēsai* / seeing as some sort of nonvisual learning process. If persuasivity is the general mood in a gathering that lends itself to persuasion, the rhetor is someone who can *see* that mood on the bodies of his or her interlocutors—someone who can see it, presumably (Aristotle does not spell this out here), in and on and through that bodily display of feeling that Aristotle elsewhere calls ὑπόκρισις / *hypokrisis* / "act-

ing” (1959: 3.1.3–4, 1403b18–21 and 26–34) and that we usually call body language. I take τὸ πῖθανόν/*to pithanon*/persuasivity to be a sociosomatic ecology, which the rhetor guides only insofar as s/he surrenders to being guided *by* it. Any participant in “the available persuasivity” can wield a guiding influence over it—which means that no one wields absolute authority over its directionality, and therefore that any directionality emerges out of the turbulences generated by multiple guiding influences.

For me the most useful affect-theoretical exploration of that sociosomatic ecology is Eve Kosofsky Sedgwick's (2003: 67–91) theorization of “performativity” as what else is going on *around* the performative. If Aristotle's πίστις/*pisteis* in Austin's terms are persuasive performatives, τὸ πῖθανόν/*to pithanon* in Sedgwick's terms is the socioecological performativity that enables and guides those performatives. As Sedgwick (quite persuasively) shows, Austin's theory of the performative utterance as what “I” do to “you” with words remains incomplete, because that dyadic operation ignores the psychosocial shaping influence wielded by “witnesses,” or “them.”

For example, in daring you to do something, “I (hypothetically singular) necessarily invoke a consensus of the eyes of others. It is these eyes through which you risk being seen as a wuss; by the same token, it is *as* people who share with me a contempt for wussiness that these others are interpellated, with or without their consent, by the act I have performed in daring you” (Sedgwick 2003: 69).

But that interpellation is not iron-clad. Resistance is possible, because people in groups *feel* their way to πίστις/persuading-becoming-believing, and group feeling is malleable. Because the guidance is collective, in fact—because it is an aggregate of affective-becoming-conative pressures from everyone present, and each of those members of the group is simulating the body states of all the others iteratively, with slight interpretive modifications—the guidance is not only malleable but volatile. (The volatility can explode into open conflict or mob rule, of course, but is typically quite sluggish, and therefore typically flies way under the radar.)

As Sedgwick notes of those witnesses to a dare, for example, “these people, supposing them real and present, may or may not in fact have any interest in sanctioning against wussiness”:

They might, indeed, themselves be wussy and proud of it. They may wish actively to oppose a social order based on contempt for the wuss. They may simply, for one reason or another, not identify with my contempt for wusses. Alternatively, they may be skeptical of my own standing in the ongoing war on wussiness: they may be unwilling to leave the work of its arbitration to me; may wonder if I harbor wussish tendencies myself, perhaps revealed in my unrelenting need to test the w-quotient of others. For that matter, you yourself, the person dared, may share with them any of these skeptical attitudes on the subject and may additionally doubt, or be uninterested in, *their* authority to classify you on a scale of wussiness. (Sedgwick 2003: 69)

So if the “compulsory witness” (2003: 72) of which Sedgwick writes is not, by her own account, strictly speaking compulsory, what is it? The answer, I suggest, is that the periperformativity that mobilizes and organizes witnessing around hegemonic norms makes it *feel* compulsory. As Sedgwick insists, periperformativity is channelled through affect. Somehow, however, that *affective* feeling is transmogrified into a *conative* feeling of pressure to conform to group norms—the feeling that one *must* obey the normative impulse mobilized by the periperformative group, or else bad things will happen. That affective-becoming-conative feeling can be resisted, with significant effort—but most often, perhaps, it seems like the effort required to resist it would be excessive, and not worth the candle.

And yet the volatility of periperformativity, the fact that persuasion flows through belief into the feeling of truthiness differently in different members of the audience, also means that the normativizing affective-becoming-conative feeling *is* resistance. The feeling of compulsion, of a single unified will organizing all the individual wills into a hive mind, is a phenomenology, not a neurophysiological fact. Conformity is not a *quelling* of resistance but a turbulent *organization* of resistance.

Think for example of the variable ontologization of Steiner’s violent metaphors in the First Question:

- For Phil Goodwin, those metaphors reflect the actual “brutality of these processes [second/aggression and third/assimilation]” (*the ontology of translation*).
- For Lori Chamberlain and Susan Bassnett, they reflect the brutality of the patriarchal ideology that organizes Steiner's (and by extension most other male translation theorists') conception of the translator and the act of translation (*the ontology of patriarchy*).
- For Rosemary Arrojo, they reflect “the [ordinary human] need to make reality (and, consequently, also texts and objects) our own, the need to fight for the power to determine and to take over meaning” (*the ontology of human hermeneutical desire*).
- For Sherry Simon, they reflect the universalization of the male/masculine translating subject as “gender-free” (*the ontology of transcendentizing psychology*).

These are four interrelated but slightly divergent icotizations of those violent metaphors, reflecting (icotizing?) the turbulence surging through the crowd of witnesses to Steiner's performative troping of “the hermeneutic motion” of translation as a passage from trust through violent aggression and assimilation to the utopian ethics of restitution. Since Steiner's “speech act” is written, of course, it has no univocally identified “you” as its addressee: as Derrida (1972/1988: 14) notes, one of the “essential elements” for “what Austin calls the total context” for performativity is “consciousness, the conscious presence of the intention of the speaking subject for the totality of his speech act,” so that “performative communication once more becomes the communication of an intentional meaning, even if this meaning has no referent in the form of a prior or exterior thing or state of things.” As we saw in Question 2's Take Two, Derrida's point is that the reperformability of the performative—in citation, in dramatic performances, in literary texts, and so on—hijacks the spoken performative for the “iterability” or “general citationality” of writing: just as the written text can be read promiscuously, over and over, by an uncontrollable series of random readers, and so is infinitely iterable, so too can the

spoken performative be reperformed in infinite series, and that re-performability is eventually revealed as the very condition of possibility for communication. A similar scission off of Austin's conception of performativity would be Sedgwick's periperformativity when applied to the written "speech act," where every reader is simultaneously a serial "you" and an aggregate "they," both the speech act's target and its witness, and thus at once shaped by the performative and wielding a periperformative shaping influence on the speaking "I."

In that bulleted list of icotizations of Steiner's violent metaphors above, for example, four of the you-readers/they-witnesses are women; together, as a loose grouping, they mobilize a complexly shifting series of periperformative icoses that shape not only their readers' ontologization(s) of Steiner's hermeneutic motion but Steiner's (absent) authorial "presence" as well. Chamberlain and Bassnett construct a misogynistic Steiner crackling with violence against women. Arrojo recognizes "the 'masculine' bias in Steiner's model" and the silencing effect it has on women, but refuses to equate that bias with the violent second and third stages of Steiner's hermeneutic motion: in them, she says, Steiner is articulating "the need to fight for the power to determine and to take over meaning," and thus, for feminist witnesses—though not for any ideologically passivized female you-readers successfully conditioned to identify with the female slaves captured/raped/abducted/objectified by the figurative performativity of Steiner's rhetoric—precisely the ability to resist and reframe the masculinist narrative. Simon feels a strong pull toward the feminist critique launched by Chamberlain and Bassnett, but can't help but be won over, uneasily, by Arrojo's take on the situation as well, and so seeks to advance the feminist response beyond Arrojo's intervention. As women, the four are potentially the hapless "objects" of Steiner's patriarchal performatives—the tokens of Lévi-Straussian exchange, the carnal targets "penetrated" by the "thrust" of Steiner's Byronic bombast—but as a group of female witnesses *commenting collectively* on all that, they also wield the periperformative power to reshape the performance.

In a sense, of course, Phil Goodwin's intervention into this performativity is a voice of resistance to the feminist icosis: while admitting uneasily that "Steiner made heavy-handed use of images of rape here," he tends on the one hand to downplay the disturbing implications of those images, and on the other to naturalize them as an accurate depiction of the ontological "brutality of these processes." Yes, there is violence in Steiner's account of the second stage, but that's because the second stage of real-world translation actually is violent, and Steiner is to be commended for his brave honesty in portraying that violence with unflinching realism. Goodwin's piece is a fairly straightforward defense of Steiner on Steiner's own terms. He doesn't attack Steiner's critics, doesn't seek to undermine the validity of their accounts; he mentions them very much in passing, only rarely mentioning them by name, never addressing the details of their critiques.

As I noted above, however, all witnessing is a kind of resistance. All performativity churns with the affective-becoming-conative turbulences of icosis and ecosis. Certainly Rosemary Arrojo resists Lori Chamberlain and Susan Bassnett, and Sherry Simon resists Rosemary Arrojo. Each swims in the affective-becoming-conative flow, finding much to agree with in the others, but each also sets up a cross-chop that partially redirects the flow. In the turbulence of that icotic/ecotic confluence, Phil Goodwin too is doing what witnesses do: inserting a shaping perperformative hand into the hermeneutical performativity.

That is certainly the drift of his characterization of Robinson (1998) as an "unsympathetic" reading of Steiner—a reading that he may well want to apply *a fortiori* to this chapter—but of course the turbulences in my own admiring/critical response to Steiner also both reflect and redirect the turbulences in the icotic/ecotic flows that I am (participatorily) witnessing. And my chapter is only one of twelve in this collection, and indeed only one of two pieces that I have contributed to it. The Steiner icosis and the Steiner ecosis are alive—testimony to the power of Steiner's 1975 book to marshal and channel the vital currents of the Translation Studies field nearly a half century on.

5 References

- ARISTOTLE (1959): *tekhne rhetorike*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon.
- ARROJO, Rosemary (1995): "Feminist, 'Orgasmic' Theories of Translation and their Contradictions". In: *TradTerm* 2, pp. 67–75.
- BAER, Brian / KAINDL, Klaus [eds.] (2018): *Queering Translation, Translating the Queer. Theory, Practice, Activism*. London / New York: Routledge.
- BASILE, Elena (2018): "A Scene of Intimate Entanglements, or, Reckoning with the 'Fuck' of Translation". In: BAER/KAINDL [eds.], pp. 26–37.
- BASSNETT, Susan (1992): "Writing in No Man's Land: Questions of Gender and Translation". In: *Ilha do Desterro* 28/2, pp. 63–73.
- BENJAMIN, Walter (1921/1999): "Zur Kritik der Gewalt". In: TIEDEMANN, Rolf / SCHWEPPEHÄUSER, Hermann [eds.]: *Walter Benjamin, Aufsätze, Essays, Vorträge*, vol. 2 of *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 179–204. URL: <<https://musiclanguagethought.files.wordpress.com/2011/02/benjamin-zur-kritik-der-gewalt.pdf>> (April 16, 2018).
- id. (1923/1972): "Die Aufgabe des Übersetzers". In: REXROTH, Tillman [ed.]: *Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*, vol. 4, Part 1: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften* ("Collected Writings"). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 9–21.
- CHAMBERLAIN, Lori (1988): "Gender and Gender and the Metaphorics of Translation". In: *Signs* 13/3, pp. 454–472.
- DE MAN, Paul (1986): "Conclusions: Walter Benjamin's 'The Task of the Translator'". In Id.: *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 73–105.
- DERRIDA, Jacques (1972/1988): "Signature Event Context". In: GRAFF, Gerald [ed.]: *Jacques Derrida. Limited Inc.* Translated by Samuel Weber and Jeffrey Mehlmann. Evanston (IL): Northwestern University Press, pp. 1–23.
- id. (1992): "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'" [trans. by Mary Quaintance]. In: CORNELL, Drucilla / ROSENFELD, Michel / CARLSON, David Gray [eds.]: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. London / New York: Routledge, pp. 3–67.
- EPSTEIN, B. J. / GILLET, Robert [eds.] (2017): *Queer in Translation*. London / New York: Routledge.
- FREESE, John Henry [trans.] (1926): Aristotle, *The "Art" of Rhetoric*. London: Heinemann.
- GOODWIN, Phil (2010): "Ethical Problems in Translation. Why We Might Need Steiner After All". In: *The Translator* 16/1, pp. 19–42.
- GRAMLING, David / DUTTA, Aniruddha [eds.] (2016): *Translating Transgender*. Special issue of *TSQ* 3/3–4.
- HEIDEGGER, Martin (1927/2001): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

- HOFSTADER, Douglas (1998): *Le Ton Beau de Marot. In Praise of the Music of Language*. New York: Basic.
- ILINSKAYA, Svetlana / ROBINSON, Douglas (2018): “#MeToo and the Estrangement of Beauty-and-the-Beast Narratives”. Special “estrangement” issue of *Social Research* 85/2, pp. 375–405.
- IMPOLA, Richard [trans.] (1991): Aleksis Kivi, *Seven Brothers*. New Paltz (NY): FATA.
- JEPHCOTT, Edmund [trans.] (1978/1986): Walter Benjamin, “Critique of Violence”. In DEMETZ, Peter [ed.]: *Walter Benjamin, Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York: Schocken, pp. 277–300. URL: <http://english.columbia.edu/files/english/content/Critique_of_Violence.pdf> (April 16, 2018).
- MACQUARRIE, John / ROBINSON, Edward [trans.] (1962): Martin Heidegger, *Being and Time*. [Translation of Heidegger 1927/2001.] Oxford: Blackwell.
- MATSON, Alex. [trans.] (1929): Aleksis Kivi, *Seven Brothers*. New York: Coward-McCann.
- PANDA, Aditya Kumar (2017): “An Interview with Douglas Robinson”. In: *Translation Today* 11/1, p. 94–103. URL: <http://www.ntm.org.in/download/ttvol/volume11-1/Art_7.pdf> (April 10, 2018).
- ROBINSON, Douglas (1991): *The Translator's Turn*. Baltimore (MD) / London: Johns Hopkins University Press.
- id. (1995): “Heidegger, Translation, and the Coming of the God”. In: BURRELL, Todd / KELLY, Sean K. [eds.]: *Translation: Religion, Ideology, Politics* (= *Translation Perspectives*, VIII). Binghamton: Center for Research in Translation, pp. 102–126.
- id. [trans.] (1997/2015): Friedrich Schleiermacher, “On the Different Methods of Translating”. In: Id. [ed.]: *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*. London / New York: Routledge, pp. 225–238.
- id. (1998): “Hermeneutic Motion”. In: BAKER, Mona [ed.]: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London / New York: Routledge, p. 97–99.
- id. (2001): *Who Translates? Translator Subjectivities Beyond Reason*. Albany (NY): SUNY Press.
- id. (2015): “Fourteen Principles of Translational Hermeneutics”. In: STOLZE, Radegundis / STANLEY, John / CERCEL, Larisa [eds.]: *Translation and Hermeneutics. The First Symposium*. Bucharest: Zeta Books, p. 41–54.
- id. (2016): *The Deep Ecology of Rhetoric in Mencius and Aristotle*. Albany (NY): SUNY Press.
- id. (2017a): *Critical Translation Studies*. London / Singapore: Routledge.
- id. [trans.] (2017b): Aleksis Kivi, *The Brothers Seven*. Bucharest: Zeta Books.
- id. (2017c): *Translationality. Essays in the Translational-Medical Humanities*. London / Singapore: Routledge.

- id. (2019): *Transgender, Translation, Translingual Address*. New York: Bloomsbury.
- RUVALCABA, Héctor Domínguez (2016): *Translating the Queer. Body Politics and Transnational Conversations*. London: Zed.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1813/2002): “Ueber die verschiedenen Methoden des Übersetzens”. In: RÖSSLER, Martin [ed.]: *Akademievorträge*. With the assistance of Lars Emersleben. Part I of *Schriften und Entwürfe*, vol. 11 of *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: BBAW, p. 67–93.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (2003): *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham (NC): Duke University Press.
- SIMON, Sherry (1996): *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London / New York: Routledge.
- SPURLIN, William J. [ed.] (2014): *The Gender and Queer Politics of Translation*. Special issue of *Comparative Literature Studies* 51/2.
- STEINER, George (1975/1998): *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- YOUNG, Elizabeth Marie (1997): *The Mediated Muse: Catullan Lyricism and Roman Translation*. Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.

“Understanding as Translation”: The Gadamerian Legacy in George Steiner’s Philosophy of Internal Translation

Beata PIECYCHNA
University of Białystok

Abstract: This essay investigates the similarities between Steiner’s and Gadamer’s views on “understanding as translation”, since both thinkers were particularly interested in the case of so-called *translation-from-within*. The main aim of this essay, however, is not to discuss how Gadamer and Steiner addressed the problem of translation *per se*. Instead, by starting with the assumption that, for both thinkers, translation serves as a category to depict the complexities of understanding, my objective is to demonstrate how similar their ideas are concerning factors which either revolve around the act of understanding (circularity), or determine its specificity (historicity). My analysis shows that both Gadamer and Steiner devoted much attention to the impact of history on a human being’s interpretation of certain fragments of reality and to the dialogical interaction with texts (broadly understood), this being a specific form of hermeneutic conversation which proceeds according to the interpretive circularity specific to the hermeneutic tradition. The connection between Gadamerian and Steinerian thought may serve as an important clue to the understanding of the philosophical systems of the two thinkers, in particular their views on translation characterized as the act of intralingual communication, an issue which still remains significantly understudied. These findings may also prove useful for the development of translation theory, especially its hermeneutic dimension.

Keywords: Intralingual Translation, George Steiner, Hans-Georg Gadamer, Hermeneutic Circle, Dialogue, Effective History.

No problem is as completely concordant with literature
and with the modest mystery of language
as is the problem posed by a translation.
(Steiner 1975: xi)

1 Introduction

George Steiner has been referred to as the main representative of the hermeneutic approach to translation by many scholars (cf., e. g., Chatterjee 2009: 12f.; Munday 2016: 250ff.). The importance of this author's *oeuvre* for the development of translation theory should not be underestimated. What might be surprising, however, is the fact that contemporary translation studies discourse, when discussing the hermeneutic approach, places emphasis on Steiner's contribution, and in particular on his concept of the hermeneutic motion, more than on any other translation scholar interested in the relationship between hermeneutics and translation – an emphasis that has simultaneously entailed neglecting and underrating the work of other authors (for example of Fritz Paepcke's, Radegundis Stolze's, Larisa Cercel's, Brian O'Keeffe's and Douglas Robinson's), all of whom contribute to the developing field of translational hermeneutics to a greater extent and with greater success than Steiner. And while this opinion merits elaboration and more detailed discussions in terms of the state of the art (otherwise it is highly subjective), this matter is not a topic addressed by the present essay, and thus should only be viewed as an initial diagnosis of how Steiner has so far been viewed by the community of translation scholars, in particular by the authors of Anglo-Saxon publications pertaining to translation. To provide a few examples, Chatterjee (2009: 12) describes Steiner's theory as "[t]he next major development towards a new theoretical approach to translation, a target-oriented hermeneutic approach"; Munday, referring to *After Babel* as "hugely influential", names Steiner's contribution "the key modern reference for the hermeneutics of translation" (2016: 251); Hatim and

Munday refer to Steiner's contribution to translation theory as "one of the classics of modern translation theory" (Hatim/Munday 2004: 132). It is worth noting that such references are placed either in influential textbooks designed for translation students, or in prestigious encyclopaedias used mainly by professionals – that is, in publications whose impact on the development and perception of the discipline of translation studies cannot be underestimated, since they shape and determine to a great extent the perspectives of contemporary translational hermeneutics, especially in relation to its roots and main characteristics.

Steiner's views on translation have already been approached from different perspectives (cf., e. g., Kharmandar 2018; Agnetta/Cercel 2019; Drößiger 2020). However, to the best of my knowledge, no single study exists which analyses in a more detailed way the impact that Gadamerian hermeneutics exerted on Steiner's approach to the phenomenon of translation. Gadamer's *opus magnum*, *Wahrheit und Methode* was published in 1960, and thus it is legitimate to claim that Steiner was acquainted with and influenced by this work: traces of this inspiration can be identified in the first chapter of *After Babel* in particular. As Hermans (2009: 132) rightly notes, "[m]ore than any other writer on hermeneutics Gadamer has influenced theorists and critics of translation, notably George Steiner". Nonetheless, no work has so far touched upon the specificity of this impact and its manifestations in Steiner's well-known work.

The main objective of this essay, then, is to fill this research gap by exploring traces of Gadamerian philosophical hermeneutics in connection with Steiner's view of *understanding as translation*. By referring mainly to the first chapter of Steiner's *opus vitae*, i. e. *After Babel*, a section wholly dedicated to *understanding as translation*¹, I in-

1 This chapter was selected for a closer analysis because this particular section, as compared with the others, contains a large number of associations with Gadamerian philosophical hermeneutics. Almost the whole first chapter in *After Babel* revolves around two important aspects, which are also worthy of note in Gadamer's *Wahrheit und Method*, namely, understanding a given work in its circular dimension, and history and its impact on language and human experience, including the act of reading. Also, this first chapter of Steiner's *opus magnum*, as compared to the other sections of the work, contains a

tend to demonstrate how Steiner's "philosophy of translation" intersects in many ways with Gadamer's philosophical model of human beings' functioning in the world. In order to assess this analogy, I discuss the following categories: the realization of the hermeneutic circle in terms of the dialectics of question and answer, and the concretization of effective history². The above-mentioned concepts are indicative of the specificity of Gadamer's views on understanding, and also, albeit indirectly, on translation, where renditions are considered mostly in intralingual terms and are treated as interpretive acts consisting in negotiating and mediating meaning—meaning which is always determined by the influence of history on people and, moreover, a human being's situated positioning within the world. The discussion which follows is organised around these themes in the following way: in each section, having presented the main tenets of Gadamerian hermeneutic philosophy in terms of the two main aspects mentioned above, I proceed to include Steiner's vision of these similar aspects. My intention in this essay is to focus only on similarities³ between Gadamerian and Steinerian thought, mainly because the common points between the two philosophies, it seems, have not been sufficiently assessed—either in the literature on translation theory, or in the philosophical literature. While certain differences between the authors in terms of their views on language and translation do exist, these are not the subject matter of the present undertaking.

This essay comprises two main parts followed by a summary and concluding remarks. The first part discusses translation as the

plethora of remarks pertaining to the so-called *translation from within* (or, as Steiner himself called it, *internal translation*), which also stood at the centre of Gadamerian philosophy of language and understanding.

- 2 This categorization is based on the typology I developed for my analysis of the Gadamerian act of translation and which is described in my monograph *Rozumienie, dzieje, dialog. Kompetencje tłumacza w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera* [Understanding, history, dialogue. A translator's competence in Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics] (Piecychna 2019).
- 3 The similarities, though, should be understood as rather subtle and nuanced since both philosophers use different terms and different metaphors to express their point of view.

realization of the hermeneutic circle in respect of the dialectics of question and answer and examines the specific embodiment of the hermeneutic dialogue as the manifestation of the translation process. The second section pertains to the notion of history and its impact on the interpreting process. The reasoning behind the logic of this article capitalizes on both the Gadamerian and Steinerian claim that translation is an intralingual act of communication, this being an indispensable element of any attempt to understand anything and to communicate with other people. In *After Babel*, one finds the following influential statement: "Thus a human being performs an act of translation, in the full sense of the word, when receiving a speech-message from any other human being" (Steiner 1975: 47). Steiner adds that this process is difficult due to the impact of "time, distance, disparities" (ibid.). Likewise, as Gadamer explained in his text *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu »Wahrheit und Methode«*: „So lag es nahe, das vielschichtige Problem der Übersetzung zum Modell der Sprachlichkeit des menschlichen Weltverhaltens zu erheben und an den Strukturen von Übersetzung das allgemeine Problem zu entwickeln wie Fremdes zu eigen wird" (Gadamer 1986: 232). Gadamer clearly articulates what his intention was while writing *Wahrheit und Methode*: the phenomenon of translation is not only universalized (as it relates to common human experiences in terms of their having to function linguistically in the world and attempting to understand the Other), but also anthropologized (since the nature of the phenomenon pertains to experiences specific to all people). A similar stance can be found in *After Babel*:

When we read or hear any language-statement from the past, be it Leviticus or last year's best-seller, we translate. Reader, actor, editor are translators of language out of time. The schematic model of translation is one in which a message from a source-language passes into a receptor-language via a transformational process. The barrier is the obvious fact that one language differs from the other, that an interpretative transfer, sometimes, albeit misleadingly, described as encoding and decoding, must occur so that the message 'gets through'. Exactly the same model—and this is what is rarely stressed—is operative within a single language. But here the barrier or distance between source and receptor is time. (Steiner 1975: 28)

Every reader, then, is considered by Steiner to be an internal translator, who, very much like the bilingual (or external) translator, needs to deal with more or less similar interpreting problems caused by otherness:

I have been trying to state a rudimentary but decisive point: interlingual translation is the main concern of this book, but it is also a way in, an access to an inquiry into language itself. 'Translation', properly understood, is a special case of the arc of communication which every successful speech-act closes within a given language. On the inter-lingual level, translation will pose concentrated, visibly intractable problems; but these same problems abound, at a more covert or conventionally neglected level, intra-lingually. The model 'sender to receiver' which re-presents any semiological and semantic process is ontologically equivalent to the model 'source-language to receptor-language' used in the theory of translation. In both schemes there is 'in the middle' an operation of interpretative decipherment, an encoding-decoding function or synapse. Where two or more languages are in articulate interconnection, the barriers in the middle will obviously be more salient, and the enterprise of intelligibility more conscious. But the 'motions of spirit', to use Dante's phrase, are rigorously analogous. So, as we shall see, are the most frequent causes of misunderstanding or, what is the same, of failure to translate correctly. In short: *inside or between languages, human communication equals translation*⁴. (Steiner 1975: 47)

For both Gadamer and Steiner, one of the key factors responsible for creating such otherness is *time*, and this can be approached by the interpreter by way of the dialectics of question and answer, an act of interpretation which is usually actualized during the process of *reading*. Therefore, this analysis relies on two main categories: the realization of the hermeneutic circle as an implementation of the dialectics of question and answer, and effective history. Obviously, more common features between Gadamerian and Steinerian philosophical investigations can be discussed; however, my focus is on categories which can be associated with the act of interpretation and which confirm the general idea of *understanding as translation*. The main aim of this essay is therefore not to discuss how Gadamer and Steiner addressed the problem of translation *per se*. Instead, by starting with the assumption that, for both thinkers, translation serves

4 This approach to translation was later confirmed by Steiner in, for example, his text "Translation as *conditio humana*" (Steiner 2004).

as a way to depict the complexities of understanding, my objective is to demonstrate how similar their ideas are regarding factors which either illustrate the act of understanding (circularity), or determine its specificity (history).

2 (Internal) translation as the realization of the hermeneutic circle

Understanding, in philosophy, is the supreme principle both ontologically and epistemologically. However, in Gadamerian hermeneutics⁵, that concept is not subject to simple categorizations and classifications because of the multidimensionality of functions that the concept of understanding fulfills in Gadamer's philosophy. As Bronk (1988: 123) underlines, understanding here covers the "universal model of being" of every human being, and so it is not just a methodological activity in a given context. It also includes a practical aspect, which can be narrowed down to knowledge of a given discipline. This is why sometimes such an understanding of the term *understanding* is associated with *cognition*. For this reason, from the hermeneutic perspective, the act of internal translation, which is itself a specific manifestation of anthropological activities, can be considered a unique act of cognition during which rendering a message takes place, but also the broadening of the translator's competence.

The hermeneutic circle in Gadamerian philosophy fully reflects what internal translation entails. The translational (interpreting) process involves discovering the sense of the text on the basis of single parts available to the reader, and those single parts on the basis of the whole, i. e., the historicity of the text, its embedding in tradition and socio-cultural circumstances. In harmony with Gadamer's idea of the hermeneutic circle, one can distinguish the fol-

5 My remarks concerning Gadamer's concepts of the hermeneutic circle and the dialectics of question and answer are based on considerations from sub-chapters of my book *Rozumienie, dzieje, język. Kompetencje tłumacza w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera* (cf. Piecychna 2019: 100–110, 183–188).

lowing stages of the interpreting process: 1) projecting (or anticipating) the sense of the text; 2) verifying initial assumptions; 3) confirming or rejecting those assumptions and potentially searching for further *fore projects* or initial hypotheses.

Gadamer (1986: 57) provides an interesting example of the realization of the structure of the hermeneutic circle by referring to the case of learning a foreign language. The learner often needs to understand the whole sentence before he/she is able to comprehend single lexical items forming such a sentence. This is because the learner has certain assumptions as to the whole of the message; in other words, he/she bases matters on the context available in a given case. Such an anticipation of the sense of the message, however, can be modified if need be. This is concordant with the process of internal translation, where the translator needs to start with a projection of the initial sense of the text. The initial projections must be then verified and, in some cases, modified. The understanding of the text is always influenced by the anticipation of its sense. The structure of the hermeneutic circle is a useful concept because it specifies how understanding is ever possible (cf. Gadamer 1965: 277). The hermeneutic circle is accordingly of both an analytical and synthetic nature. However, let us stress, the translator understands because he/she has certain expectations towards the meaning of a text.

Effective understanding, so to speak, takes place thanks to the initial grasping of the meaning of a text: this is referred to by Gadamer (1986: 61) as *Vorgriff der Vollkommenheit*, and it is closely connected with the idea of *foreunderstanding*. We understand that which has the whole unity of sense, and the whole unity of sense is directed by our initial projections as to the meaning of a text. When the interpreter grasps the wholeness of the text, he/she automatically assumes that the message he/she intends to understand forms a semantic-thematic unity, has sense in it and some purpose:

Der Vorgriff der Vollkommenheit, der all unser Verstehen leitet, erweist sich so selber als ein jeweils inhaltlich bestimmter. Es wird nicht nur eine immanente Sinneinheit vorausgesetzt, die dem Lesenden die Führung gibt, sondern das Verständnis des Lesers wird auch ständig von transzendenten Sinn-erwartungen geleitet, die aus dem Verhältnis zur Wahrheit des Gemeinten

entspringen. So wie der Empfänger eines Briefes die Nachrichten versteht, die er enthält, und zunächst die Dinge mit den Augen des Briefschreibers sieht, d. h. für wahr hält, was dieser schreibt – und nicht etwa die Meinung des Briefschreibers als solche zu verstehen sucht, so verstehen wir auch überlieferte Texte auf Grund von Sinnerwartungen, die aus unserem eigenen Sachverhältnis geschöpft sind. (Gadamer 1986: 62)

The anticipation of the meaning of a text can be considered a *primary forejudgment*. As Bronk (1988: 255) has rightly claimed, the moment of the forejudgment of wholeness comprises not just a component of a formal nature (the assumption that a text reveals that which it pertains to holistically), but also the conviction that what the text is about is true. The anticipation of the meaning of a text is also indicative of the specificity of the act of translation, according to Gadamer: “Übersetzen ist eine unlösbare Einheit von implizitem Antizipieren, den Sinn im Ganzen Vorweggreifen, und explizitem Festlegen des so Vorwegnehmens und des Festlegens” (Gadamer 1986: 205).

At the risk of travesty-ing Gadamer's words, one can perhaps say that the process of internal translation is like “das Gespräch ein in die Dialektik von Frage und Antwort geschlossener Kreis” (Gadamer 1965: 366). The philosopher intends to draw our attention to the fact that interpreting is a hermeneutic dialogue which starts by considering the difference between the text, which itself is a partner in the hermeneutic conversation, and the interpreting self. According to the main tenets of Gadamerian philosophical hermeneutics, an integral element of every hermeneutic dialogue is the structure of the question. Such a hermeneutic dialogue is relevant in this context because it allows the interpreter to verify his/her initial forejudgments concerning a given interpreting situation. As Gadamer (1967: 54) puts it, every statement arises from something, and every statement contains assumptions which are discovered somewhat gradually.

The issue of the question is very important in Gadamerian philosophy. The question, Gadamer claims, has sense, i. e., directness. The sense of the question leads to establishing specific signs determining the answer. This is because asking a question directs the interpreter to the content to which the question refers: “Das

Aufkommen einer Frage bricht gleichsam das Sein des Befragten auf” (Gadamer 1965: 345). According to Gadamer, the asking of the right question is a dimension determining the interpreter’s competence because to know what type of question to ask in a given situation is more difficult than giving an answer to the question:

Um fragen zu können, muß man wissen wollen, d. h. aber: wissen, daß man nicht weiß. In der komödienthaften Vertauschung von Fragen und Antworten, Wissen und Nichtwissen, die Plato uns schildert, kommt mithin die *Vorgängigkeit der Frage* für alles sacherschließende Erkennen und Reden zur Anerkennung. Ein Reden, das eine Sache aufschließen soll, bedarf des Aufbrechens der Sache durch die Frage. (Gadamer 1965: 345)

Gadamerian philosophy pinpoints the fact that the status of the structure of question is open. Hence the answer is always non-determined and non-specified, and this is itself indicative of the sense of questioning anything. Without such an open space of answers there can be no reliable questions. On the one hand, then, answers are nonspecific, on the other hand, though, they should be limited by the horizon. As Gadamer claims, the question needs to be posed, and it needs to relate to a concrete issue. Questions, as we have seen, are closely connected with the sense of the message: “Sinn ist eben stets Richtungssinn einer möglichen Frage. Der Sinn dessen, was richtig ist, muß der von einer Frage gebahnten Richtung entsprechen“ (Gadamer 1965: 346).

Asking questions, for Gadamer, means that the question should elicit both the correctness of a particular statements and the exclusion of its incorrectness. Therefore, asking questions is here closely connected with the process of acquiring knowledge, as if obtaining an answer to a question furthers our steps along the road to knowledge. However, as Gadamer (*ibid.*) explains, the process of obtaining the answer is still far from being full cognition, since that takes place only after eliminating contradictory exemplifications and after demonstrating the incorrectness and unreliability of counterarguments. One can even say that, in Gadamerian hermeneutics, to possess knowledge means to possess questions which do not lead to simple answers. The process of asking questions should also be accompanied by the internal translator’s awareness

that initial judgments to which he/she refers when dealing with the text are of a hypothetical nature, and in order to verify them in the right way, the internal translator needs to ask a proper question. According to Gadamer, a specific unawareness leads to a specific question.

In Gadamerian hermeneutics the question assumes both a natural character (when it resembles *having an idea*) and methodological dimensions inasmuch as there exists an art of questioning, in particular during the process of comprehending and reading – an art which comprises a set of rules the mastery of which can guarantee the furtherance of knowledge. The structure of question includes every idea which comes to mind in the form of the interpreter's initial judgments. Questions, then, allows for the creation of new ideas and for the opening to the idea of the text:

Die hermeneutische Aufgabe geht von selbst in eine sachliche Fragestellung über und ist von dieser immer schon mitbestimmt. Damit gewinnt das hermeneutische Unternehmen festen Boden unter den Füßen. Wer verstehen will, wird sich von vornherein nicht der Zufälligkeit der eigenen Vormeinung überlassen dürfen, um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizuhören – bis etwa diese unüberhörbar wird und das vermeintliche Verständnis umstößt. Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. (Gadamer 1965: 253)

This predilection for the process of reading as it aims to understand otherness is also present in Steiner's theory delineated at the beginning of *After Babel*: "But only close reading will exhibit the details and manifold energies at work" (Steiner 1975: 2). Such a reading of a text in one's own language, as Steiner recommends (cf. *ibid.*: 5), should also start with asking certain questions – by, for instance, analyzing lexis and compiling a specific glossary –, and be followed by consideration of the specificity of syntactic constructions: "Such a glossary, even if its lexical, historical elements aimed to be exhaustive, is only a preliminary move. A comprehensive reading would turn next to syntactic aspects of the passage" (*ibid.*: 5). The close analysis of the author's lexical and syntactic means should be based on a recognition of the author's lifetime and hence on when that work was published. These reflections can be associated with Gadamerian idea of the hermeneutic circle in which the process of

internal translation starts with particulars in order to relate them to the whole of the message, or just the opposite – as when one moves from the wholeness of the text to its singular aspects. In this way, and as Steiner underlines when he refers to Shakespeare’s plays, the interpreter is able to “establish, so far as he is able, the full intentional quality of Posthumous’s monologue” (Steiner 1975: 5). Steiner, in accordance with Gadamer’s postulates, does not attempt to recreate the author’s *real* psychological intentions, but instead to connect the author’s objectives when that work was being created to the specificity of the historical period during which the work came to fruition. Therefore, Steiner turns to the hermeneutic circle as the internal translator’s method of dealing with the text when he suggests that the “intentional quality” of the Shakespearean play should be discovered “first within the play, secondly in what is known of Shakespearean and Elizabethan dramatic conventions, and, most difficult of all, within the large context of early seventeenth-century speech-habits” (ibid.: 5). Similar remarks are made in regards to Jane Austen’s *oeuvre* as well. As with the Gadamerian figure of the hermeneutic circle, the interpreter (or internal translator), who is also regarded as a close reader, turns to particulars in order to return later to the larger context encompassing both a given author’s as conventions well as all the other procedures and linguistic means deployed at a given time period. In this way, the validity of the process of interpretations can be achieved. Such “total operative context” (ibid.: 6) is relevant to a close reading, in particular when the internal translator’s objective is also to read the character’s internal intentions based on the proceedings of the play. According to Steiner, the deciphering of particular words and syntactic phrases is not sufficient for the discovery of certain intentional qualities behind a given work. Of note here is “tonality”, i. e., “the cumulative effect of key words and turns of phrase which may have behind them and, as it were, immediately beneath their own surface” (ibid.: 10). This “tonality” can be interpreted as the larger context in which singular lexical and syntactic items are embedded.

In order to understand not only the external context of a given work, but also its internal complexities, the interpreter needs to

move “in concentric and ever-widening circles” (Steiner 1975: 7). Such an approach to the act of reading enables the internal translator to discover the semantic meaning behind not just individuals’ actions and feelings, but also their relations with other protagonists. “From Posthumus Leonatus at the close of Act II, we proceed to *Cymbeline* as a whole, then to the body of Shakespearean drama and to the context of cultural reference and literature on which it draws” (ibid.: 7). In Steinerian terms, then, the act of internal translation resembles the Gadamerian interpretive cycle, where the process of deciphering sense is certainly indicative of the ever-evolving nature of the task. Steiner is of a similar opinion when he says that such “[a]n exercise in ‘total reading’ is also potentially unending” (ibid.: 8).

The traces of the Gadamerian rationale are also visible in Steiner’s references to “pre-information”, i. e., “prior material is required to understand a given message-unit” (Steiner 1975: 11). This “prior material” should comprise “necessary and sufficient context” (ibid.: 11) enabling the internal translator to read certain texts from the past. As in Gadamer’s philosophical hermeneutics, the reader who wants to understand a text needs to situate what is to be understood and interpreted within the framework of the already known, within this “prior material” guiding his/her steps through the text. Although Steiner underlines the significance of prior knowledge, and the broadening of general knowledge in a more conscious reader, he does not extrapolate this remark to the general reader, who, in Gadamerian terms, always approaches the text with some prejudgments. Steiner, in contrast to Gadamer, draws attention to the requirements that need to be fulfilled in order to partially understand a text coming from the past. In this respect, however, Steiner is close to Gadamer’s dialectics of question and answer since the competent internal translator in Steiner’s philosophy knows which questions to ask the text in order to position the message socially and historically. This stance can be clearly seen in Steiner’s observation regarding the tools that the internal translator should have to hand in order to make an attempt at understanding a message: “the tools employed in both operations are correlate”

(Steiner 1975: 28). As far as the tools are concerned, they include: “lexica, historical grammars, glossaries of particular periods, professions, or social milieu, dictionaries of argot, manuals of technical terminology” (ibid.: 28). Such tools serve as a valid confirmation of the reliability of the “prior material” and of the internal translator’s prior knowledge concerning the text. They also allow for launching the hermeneutic dialogue wherein particular dictionaries or manuals are deemed relevant partners in the hermeneutic conversation between the internal translator and the message he/she tries to comprehend.

Traces of Gadamerian philosophy, in particular those relating to the philosopher’s treatment of the anticipation of wholeness, can be observed in chapter five of *After Babel*, which is devoted to the hermeneutic motion. For it is during the first stage of the whole procedure, as Steiner stresses, that the (internal) translator assumes that there is something in the text and that it is worthwhile rendering the message: “There is initiative trust, an investment of belief, underwritten by previous experience but epistemologically hazardous, in the meaningfulness [...] of the facing or, strictly speaking, adverse text” (Steiner 1975: 296). Of particular note is here the expression “previous experience”, since it denotes, like in Gadamerian hermeneutics as well, that the interpretive process is always guided by the interpreter’s prior encounter with the world:

All understanding, and the demonstrative statement of understanding which is translation, starts with an act of trust. This confiding will, ordinarily, be instantaneous and unexamined, but it has a complex base. It is an operative convention which derives from a sequence of phenomenological assumptions about the coherence of the world, about the presence of meaning in very different, perhaps formally antithetical semantic systems, about the validity of analogy and parallel. (Steiner 1975: 296)

The author of *After Babel* underscores the ubiquity of interpretation in respect of in every act of reading: “Any thorough reading of a text out of the past of one’s own language and literature is a manifold act of interpretation” (Steiner 1975: 17). However, this can only be done in the case of a conscious reader, namely he/she who knows how important this process of digging deeper into the structure of the text is. Most readers, though, as Steiner acknowledges,

do not take the act of reading seriously, and assume that the meaning of words used in the past is very similar to their contemporary semantic meaning. On the basis of Steiner's thoughts, however, one can draw the tentative conclusion that a reader who is not conscious of such problems in the act of interpreting cannot be referred to as the internal translator. Full, or thorough reading (or internal translation) entails taking into consideration the temporal and occasional dimension of the creation of a given work: "To read fully is to restore all that one can of the immediacies of value and intent in which speech actually occurs" (ibid.: 24). Clearly, this statement bears resemblance to Gadamer's view on occasionality where an aspect of living speech pertaining to the specificity of lexical items' sense is always concretized in a specific context:

Es erhellt daraus, daß niemals eine Aussage ihren vollen Sinn-Gehalt in sich selber enthält. In der Logik hat man das lange als das Problem der Okkasionalität gekannt. Die sogenannten „okkasionellen“ Ausdrücke, die in jeder Sprache vorkommen, sind dadurch ausgezeichnet, daß sie ihren Sinn offenkundig nicht wie andere Ausdrücke in sich voll enthalten. Zum Beispiel, wenn ich sage „hier“. Was „hier“ ist, nicht dadurch, daß es gesagt wurde oder geschrieben steht, für jeden verständlich, sondern man muß wissen, wo das war oder wo das ist. „Hier“ erfordert für seine eigene Bedeutung die Ausfüllung durch die Gelegenheit, die *ocasio*, bei der es gesagt wird. Die Ausdrücke dieser Art fanden deshalb das besondere Interesse der logisch-phänomenologischen Analyse, weil man an diesen Bedeutungen zeigen kann, daß sie die Situation und die Gelegenheit in ihren eigenen Bedeutungsgehalt einschließen. (Gadamer 1986: 195)

Steiner's remarks regarding the act of *translating-from-within* bear close resemblance to the Gadamerian geometric structure of the hermeneutic circle as a means deployed to understand a message full of difficult words and phrases, and this circularity of understanding, so specific as it is to every act of conscious reading, overlaps to a great extent with the concept of the historicity of interpretation, namely, of the embedding of the internal translator within the historical context that always connects both the past and the present. Given the importance of historicity, the next section of this essay is devoted to the relationship between history and understanding in both Gadamerian and Steinerian thought.

3 Effective history

Effective history⁶ (*Wirkungsgeschichte*) is one of Gadamer's most principal categories. The notion of *effective history* is closely associated with people's functioning in the world. One can say, then, that this concept, like the hermeneutic circle as well, is of an anthropological and anthropologizing nature. In Gadamerian philosophy people are "thrown" into the mechanism of *effective history*—a history whose course people have no impact upon. The understanding of any cultural artefacts takes place entirely *through* and *in* history since people are always historically situated. Gadamer (1965: 267ff.) discusses the concept of *effective history* mainly with reference to the difference between the paradigm of the humanities and the paradigm of the so-called hard sciences and natural sciences; however, as the philosopher claims, the notion in question is relevant for both scientific cognition and self-cognition. Interestingly, Gadamer (1967: 5–10) underlines that *effective history* determines who man is. For, as he rightly claims, people's knowledge about themselves is proportional to their embedding in history. This leads to his conclusion that one can never achieve self-knowledge because human functioning is always determined historically (cf. Gadamer 1965: 288).

In accordance with the views specified above, one can say that the internal translator must not only take his/her embedding in a particular historical moment into consideration, but also reflect upon the historical distance dividing him/her from the work which he/she is reading. Gadamer (1965: 284ff.) attempts to prove that so-called objective cognition is never really possible. As Soltysiak (2004: 59) rightly observes, "in a philosophical sense effective history means for Gadamer the fact, albeit not fully made aware of, that we are the product of history and that all our existence is historically penetrated".

⁶ My remarks pertaining to Gadamer's concept of *effective history* derive from a discussion to be found in my article inspecting the historical determinants of the earliest Polish translation of Montgomery's *Anne of Green Gables* (Piecychna 2021, forthcoming).

The notion of *effective history* is closely connected with the concept of historical awareness (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). This speaks to the moment at which the internal translator becomes aware of his/her understanding of a particular phenomenon. As Gadamer (1965: 285) says, this moment can also be referred to as the awareness of a hermeneutical situation. Despite the fact that even when people have such an awareness and cannot achieve self-knowledge, the awareness of the impact of effective history allows for the noticing of the perspective from which a given problem is analyzed. In this respect, it is worth referring to a dichotomy of Jean Grondin. According to him, the notion comprises *genitivus obiectivus* and *genitivus subiectivus*, that is, the internal translator is aware of not only the existence of effective history, but also the fact that effective history determines his/her perception and understanding of the (historical) world (cf. Grondin 1982: 146, quoted after Soltysiak 2004: 60). Historical understanding is possible thanks to *horizon*, yet another Gadamerian concept (cf. 1965: 286ff.). According to Gadamer, *horizon* enables one to see something from a given perspective, allows access to those things which are situated far from us, and offers the possibility of asking appropriate questions in a particular hermeneutical situation: "Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkte aus sichtbar ist" (Gadamer 1965: 286). *Horizon* is an autonomous entity. However, it is subject to incessant movement enacted by the transmission of tradition. Thus, *horizon* covers the wholeness of human existence, including history and its impact on the creation of cultural artefacts (cf. *ibid.*: 287ff.). Nonetheless, as Gadamer (*ibid.*: 288ff.) emphasizes, the understanding of the past cannot be realized without its embedding in the present, and therefore Gadamer stresses the *fusion of horizons*, a concept which affords so-called historical understanding: "Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte" (*ibid.*: 289). For *horizon* makes it possible for the continuity of historical transmission to take place, and this leads to the existence of different historical moments. In other words, in the process of understanding historical texts, the present exists because of the past,

and the past exists because of the present. Therefore, one can say that historical understanding, in Gadamerian hermeneutics, is, in a way, a continuous actualization of the past.

Steiner is also cognizant of the importance of history for the act of interpretation: this is evident in his initial reflections on reading Shakespeare's works:

A first step would deal with the meaning of salient words—with what that meaning may have been in 1611, the probable date of the play. Already this is a difficult step, because current meaning may not have been, or have been only in part, Shakespeare's. In short how many of Shakespeare's contemporaries fully understood his text? An individual and a historical context are both germane. (Steiner 1975: 2)

These remarks are close to Gadamer's reflection upon the significance of taking into account the historical perspective from which the author approached his/her work, since it is evident that the meaning of a given word is totally dependent on the historical moment in which the word was uttered and deployed. Language is constantly evolving, and so is the meaning of the words we use on a regular basis. What is important here is that Steiner accentuates the significance of the two-fold nature of the context: the aspect of individuality and the aspect of historicity. The aspect of individuality merits further elaboration. Like Gadamer, Steiner also underlines the synchronic and diachronic individuation of language used by particular people and social groups: "Any body of language, spoken at the same time in a complex community, is in fact rifted by much subtler differentiations. These relate to social status, ideology, age, and sex" (Steiner 1975: 31ff.). In some cases, language is therefore untranslatable, particularly as regards concepts that were understood differently by various political groups throughout history: "In the idiom of fascism and communism, 'peace', 'freedom', 'progress', 'popular will' are as prominent as in the language of representative democracy. But they have their fiercely disparate meanings" (Steiner 1975: 34). Steiner thus indirectly notes the considerable impact of history and time on the possibilities and scope of the act of interpretation (and the act of internal translation).

Furthermore, as Steiner claims here, the very fact that we are the author's contemporaries does not automatically put us in a better position compared to those who come after us. Deciphering meaning poses difficulties for the internal translator because of the distance dividing the author and the reader, irrespective of how great the distance might be. The distance here is such an important barrier in the process of deciphering the meaning of the message that, according to Steiner, internal translation, due to the difficulties, becomes almost "intractable" (Steiner 1975: 34).

Taking history into account is very important for Steiner. When analyzing the figure of Posthumus Leonatus, Steiner clearly expresses his views on the significance of the historical context in the interpreting process. He is particularly sensitive to the "sphere of sensibility" (ibid.: 7), a domain which lies beneath the rationale for the shape of certain historical events and their outcomes. This is the domain which can hardly ever be deciphered by those who can only look at a particular temporal space from a distance.

We know little of internal history, of the changing proceedings of consciousness in a civilization. How do different cultures and historical epochs use language, how do they conventionalize or enact the manifold possible relations between word and object, between stated meaning and literal performance? What were the semantics of an Elizabethan discourse, and what evidence could we cite towards an answer? The distance between 'speech signals' and reality in, say, Biblical Hebrew or Japanese court poetry is not the same as in Jacobean English. But can we, with any confidence, chart these vital differences, or are our readings of Posthumus's invective, however scrupulous our lexical studies and editorial discriminations, bound to remain creative conjecture? (Steiner 1975: 7)

Steiner's doubts as to the interpreter's abilities to associate the said with the unsaid (albeit, visible to those from the distant past) are augmented by the fact that the context within which a given work is embedded cannot be limited by any means. As Steiner interestingly asks: where are the limits of the context to be included in the process of a close reading? Are we ever able to close the ever-widening cultural and historical circles that open up with every new work and with every interpretation of the work? "No aspect of Elizabethan and European culture is formally irrelevant to the

complete context of a Shakespearean passage. Explorations of semantic structure very soon raise the problem of infinite series” (Steiner 1975: 7). One can see here that, for Steiner, history is a powerful domain which determines the scope of cognition for those who attempt to interpret. History is powerful since no contextual limits can be established to enable completion of the act of interpretation: “History is a speech-act, a selective use of the past tense” (ibid.: 29).

The significance of history is emphasized in Steiner’s philosophy, just as it is in Gadamer’s thought. Reflecting upon language and its interconnectedness with human experience, Steiner writes: “Language is in perpetual change” (Steiner 1975: 17). And he adds:

It alters at every moment in perceived time. The sum of linguistic events is not only increased but qualified by each new event. If they occur in temporal sequence, no two statements are perfectly identical. Though homologous, they interact. When we think about language, the object of our reflection alters in the process (thus specialized or metalanguages may have considerable influence on the vulgate). In short: so far as we experience and ‘realize’ them in linear progression, time and language are intimately related: they move and the arrow is never in the same place. (Steiner 1975: 18)

How similar this statement is to Gadamer’s view of constant linguistic changes and its impact on society and societal values (cf. 1965: 425). For instance, Gadamer refers to the shifting meaning of the German word ‘Tugend’, which in the past meant virtue, honor, righteousness, moral conduct, or virginity. Nowadays, however, this lexical item is used rather ironically. Steiner also stresses that “[w]ords and values shift at bewildering speed” (Steiner 1975: 20), mirroring human experience and determining it. Human experience, articulated in language, is constantly retranslated and reinterpreted in the form of certain themes or motifs in the history of civilizations (cf. ibid.: 23). Certain human experiences belong to the same human dictionary which serves our remembrance of particular historical achievements. History determines how language perpetually changes and mirrors the specificity of particular civilizations, and history is constituted out of how such civilizational experiences are articulated at any given time. Steiner goes so far as to claim that “every language-act has a temporal determinant” (Steiner

1975: 24). Accordingly, every utterance and every portion of the text is subject to the impact exerted by historical circumstances: "A text is embedded in specific historical time; it has what linguists call a diachronic structure" (ibid.: 24). But it is not just texts that are embedded in such historical structures. Every human being who is making an attempt to understand those portions of texts which come from the distant past are subject to "the process of diachronic translation inside one's own native tongue" (ibid.: 29).

This process of "diachronic translation" is, as Gadamer also underlines, determined by the past, which is by no means objective, but which is instead a conglomerate of both objective and subjective factors. One has to regard matters in this way so as to allow for the fusion of horizons. As Steiner puts it, "[w]e remember culturally, as we do individually, by conventions of emphasis, foreshortening, and omission. The landscape composed by the past tense, the semantic organization of remembrance, is stylized and differently coded by different cultures" (Steiner 1975: 29). Each views his/her reality according to the historical horizon within which that person is placed: "each reading, each translation differs, each is undertaken from a distinctive angle of vision" (ibid.: 29). Such different readings are referred to by Steiner as "retranslations" dependent on the mentality of a given generation (ibid.). Moreover, this internal translation, which manifests itself in the form of manifold readings of the past, makes it possible for culture and civilization to exist.

4 Summary and concluding remarks

George Steiner's *After Babel* comprises not only a hugely influential translation theory, often referred to as a representation and manifestation of the early stages of what some now call translational hermeneutics, but also a collection of ideas which can be described as Gadamer-specific or Gadamer-oriented. Steiner's thoughts, in particular those concerning the act of understanding and translation, are similar to those of Gadamer not only in terms of the content, but also because of the high level of erudition, deep knowledge of

the philosophy of language and the arts, and sensitivity to translation as a uniquely human phenomenon. Steiner's well-known work, besides displaying many features comparable to Gadamer's outlook on the human being's linguistic functioning in the world, also displays a mastery of the English language that is comparable to Gadamer's mastery of the German language.

In *After Babel*, we can detect the gradual evolution of Steiner's approach to translation as he begins with the act of translation considered as a uniquely human phenomenon (in this regard this is much like Jakobson's intralingual translation), then proceeds to assess the translator's engagement with the text (this involves interlingual aspects strengthened by concrete examples) and finally to a discussion of translation in terms of culture (relevant here are the intersemiotic implications). While the Jakobsonian legacy is clearly present, and this presence warrants further research, I suggest, the purpose of the present essay has been to discuss the presence of Gadamer in *After Babel*. Insofar as both Steiner and Gadamer share an approach to the hermeneutic circle, the dialectics of question and answer, and a view of the importance of history and context, then we can, I argue, arrive at the tentative conclusion which proposes that Steiner's theory of translation, like Gadamer's theory of understanding, is of an anthropological and anthropologizing character. A key role in the two approaches is performed by the translator—he/she who fulfills multiple functions: that of a communicator, a mediator, a second author, a negotiator, an interpreter, but above all that of being a full, thorough reader who is engaged in the dialectics of question and answer and who is in dialogue with the circumstance of history itself. Both thinkers also underline the ubiquity of translation, which for Gadamer becomes the model for people's linguistic functioning in the world and engagement with otherness, and which for Steiner, given "the affair at Babel" (Steiner 1975: 48), characterizes a universal act of reading and interpreting especially in respect to more difficult works, often works from the distant past. Significantly, both philosophers highlight the importance of the unsaid in any act of communication. It seems that there is no hermeneutics without the unsaid—Gadamer was acutely

aware of this. The role of the internal translator is sometimes to disclose what is hidden, and sometimes to leave what is not revealed intact. Likewise, Steiner claims that the act of communication is realized not only to communicate, but also to “conceal, to leave unspoken” (Steiner 1975: 46).

Obviously, as I acknowledged at the outset of this essay, the similarities discussed in this essay by no means exclude the differences between Gadamer's and Steiner's discussion of internal translation. Thus, one can say that while Gadamer's reflections are more of an abstract nature, since he clearly attempts to extract hermeneutic rules which can be applied to general human functioning in the world, Steiner's views on the concept of internal translation are, to a greater extent than in Gadamer, intermingled with assessments of interlingual (or external) and intersemiotic translation. Such differences certainly do merit further discussion in future research into the relationship between Gadamer's philosophical hermeneutics and Steiner's views on language and translation.

5 References

- AGNETTA, Marco / CERCEL, Larisa (2019): “George Steiner's *After Babel* in contemporary Translation Studies”. In: *Church, Communication and Culture* 4/3, pp. 363–369.
- BRONK, Andrzej (1988): *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H-G. Gadamera* [Understanding, History, Language. H-G. Gadamer's philosophical hermeneutics]. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- CHATTERJEE, Chandrani (2009): *Translation Reconsidered. Culture, Genre and the “Colonial Encounter” in Nineteenth Century Bengal*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- DRÖSSIGER, Hans-Harry (2020): “*After Babel* Revisited: On language and Translation. In Memoriam George Steiner (1929–2020)”. In: *Athens Journal of Philosophy* 7/4, pp. 235–256.
- GADAMER, Hans-Georg (1965): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- id. (1967): *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- id. (1986): *Gesammelte Werke. Vol. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- GRONDIN Jean (1982): *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*. Königstein: Forum Academicum.
- HATIM, Basil / MUNDAY, Jeremy (2004): *Translation. An Advanced Resource Book*. London: Routledge.
- HERMANS, Theo (2009): "Hermeneutics". In: BAKER, Mona / SALDANHA, Gabriela [eds.]: *Routledge Encyclopaedia of Translation Studies*. London: Routledge, pp. 130–133.
- KHARMANDAR, Mohammad Ali (2018): "A Hermeneutic Critique on George Steiner's Hermeneutic Motion in Translation". In: *Crossroads. A Journal of English Studies* 20, pp. 53–70.
- MUNDAY, Jeremy (2016): *Introducing Translation Studies. Theories and Applications*. London: Routledge.
- PIECYCHNA, Beata (2019): *Rozumienie, dzieje, dialog. Kompetencje tłumacza w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera [Understanding, History, Dialogue. A Translator's Competence in Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics]*. Białystok: Wydawnictwo Prymat.
- ead. (2021): "Tłumacz jako istota historyczna: o (auto)cenzurze w pierwszym polskim przekładzie Anne of Green Gables oraz Anne of Avonlea Lucy Maud Montgomery w świetle Gadamerowskiej koncepcji dziejów efektywnych" ["The Translator as a Historical Being: On (Self-)Censorship in the First Polish Translation of Lucy Maud Montgomery's Anne of Green Gables and Anne of Avonlea in Light of the Gadamerian Concept of Effective History"]. In: *Acta Neophilologica* (forthcoming).
- SOŁTYSIAK, Marek (2004): *Rozumienie i tradycja w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera [Understanding and Tradition in Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics]*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- STEINER, George (1975): *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- id. (2004): "Translation as *conditio humana*". In: KITTEL, Harald / FRANK, Armin Paul / GREINER, Norbert / HERMANS, Theo / KOLLER, Werner / LAMBERT, José / PAUL, Fritz [Hrsg.]: *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 26.1–3)*. Bd. 1. Berlin / New York: de Gruyter, p. 1–11.



Yearbook of Translational Hermeneutics 1/2021
ISSN: 2748-8160 | DOI: 10.52116/yth.vi1.22

Wie übersetzt man ein Buch zur Übersetzungstheorie? George Steiners *After Babel* wiedergelesen im Original und verglichen mit der deutschen und der französischen Übersetzung

Jörn ALBRECHT

Ruprechts-Karls-Universität Heidelberg

Abstract: Decades ago, on the occasion of a lecture I gave in Geneva at the *Faculté de Traduction et d'Interprétation*, I was asked for my opinion on *After Babel*, the book by a Geneva colleague called George Steiner in Comparative Literature. My admission alone that I had read it and found some of its contents interesting caused unease among my interviewees. As a representative of traductology, one had to view such things with condescending distance. In the meantime, I have often taken Steiner's *opus magnum* off the bookshelf, not so much as an aid in questions of translation studies, but as a contribution to the history of translation and the history of the philosophy of language (cf. Albrecht/Plack 2018). The quotations from Heidegger, Borges and Meschonnic that precede *After Babel* show that George Steiner, in contrast to many a translationalist, is not afraid to translate himself – here from German, Spanish and French. This impressive prelude is missing in Monika Plessner's German translation. My contribution to Steiner's treatment of the "nexus between translation and understanding" should not only be directed at the author's

own comments, but also at the way his reviewers have judged them and how they have been interpreted and reproduced in the German and French translations.

Keywords: Understanding and Translation, Translation of Writings on Translation, Translation History as Part of Literary History, Omissions in Translated Texts.

1 Zur Einführung

Die erste Auflage von George Steiners *After Babel* ist vor über vierzig Jahren erschienen. Sie wird die Grundlage des vorliegenden Artikels bilden, da der deutschen und der französischen Übersetzung, mit denen das Werk verglichen werden soll, dieser Text zugrunde liegt. Die späteren Auflagen von 1992 und 1998 sowie die überarbeiteten Versionen der beiden Übersetzungen werden in einigen Fällen zusätzlich heranzuziehen sein.

Am Anfang soll ein Überblick über die frühe kritische Rezeption von *After Babel* geliefert werden. Sie ist, wie zu zeigen sein wird, überwiegend unfreundlich ausgefallen. Die Kritiker sind zum Teil Vertreter der „Übersetzungswissenschaft“ (Translationswissenschaft, *traductologie* etc.), die sich damals gerade erst konstituiert hatte, zum Teil zünftige Philologen traditioneller Ausrichtung. Die Art und Weise, wie die Repräsentanten einer Fachdisziplin auf das *opus magnum* eines *polymath* reagieren, der für ein größeres Publikum schreibt, und den sie aufgrund von dessen fehlender formalen Qualifikation für einen Dilettanten halten müssen, soll den Auftakt zu den folgenden Überlegungen bilden.

Die meisten Leser einer Übersetzung sind der Meinung, sie hielten ein Buch eines sie interessierenden Autors in Händen, das ein *fidus interpretes* in eine andere, ihnen leichter zugängliche Sprache gekleidet hat. Von der übersetzungstheoretischen Problematik dieser unbefangenen Sicht der Dinge soll hier zunächst gar nicht die Rede sein. In unserem Fall geht es um etwas Einfacheres, nämlich um einen Vergleich der Makrostrukturen. Eine Übersetzung, die die ersten sechzehn Seiten des Originals weglässt – Seiten, die keineswegs als marginal für die Behandlung des Themas anzusehen sind –, kann nicht für sich beanspruchen, ‚dasselbe Buch in einer anderen Sprache‘ zu sein, auch wenn diese Kürzung ‚im Einver-

nehmen mit dem Autor“ (Steiner 1975/1981: Impressumsseite) vorgenommen wurde. Ein genauer Vergleich der beiden Texte führte zur Aufdeckung von zwanzig weiteren Auslassungen; insgesamt wurden gut 120 Seiten des Originals nicht ins Deutsche übersetzt. Auch die französische Übersetzung enthält Auslassungen, die schwerer zu entdecken sind, da sie nicht gekennzeichnet wurden. Der Nachweis dessen, was die beiden Übersetzerinnen jeweils für entbehrlich gehalten haben – die deutsche und die französische Übersetzung unterscheiden sich auch hinsichtlich ihrer ‚Lücken‘ –, gehört mit zum Thema dieses Aufsatzes.

Was nun den „Nexus zwischen Translation und Verstehen“ (CfP zur vorliegenden Heftnummer) betrifft, der das Leitthema des vorliegenden Bandes darstellt, so wird die folgende Untersuchung nicht nur den Ausführungen des Autors selbst gelten, sondern auch der Art und Weise, wie diese von den Rezensenten seines Buchs sowie von den deutschen und französischen Übersetzerinnen aufgefasst und wiedergegeben wurden.

2 Die frühe kritische Rezeption von *After Babel*

George Steiner hat keine trockene Abhandlung eines aus kritischer Distanz schreibenden Autors vorgelegt. Das zeigt sich schon an den „autobiographical passages that are scattered through *After Babel*“ (Woodcock 1975: 325). Einer von diesen Einschüben, in dem es um die angebliche Dreisprachigkeit des Verfassers geht, hat den Unmut englischsprachiger Leser erregt: „I have no recollection whatever of a first language. So far as I am aware, I possess equal currency in English, French and German“ (Steiner 1975: 115). Trotz dieser beneidenswerten Sprachfertigkeit, so einige Kritiker, habe er doch so gut wie alles auf Englisch geschrieben. Das sei verwunderlich, denn seine Schriften zeigten, „that [...] one of his languages, British English, is not native to him“ (Donald Davie, zit. nach Ullendorff 1976: 407). Die dreisprachige Sozialisierung Steiners zeige sich auch in seinem Stil „which is ponderous, repetitive and immensely learned“; der gesamte Band sei „entirely free of the slightest touch of humour“ (Ullendorff 1976: 408). Englische Au-

toren schrieben im Allgemeinen nüchterner und sachbezogener. Humboldts „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus [...]“ gibt Steiner (1975: 81) mit „On the Differentiation of the Structure of Human Languages [...]“ wieder statt, wie zu erwarten wäre, durch „diversity“. In seiner außergewöhnlich ausführlichen Besprechung glaubt Ullendorff, sich für diese Bemerkung entschuldigen zu müssen:

I mention this example not for reasons of pedantry but because it lends additional support to the well-known, if inadequately documented, phenomenon that multilingual speakers, who are so natively, make rather poor translators. (Ullendorff 1976: 415)

Der teilweise blumige Stil des Werks, die Fülle von oft kommentarlos ausgebreiteten Bildungsreminiszenzen und die nicht immer leicht nachzuvollziehende Argumentationsstruktur haben ebenfalls den Unmut der Rezensenten erregt. Georges Mounin (alias Louis Julien Leboucher), einer der Begründer der modernen Übersetzungswissenschaft, der den sprachtheoretischen Konzepten André Martinets verpflichtet ist, urteilt aus der Sicht eines missvergnügten Fachmanns:

One may fairly say that this book, with all its qualities, its incomparable verve, its treasuries of facts, is at this point in time a model of a book *which must not be written any more*, either on language or on translation: a pot-pourri of readings, an essay. (Mounin 1976: 148)

Ullendorff (1976: 404f.) spricht von einem „technical jargon of great density and pseudo-modernity which ill consorts with old-fashioned Teutonic periods of profound opacity“ und kritisiert darüber hinaus die seiner Ansicht nach völlig nichtssagenden Kapitelüberschriften. Robert M. Adams schreckt nicht vor geradezu gehässigen Urteilen zurück:

The writing is highly inflated. Some people would think it pretentious, but that's not quite the right word; it seems more in the nature of private high-talk. The prose is polysyllabic beyond necessity, allusive rather than explanatory, and often reads gnomically, like a man writing short hand notes to himself. (Adams 1976: 832)

Morton W. Bloomfield übt eher konstruktive Kritik, wenn er feststellt, um das Meisterwerk zu werden, das es zu sein vorgibt, „this

book [...] should have been replanned and reorganized“ (1976: 376). Wir werden sehen, dass dies auch in den weiteren Auflagen nicht geschehen ist. Am versöhnlichsten äußert sich George Woodcock, indem er dem Autor zugesteht, nicht das vorgelegt zu haben, was andere von ihm erwarteten:

After Babel is a splendid synoptic exercise. As a linguistic handbook or a guide for translators, it may well be disastrous; but it makes no claim to be either, and we must accept it for the fertility of its suggestions rather than for the finality of its conclusions. (Woodcock 1975: 328)

Zu den unverzichtbaren Bestandteilen einer zünftigen Rezension gehört der Nachweis von sachlichen Irrtümern und bibliographischen Lücken. In dieser Hinsicht erfüllen die meisten Rezensenten die in sie gesetzten Erwartungen. Mounin (1976: 146) kritisiert die in der Tat oft abenteuerliche Darstellung einiger Prinzipien des europäischen Strukturalismus, Adams (1976) einige unhaltbare Behauptungen über die damals aktuelle Phase des Grammatikmodells von Noam Chomsky. Darauf wird zurückzukommen sein. Ullendorff (1976: *passim*) weist als Spezialist auf diesem Gebiet Steiner „immer wieder falsche oder irreführende Behauptungen hinsichtlich des Hebräischen oder des Aramäischen nach. Bloomfield (1976: 375) stellt eine ganze Liste von „Steiner’s confusions, irrelevancies, oddities and errors, especially in the first part of the book“ zusammen. Auch der Verfasser dieser Zeilen kann nicht umhin, auf einen erstaunlichen Irrtum hinzuweisen, der offensichtlich keinem der hier berücksichtigten Rezensenten aufgefallen ist: Im Namenregister der Erstauflage von 1975 erscheint ein Horace Benedict de Saussure. Dies war der Urgroßvater des Linguisten Ferdinand de Saussure, von dem im Text die Rede ist. In der zweiten Auflage wurde dieser Irrtum korrigiert. Im Übrigen perpetuiert Steiner (1975: 236) die Legende, Cicero und Horaz hätten für ‚freies‘ Übersetzen plädiert, obwohl er durch die Lektüre von Pierre Daniel Huets Dialog *De optimo genere interpretandi*, der auf derselben Seite erwähnt und später immer wieder herangezogen wird, eines Besseren hätte belehrt werden können (vgl. Albrecht 2010). Auch die seit Langem tradierte Annahme, lat. *traducere* sei erstmals im bekannten Traktat Leonardo Brunis mit der nicht-klassischen Bedeutung

‚übersetzen‘ verwendet worden (vgl. Steiner 1975: 295), ist inzwischen überholt: Das Wort erscheint in dieser Bedeutung bereits im Mittelalter bei Notker aus Sankt Gallen (vgl. Pöckl 2016: 199).

Was die bibliographischen Lücken betrifft, so merkt Mounin (der selbst mit fast allen seinen Werken berücksichtigt wird) an, dass Nidas *Toward a Science of Translating* zwar zitiert, aber kaum herangezogen werde (vgl. Mounin 1976: 145). Ullendorff (1976: 405) vermisst ein seiner Meinung nach unverzichtbares Werk von James Barr über die Eigenheiten der Sprache der Bibel und Stuart Gillespie (1995: 109) bemängelt, dass das 1989 erschienene übersetzungsgeschichtliche Werk von Frederick M. Renner, *Interpretatio: Language and Translation from Cicero to Tytler*, in der zweiten Auflage nicht berücksichtigt wurde.

Mit dem letzten Punkt der Liste der von den Rezensenten zusammengetragenen Mängeln nähern wir uns dem zentralen Thema dieses Beitrags: Es geht um Steiners außerordentlich ‚weiten‘ Begriff der Übersetzung. Der Literaturwissenschaftler Adams bedenkt diesen Aspekt des Werks, der für andere Kritiker seine Originalität ausmacht, mit beißendem Spott. Steiner habe unter dem Titel *After Babel* ein umfangreiches Buch zur Übersetzung vorgelegt:

[...] taking this topic in a very elastic sense indeed. For Steiner’s purposes, any act of communication involves translation. When my neighbor’s dog barks in the night (...) I promptly translate the message: “Prowlers in the neighborhood” [...] Anything between that humble episode and Hölderlin’s rendering of Sophocles is translation within the limits of Steiner’s usage. (Adams 1976: 830)

Ebenso weit sei sein Begriff der Übersetzung im Bereich von Texttransformationen aller Art:

In addition, he takes into his purview all varieties of imitation, however close or remote; also variants, versions, and parodies (to the point of being ready to consider Joyce’s *Ulysses* a translation of the *Odyssey*) [...]. (Ibid.)

Bloomfield ist zwar ebenfalls der Meinung, dass wir es in *After Babel* nur zum Teil mit *translation proper* zu tun haben, drückt diese Erkenntnis jedoch weit nüchterner aus:

Wie übersetzt man ein Buch zur Übersetzungstheorie?

About half of the book is devoted to a discussion of translation in the broadest sense of the word. The other half for the most part deals with translation as we normally understand it: the transference of “meaning” from one language to another. [...] A definition of translation of such width explains too much, and what explains everything explains nothing. (Bloomfield 1976: 374)

Nur Woodcock kann der Art und Weise, wie Steiner die Übersetzung im engeren Sinn gewissermaßen als ‚Prototyp‘ des Verstehens im Allgemeinen auffasst, etwas Positives abgewinnen:

[...] the most original aspect of *After Babel* is Steiner’s attempt to establish translation not merely as a metaphor for the endless process of interpretation in which speaking and writing and reading involve us, but also as the most crucial functional example of that process. (Woodcock 1975: 376)

Dieses *Spicilegium* aus einer überschaubaren Anzahl von Rezensionen des Werks, um das es hier geht, beansprucht mehr zu sein als eine bloße Einführung in das Thema. Der „Nexus zwischen Translation und Verstehen“ soll nicht nur bei Steiner selbst untersucht werden, sondern auch bei seinen Interpreten im weiteren Sinn, seinen kritischen Lesern und bei seinen Interpreten im engeren Sinn, seinen Übersetzern.

Was die kritischen Leser, d. h. die Rezensenten angeht, so lässt sich feststellen, dass sich die Gesamtstruktur des Werks, dieses „pot-pourri of readings“ (cf. supra) in den Rezensionen widerspiegelt: In keiner der hier berücksichtigten Besprechungen wird versucht, zunächst einmal brav und bieder den Inhalt der verschiedenen Kapitel zu resümieren; die Fülle an Beobachtungen und kritischen Kommentaren entspricht dem Kaleidoskop von Ideen, mit denen Steiner seine Leser überschüttet. Es wird zu prüfen sein, ob die Übersetzerinnen – möglicherweise ohne dies zu beabsichtigen – die Argumentationsstruktur des Originals glätten und damit einen höheren Grad von Kohärenz schaffen. Diese schwierige Aufgabe wird allerdings nur ansatzweise zu lösen sein.

3 Makrostrukturen, Auslassungen und ausgewählte Textstellen in *After Babel* und in der französischen und deutschen Übersetzung

Zur Übersetzung von Buch- und Filmtiteln gibt es inzwischen eine reichhaltige Literatur. Im vorliegenden Fall verdient die Wiedergabe des Untertitels Beachtung. Während die deutsche Übersetzerin *Aspects of Language and Translation* brav mit *Aspekte der Sprache und der Übersetzung* wiedergibt, wagt die französische Übersetzerin eine ‚deutende‘ Formulierung: *Une poétique du dire et de la traduction*. Bei dieser Lösung hat vermutlich Henri Meschonnic Pate gestanden (vgl. Meschonnic 1973).

Werfen wir nun einen Blick auf die angeblich so nichtssagen- den Überschriften der sechs Kapitel des Buchs und auf ihre Übersetzung ins Deutsche und ins Französische:

	Steiner (1975)	Steiner/Plessner (1975/1981)	Steiner/Lotringer (1975/1978)
1	Understanding as Translation	Verstehen als Übersetzen	Comprendre c'est traduire
2	Language and Gnosis	Sprache und Gnosis	Le langage et la tradition gnostique
3	Word against Object	Wort wider Gegenstand	Le mot contre l'objet
4	The Claims of Theory	Der Anspruch der Theorie	Les ambitions de la théorie
5	The Hermeneutic Motion	Der hermeneutische Prozess	Le parcours herméneutique
6	Topologies of Culture	Topologische Aspekte der Kultur	Les topologies de la culture

Ein kurzer Blick auf diese Gegenüberstellung zeigt, dass diese Titel weniger „highly uninformative“ sind, wie Ullendorff (1976: 405) meint, als vielmehr interpretationsbedürftig. Man darf Steiner unterstellen, dass die Vagheit der Formulierungen, insbesondere was die drei letzten Kapitel betrifft, durchaus beabsichtigt ist. Ullendorffs kritische Bemerkung muss präzisiert werden. Die Kapitel-

überschriften erwecken den Eindruck, als würden in den sechs Kapiteln unterschiedliche Themen abgehandelt. Es fällt jedoch schwer, bei der Lektüre einen Bezug zwischen Titel und Inhalt des jeweiligen Kapitels herzustellen. Im Grunde handelt es sich bei dem gesamten Buch um ein Thema mit Variationen, die über die Kapitelgrenzen hinaus verfolgt werden.

Wie bereits angekündigt, soll nun von den Auslassungen in den beiden Übersetzungen die Rede sein. Was hielten die Übersetzerinnen für entbehrlich und welche Gründe können für die Auslassungen vermutet werden? Rein quantitativ besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen der deutschen Übersetzung (über 120 Seiten weggelassen) und zwischen der französischen (insgesamt etwa 10 Seiten). In der deutschen Übersetzung fehlt, wie bereits erwähnt, der erste Abschnitt des ersten Kapitels: ein langes Zitat aus Shakespeares' *Cymbeline*, an das sich eine auf viele weitere Beispiele gestützte Betrachtung zum Problem der Interpretation älterer Texte in derselben Sprache anschließt (intra-linguale Übersetzung; Steiner 1975: 1–17). Auch die folgenden Auslassungen betreffen theoretische Themen: Bergsons *élan vital* und die Widerspiegelung des Phänomens der Zeit in den grammatischen Tempora verschiedener Sprachen (ebd.: 144f.), die gesamte Diskussion um die Möglichkeit einer „Privatsprache“ (ebd.: 161–170); Ausführungen zur *grammatica universalis* (ebd.: 203–205), zum *linguistic turn* (ebd.: 206–217), zu den historisch bedeutsamen übersetzungstheoretischen Kommentaren von Etienne Dolet, Pierre-Daniel Huet und Lawrence Humphrey (ebd.: 262–265), zur Übersetzungsgeschichte und zur Geschichte der Übersetzungstheorie (ebd.: 269–273), zum Problem der Bedeutung (*meaning*) (ebd.: 277f.) und schließlich eine besonders wichtige Bemerkung über den Zusammenhang zwischen Sprach- und Übersetzungstheorie (ebd.: 279–280). Die folgenden Auslassungen betreffen eher praktische Aspekte, vor allem Übersetzungsbeispiele: alltagssprachliche Wendungen im Englischen und Französischen (ebd.: 303–306); ein Teil davon fehlt auch in der französischen Übersetzung, vermutlich weil die Übersetzerin die französischen Beispiele für unangemessen hielt; ausführliche Beispiele zur Übersetzung klassischer Texte, darunter das in über-

setzungsgeschichtlicher Hinsicht besonders wichtige Bekenntnis Chateaubriands, in seiner Übersetzung von Miltons *Paradis Lost* einen Grammatikfehler begangen zu haben, um syntaktisch näher am englischen Original bleiben zu können (ebd.: 309–319); der Kommentar zu Littrés Dante-Übersetzung in künstlichem Altfranzösisch (ebd.: 335–338); darüber hinaus längere Ausführungen zu den englischen Übersetzungen von Homer und weiteren antiken Klassikern, u. a. Catull (ebd.: 342–353), ebenso zu Gides Shakespeare-Übersetzung und zur englischen Übersetzung von Madame Bovary durch Karl Marxens Tochter Eleanor (ebd.: 363–378). Weggelassen wurden weiterhin Analysen englischer und italienischer Übersetzungen von Ovids *Metamorphosen*, englische Homerübersetzungen als Beispiel für ‚trivialisierendes‘ Übersetzen (ebd.: 393–395), ein kurzes Beispiel für „Nonsense-Poesie“ (ebd.: 405–406), ein übersetzungskritischer Kommentar zu einer englischen Übersetzung eines der berühmtesten Gedichte Du Bellays: *Heureux qui comme Ulysse [...]*“ (ebd.: 408–413) und kritische Analysen einiger bedeutsamen Übersetzungen ins Englische: Drydens Horaz-Übersetzung (ebd.: 426–429), Übersetzungen verschiedener römischer Klassiker (ebd.: 437–452) und Ausführungen zur Übersetzung von Briefromanen wie *La Nouvelle Héloïse* und *Werther* (ebd.: 456–470). Überraschenderweise fehlen auch einige Seiten zu einem Thema von allgemeinem Interesse, zur Entwicklung des Englischen zur *lingua franca* großer Teile der Welt (ebd.: 467–470). Obwohl die deutsche Übersetzung im Gegensatz zur französischen oft ziemlich eng am Originaltext ‚klebt‘, ergeben sich kaum ‚Brüche‘ bei der fortlaufenden Lektüre. Das liegt vor allem an Steiners rhapsodischer Vortragsweise, die, wie seine Kritiker bemerkt haben (s. o.), keine stringenten Argumentationsketten aufweist.

Die Auslassungen in der französischen Übersetzung fallen kaum ins Gewicht. Es wurden einige Zitate (meist deutschsprachige) weggelassen. Da die französische Übersetzung, wie gleich zu zeigen sein wird, weit stärker als die deutsche um ‚zielsprachliche Interpretationshilfe‘ bemüht ist und damit einen höheren Grad von Kohärenz aufweist, wären umfangreiche Auslassungen bei der Lektüre vermutlich unmittelbar aufgefallen.

Anhand einiger weniger Beispiele sollen nun einige Charakteristika der französischen und der deutschen Übersetzung aufgezeigt werden: Besonders interessant ist ein Fall von ‚Kettenübersetzung‘, der Übersetzung eines deutschen Textes ins Englische, die ihrerseits ins Französische weiterübersetzt wurde:

„The only true thoughts“, said Adorno in his *Minima Moralia*, „are those who do not grasp their own meaning“. (Steiner 1975: 229)

« Les seules pensées vraies, déclare Adorno dans *Minima Moralia*, sont celles qui ne saisissent pas leur propre signification. » (Steiner/Lotringer 1975/1978: 218)

Die deutsche Übersetzerin hat sich die Mühe gemacht (was keineswegs so selbstverständlich ist, wie es scheinen mag), das Original zitat nachzuschlagen:

„Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen“, sagt Adorno in den *Minima Moralia* (Steiner/Plessner 1975/1981: 239; vgl. Adorno 1962: 254).

Hier wird Steiners Versuch, einen bewusst ‚dunkel‘ formulierten Gedanken leichter nachvollziehbar zu machen, durch die französische Übersetzerin lediglich bekräftigt. In anderen Fällen ist die französische Übersetzerin stärker als die deutsche darum bemüht, den Lesegewohnheiten der zielsprachlichen Leser entgegenzukommen:

Whatever the underlying causes, the resultant task of translation is constant and unfulfilled. (Steiner 1975: 44)

Quelles qu'en soient les causes premières, le travail de traduction est constant, toujours approximatif. (Steiner/Lotringer 1975/1978: 53)

Was aber auch die Ursachen sein mögen: Die Aufgabe, die sich stets und immer noch ungetan ergibt, ist Übersetzen. (Steiner/Plessner 1981, 44)

Certain experts in the field of simultaneous translation declare that a native bilingual does not make for an outstanding interpreter. The best man will be one who has consciously gained fluency in his second tongue. (Steiner 1975: 119)

Certains spécialistes de la traduction simultanée soutiennent qu'un individu bilingue n'a pas l'étoffe d'un interprète de classe. Le meilleur traducteur est quelqu'un qui a consciemment appris à parler couramment une langue étrangère. (Steiner/Lotringer 1975/1978: 120)

Kenner auf dem Gebiet der Simultanübersetzung erklären, daß ein von Haus aus mehrsprachiger Dolmetscher nicht immer der beste ist. Der beste ist offenbar jemand, der sich bewußt Flüssigkeit in einer Zielsprache angeeignet hat. (Steiner/Plessner 1975/1981: 142)

The true road for the translator lies neither through *metaphrase* nor *imitation*. It is that of *paraphrase*, or translation with latitude, where the author is kept in view by the translator, so as never to be lost, but his words are not so strictly followed as his sense, and that too is admitted to be amplified, but not altered. This Dryden tells us [...]. (Steiner 1975: 255f)

La vérité du traducteur ne passe ni par la *métaphrase* ni par l'*imitation*. Mais par la *paraphrase* „ou traduction large dans laquelle le traducteur ne perd pas de vue l'auteur, afin de ne pas s'égarer, mais serre de moins près les mots que la signification qui peut être parfois développée mais jamais modifiée“. C'est là, comme le souligne Dryden [...]. (Steiner/Lotringer 1975/1978: 240)

Weder »Metaphrase« noch »Imitation« ist der rechte Weg für den Übersetzer, sondern vielmehr »Paraphrase« oder »Übersetzung in Bewegungsfreiheit, (der Weg) auf dem er den Autor im Auge behält, daß er ihn nie verliert, ihn aber nicht so sehr beim Wort als beim Sinn nimmt, den er auch ausschmücken, aber nicht verändern darf«. Das ist, laut Dryden [...]. (Steiner/Plessner 1975/1981: 274f)

Unser letztes Beispiel, das dem Kapitel *The Hermeneutic Motion* entnommen ist, führt über den reinen Übersetzungsvergleich hinaus. Es geht um die Funktion des bestimmten Artikels im Zusammenhang mit *Genesis* I,3 in der Fassung der Vulgata, die die Grundlage für viele europäische Bibelübersetzungen darstellt:

Fiat lux. Et facta est lux.

Steiner zitiert verschiedene Übersetzungen in europäische Volkssprachen und macht dabei auf zwei sprachliche Erscheinungen aufmerksam: (a) Nur das Französische verwende an dieser Stelle den bestimmten Artikel:

Que la lumière soit; et la lumière fut

In einer Fußnote wird dazu eine scharfsinnige Beobachtung von Mario Wandruszka angeführt. In allen Sprachen werde das bis dahin unbekannte Phänomen „Licht“ ohne Artikel eingeführt und gleich darauf mit dem bestimmten Artikel auf die nunmehr be-

nannte Erscheinung zurückverwiesen. Nur das Französische mache da eine Ausnahme:

Drückt sich darin etwa eine besondere Schweise aus, eine besondere geistige Auffassung der Dinge, die gewissermaßen den Begriff des Lichts schon vor dem ersten Schöpfungstag voraussetzt, eine besondere französische Intellektualität, die von Anfang an jede Erscheinung schon auf ihren Begriff zurückbezieht? (Wandruszka 1969: 187; vgl. Steiner 1975: 307, Anm. 1)

(b) Das Deutsche habe an dieser Stelle fast die gleiche Struktur wie das Lateinische, mit Ausnahme des unpersönlichen Subjekts *es* („semantically elusive *Es*“, *ibid.*). Weder Steiner noch Wandruszka geben an, aus welcher Bibelübersetzung sie ihre Beispiele beziehen; Steiner verweist allerdings auf *Pour la poétique II* von Henri Meschonnic, wo die entsprechende Stelle ausführlicher behandelt wird (vgl. Meschonnic 1973: 436–453). Meschonnic zitiert dort u. a. einige französische Übersetzungen, deren Urheber unterschiedliche Versuche unternommen haben, sich der weitgehenden Grammatikalisierung des bestimmten Artikels im Französischen zu entziehen. So heißt es bei Édouard Dhorme:

„Qu’il y ait de la lumière!“ et il eut de la lumière. (Zit. nach Meschonnic 1973: 441)

Joseph Charles Mardrus, bekannt als einer der Übersetzer von *Tausend und eine Nacht*, greift zu einem anderen sprachlichen Trick, um die Einführung von etwas Neuem mit dem bestimmten Artikel abzumildern:

„Qu’elle soit, la lumière“. Et elle fut, la lumière. (Zit. nach Meschonnic 1973: 447)

Der Schweizer Edmond Fleg, aufgrund seiner jüdischen Herkunft sehr auf die ‚Treue‘ zum Urtext bedacht, geht noch einen Schritt weiter:

Dieu dit: Que soit lumière. Et fut lumière. (zit. nach Meschonnic 1973: 448)

Hier werden die Grenzen der zielsprachlichen Akzeptabilität entschieden überschritten. Was nun das nahezu obligatorische Auftreten eines *dummy subject* im Deutschen betrifft, so trifft man ebenfalls auf übersetzerische Lösungen, bei denen dies vermieden wird. Bei Buber und Rosenzweig heißt es:

Gott sprach: Licht werde! Licht ward. (Buber/Rosenzweig 1976: 9)

Natürlich geht diese Übersetzung nicht auf die Vulgata zurück, sehr wohl jedoch (wenn auch auf verschlungenen Pfaden) tut dies die *Gute Nachricht Bibel* (1997) (früher: *Bibel in heutigem Deutsch*), die das Ziel verfolgt, dem ‚Mann von der Straße‘ die biblische Botschaft in moderner Umgangssprache nahezubringen. Dort liest man:

Da sprach Gott: „Licht entstehe“, und das Licht strahlte auf. (*Gute Nachricht Bibel* 1997: 3)

Wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgegangen sein dürfte, war George Steiner ein ‚übersetzungshistorisch informierter‘ Übersetzungstheoretiker, dem niemand beibringen musste, dass es die eine, ein für alle Mal angemessene Übersetzung eines Textes nicht gibt und nicht geben kann. Dennoch erliegt er manchmal der Versuchung, eine gegebene Übersetzung verallgemeinernd zur Charakterisierung der Sprache heranzuziehen, in der sie abgefasst ist. In weit höherem Maße gilt dies allerdings für Mario Wandruszka. Der spanische Übersetzungsforscher Valentín García Yebra, der Wandruszka außerordentlich schätzte, betont in der Einführung zu seiner monumentalen *Teoría y práctica de la traducción*, dass er zwar viele Beispiele von Wandruszka übernommen, jedoch zuweilen andere Ziele damit verfolgt und die Übersetzungen zuweilen auch kritisiert habe:

Pero, al aprovechar los ejemplos reunidos por Wandruszka, no me he limitado a transcribirlos. En primer lugar, los utilizo con frecuencia para fines distintos de los buscados por él. Y, sobre todo, rectifico a veces y comento traducciones españolas que Wandruszka parece admitir sin reparo. (García Yebra 21984: 15f.)

4 Übersetzen und Verstehen im Kontext der Leitideen von *After Babel*

Eine Theorie der Übersetzung – Steiner spricht hier ganz unbefangen von ‚Theorie‘, obwohl er in der Vorrede zur zweiten Auflage seines Buchs erklärt, so etwas gebe es nicht (cf. infra) – d. h. eine Theorie der Übertragung eines Inhalts von einem Ausdrucksme-

dium in ein anderes, kann sich laut Steiner auf zweierlei Phänomene beziehen: Entweder ist damit jede Art von Inhaltsübertragung gemeint, von der bloßen Paraphrase in derselben Sprache bis hin zur Verfilmung eines Romans oder aber es geht nur um den Inhaltstransfer zwischen zwei Ausdrucksmedien, die gemeinhin als ‚Sprachen‘ gelten. Er habe sich für die zuerst genannte Auffassung entschieden:

The ‘totalizing’ designation is the more instructive because it argues the fact that all procedures of expressive articulation and interpretational reception are translational, whether intra- or interlingually. The second usage – ‘translation involves two or more languages’ – has the advantage of obviousness and common currency; but it is, I believe, damagingly restrictive. (Steiner 1975: 279)

In der französischen Übersetzung ist von „« etiquette » totalisante“ (Steiner/Lotringer 1975/1978: 261), in der deutschen von „totalisierender‘ Bestimmung“ (Steiner/Plessner 1975/1981: 290) die Rede. Beide Lösungen sind begrifflich ähnlich unbefriedigend wie das Original; es geht um eine weite (oder weitest mögliche) Auffassung des Terminus *translation*.

Es ist sicherlich kein Zufall, dass ein für die Intention des Autors so wichtiger Passus nicht in der Einleitung, sondern an einer nicht besonders hervorgehobenen Stelle etwa in der Mitte des Buches erscheint. Der „Nexus zwischen Translation und Verstehen“ ist zweifellos ein beherrschendes, möglicherweise das beherrschende Thema des Buchs, aber keineswegs das einzige. Schon der Titel verweist auf Sprache und Sprachen im engeren Sinn, nämlich auf den Turmbau von Babel. Dass es dabei um den Beginn der von Gott gewollten Vielsprachigkeit der Menschheit geht, wird in der Übersetzung von Buber/Rosenzweig für den deutschen Leser besonders eindringlich vorgeführt. In Moses I, 11,7 fährt Gott nieder, um für seine aufmüpfigen Geschöpfe ein Exempel zu statuieren:

Heran! Fahren wir nieder und vermengen wir dort ihre Mundart, daß sie nicht mehr vernehmen ein Mann den Mund des Genossen. (Buber/Rosenzweig 1976: 34)

Neben der Übersetzung im weitesten Sinn und der Vielsprachigkeit der Menschheit gibt es noch weitere, eng mit den beiden Haupt-

themen verbundene Leitmotive: Da ist zunächst ein Themenkomplex, der das aporetische Verhältnis von theoretisch anzunehmender sprachlicher Einheit und praktisch vorzufindender sprachlicher Vielfalt betrifft; im Einzelnen geht es dabei um die Möglichkeit von nicht unmittelbar evidenten sprachenübergreifenden Gemeinsamkeiten („Tiefenstrukturen“); um künstliche Universalsprachen; um Privatsprachen (vor allem in Sinne Wittgensteins) und *last but not least* um das sog. ‚sprachliche Relativitätsprinzip‘. Darüber hinaus wird das Problem der Bedeutung und der Hermeneutik als Kunst der Auslegung im Allgemeinen unter den verschiedensten Blickwinkeln meist nur knapp berührt. Darauf kann hier nicht eingegangen werden, zumindest nicht in expliziter Form.

Zunächst seien einige Bemerkungen zum ersten Themenkomplex angeführt:

Translation exists because men speak different languages. This truism is, in fact, founded on a situation which can be regarded as enigmatic and as posing problems of extreme psychological and social-historical difficulty. (Steiner 1975: 49)

Dieser „Truismus“ – in der deutschen Übersetzung ist von „Selbstverständlichkeit“ die Rede – bezieht sich auf „Übersetzung“ im traditionellen Verständnis als Inhaltsübertragung zwischen zwei unterschiedlichen Sprachen. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass die Sprachenvielfalt als „rätselhaft“ angesehen wird.

Es geht in diesem Zusammenhang zunächst überhaupt nicht um „Verstehen“; es geht um die Gleichgültigkeit, mit der die Vielzahl und die Vielfalt der Sprachen – der Autor wird nicht müde, immer neue Beispiele aus entlegenen Quellen anzuführen – als etwas Gegebenes hingenommen wird:

It is only when we reflect on it, when we lift the facts from the misleading context of the obvious, that the possible ‚unnaturalness‘ of the human linguistic order strikes us. (Steiner 1975: 49)

Und nun zieht der Autor daraus einen nicht unmittelbar einleuchtenden Schluss:

Divisions between formal ‚hardedged‘ linguistics on the one hand and contrastive, anthropological investigations of actual language on the other, have

Wie übersetzt man ein Buch zur Übersetzungstheorie?

further relegated the issue into the shadow of futile, metaphysical speculation. (Steiner 1975: 49)

Die Wiedergabe von *divisions* in den beiden Übersetzungen zeigt, dass dieser Gedanke seinerseits zu Spekulationen einlädt. In der französischen Übersetzung ist von der „antinomie entre la linguistique formelle à vocation scientifique et les études comparatives, anthropologiques, menées sur des langues réelles“ (Steiner/Lotringer 1975/1978: 58) die Rede, in der deutschen, ziemlich unbeholfen, von den „Antinomien zwischen der »scharfkanntigen« Formal-linguistik auf der einen und Untersuchungen von lebenden [sic!] Sprachen aus der Anthropologie [sic!]“ (Steiner/Plessner 1975/1981: 50).

Keine Sprach- oder Spracherwerbtheorie könne ernst genommen werden, so fährt der Autor fort, die nicht von der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Sprachen auf unserem „überfüllten Planeten“ („crowded planet“; Steiner 1975: 49) als dem entscheidenden Faktor ausgeht. Wie im nächsten Abschnitt zu zeigen sein wird, gebraucht Steiner aufgrund seiner akademischen Ausbildung die Termini *science* und *theory* im streng naturwissenschaftlichen Sinn.

Seit der Antike hat es immer wieder Bestrebungen gegeben, die Unterschiedlichkeit der Sprachen als ein oberflächliches Phänomen anzusehen, dem eine nicht unmittelbar wahrnehmbare einheitliche Struktur zugrunde liege. Er zitiert in diesem Zusammenhang den *doctor mirabilis* Roger Bacon: *Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur* (Steiner 1975: 94). ‚Verborgene‘ Strukturen bei modernen Autoren entdeckt Steiner dort, wo man es am wenigsten vermutet hätte, nämlich bei Benjamin Lee Whorf, einem der Begründer des sogenannten ‚sprachlichen Relativitätsprinzips‘. Whorf hatte von „Kryptotypen“ gesprochen, mit den Worten von Steiner:

[...] ‚categories of semantic organization‘ – dispersion without boundaries, oscillation without agitation, impact without duration directed motion – which translate the underlying metaphysics of a language into its overt or surface grammar. [...] Patently they elude translation (...). Yet careful, philosophically and poetically disciplined observation does allow the linguist and

anthropologist to enter, in some degree at least, into the ‚pattern-system‘ of an alien tongue. (Steiner 1975: 91)

In beiden Übersetzungen bleibt der für uns entscheidende Passus ähnlich dunkel wie das Original:

De toute évidence, ils échappent à la traduction [...]. (Steiner/Lotringer 1975/1978: 95)

Sie widersetzen sich ganz offenbar der Übersetzung [...]. (Steiner/Plessner 1975/1981: 106)

Es bleibt nämlich offen, ob es sich dabei um einen ‚vertikalen‘ Bedeutungstransfer (‚von der Tiefe an die Oberfläche‘) oder um eine horizontale Übertragung (‚von einem Kryptotyp zum anderen‘ handeln soll.¹

An den *deep structures* der Generativen Transformationsgrammatik arbeitet sich Steiner immer wieder ab, seine Einstellung schwankt zwischen Zustimmung zu einzelnen Punkten und Ablehnung des gesamten Ansatzes. Er bezieht sich vornehmlich auf die frühe Phase des Modells, auf die *Aspects of the Theory of Syntax*, geht jedoch darüber hinaus noch im Nachwort wohlwollend auf *Government and Binding* ein, wo Chomsky seinen radikalen Universalismus gemildert habe. (vgl. Steiner 1975: 471, Anm. 1). Der Schwerpunkt liegt auf dem Nexus zwischen angeborenen Ideen² und den ‚Tiefenstrukturen‘ der verschiedenen Sprachen, die einander viel ähnlicher sind als die entsprechenden ‚Oberflächenstrukturen‘. Hierzu zitiert Steiner einen der philosophischen Beiträge Chomskys:

So far as evidence is available [...] it seems that very heavy conditions on the form of grammar are universal. Deep structures seem to be very similar from language to language, and the rules that manipulate and interpret them also seem to be drawn from a very narrow class of conceivable formal operations. (Chomsky 1971: 125, zit. nach Steiner 1975: 169)

1 Bei Whorf selbst wird der ‚Kryptotyp‘ ausführlicher und nüchterner erklärt. Es handelt sich um „verdeckte Bedeutungen“ innerhalb ein und derselben Sprache, mit deren Hilfe sich nicht unmittelbar einsichtige Regel- oder Unregelmäßigkeiten ‚an der Oberfläche‘ erklären lassen (vgl. Whorf 1956/1963: 116–119).

2 Steiner bezieht sich zu versichern, dass Descartes *ideae innatae* nicht unmittelbar mit Chomsky *innate ideas* vergleichbar sind (vgl. Steiner 1975: 99).

In der französischen Übersetzung ist von „structures profondes, qui paraissent identiques d'une langue à l'autre“ (Steiner/Lotringer 1975/1978: 165) die Rede, ein typisches Beispiel für eine ‚überinterpretierende‘ Übersetzung. In der deutschen Übersetzung fehlt der entsprechende Passus.

Seit Jahrhunderten haben Gelehrte sich darum bemüht, den strengen Eingriff Gottes nach dem Turmbau von Babel durch die Konstruktion einer einheitlichen Universalsprache abzumildern, „attempts to reverse the disaster at Babel“ (Steiner 1975: 70). In einem Buch mit dem Titel *After Babel* muss dergleichen natürlich erwähnt werden. Steiner denkt in diesem Zusammenhang nicht an „Welthilfssprachen“ wie Volapük oder Esperanto, sondern an „philosophische“ Universalsprachen wie Leibnizens *Characteristica universalis* oder Wilkins *Essay towards a real character and a philosophical language*. Dabei handelt es sich um logisch geordnete Zusammenstellungen des ‚Sagbaren‘, wie sie jedem onomasiologischen Wörterbuch zugrunde liegen, „a [sic!] universal semantic system, immediately legible to all men“ (Steiner 1975: 75).

In gewisser Hinsicht das Gegenstück zur Universalsprache ist die ‚Privatsprache‘, über die jeweils nur ein Einzelner verfügt.³ An zwei gut hundert Seiten auseinander liegenden Stellen seines Buchs kommt Steiner in unterschiedlichen Argumentationszusammenhängen auf dieses hypothetische Phänomen zu sprechen. Zunächst geht es nur um die „Privatheit der Sprache“:

The element of privacy in language makes possible a crucial, though little understood, linguistic function. Its importance relates a study of translation as such. Obviously, we speak to communicate. But also to conceal, to leave unspoken. The ability of human beings to misinform modulates through every wavelength from outright lying to silence. (Steiner 1975: 46)

In diesem Zusammenhang wird dem „Nexus zwischen Translation und Verstehen“ ein überraschender Aspekt abgewonnen: ‚Verstehen‘ heißt auch herauszufinden, was ein Gesprächspartner abweichend von der konventionellen Bedeutung der von ihm verwendeten Zeichen „wirklich meint“:

3 Nicht zu verwechseln mit dem ‚Idiolekt‘, der Teilhabe eines Einzelnen an der Gesamtsprache.

Thus a human being performs an act of translation, in the full sense of the word, when receiving a speech-message from any other human being. Time, distance, disparities in outlook, the process passes from reflex to conscious technique. (Steiner 1975: 47)

Dies gelte nicht nur für die interlinguale, sondern auch für die intralinguale Kommunikation:

„Translation“, properly understood, is a special case of the arc of communication which every successful speech act closes within a given language. (Steiner 1975: 47)

Eine Rezensentin der spanischen Version von *After Babel* (Steiner/Castañón 1975/1980) bringt diesen Passus auf eine einfache Formel: „En suma: dentro e entro las lenguas, la comunicación humana es una traducción“ (Romano Sued 2005: 34). In einem späteren Kapitel geht Steiner dann verhältnismäßig ausführlich auf Wittgensteins Überlegungen zur Möglichkeit einer ‚Privatsprache‘ ein. Da seine Ausführungen etwas sprunghaft und voller nicht leicht nachvollziehbarer Anspielungen sind, scheint es angebracht, hier einen entscheidenden Passus aus Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* zu zitieren:

Wäre aber eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse – seine Gefühle, Stimmungen etc. – für den eigenen Gebrauch aufschreiben oder aussprechen könnte? --- Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun? --- Aber so meine ich’s nicht. Die Wörter dieser Sprache sollten sich auf das beziehen, von dem nur der Sprechende wissen kann, auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen. (Wittgenstein 1953/1967; § 243, S. 114)

In etwas umständlich formulierten Gedankengängen kommt Steiner zu der Ansicht, der Terminus ‚Privatsprache‘ (*private language*) sei eine *contradictio in adiecto*. Der Begriff ‚Sprache‘ beinhalte Inter-subjektivität: „a linguistic expression has meaning only in so far as it can be verified, and such verification is necessarily social. Hence language must be public“ (Steiner 1975: 164). Steiner spricht in diesem Zusammenhang von „the crux of Wittgenstein’s investigation“ (ebd.: 163). Die französische Übersetzerin macht daraus „le cœur de l’analyse de Wittgenstein“ (Steiner/Lotringer 1975/1978: 160). Ein klassisches Übersetzungsproblem: Meinte Steiner mit *crux* „something that occasions difficulty“ oder „the essential part

of“ (vgl. Chambers *English Dictionary*)? Im ersten Fall würde Steiner Wittgenstein kritisieren (was anzunehmen ist), im zweiten jedoch eher bekräftigen.

Das sogenannte „sprachliche Relativitätsprinzip“ in seiner strengen Version geht einen Schritt über die durch den alttestamentarischen Gott wegen des Turmbaus zu Babel verhängte Strafe hinaus: Mit der ‚Verwirrung‘ der Sprachen soll auch eine Verwirrung der kollektiven Denkweisen einhergegangen sein. Steiner stellt die lange Vorgeschichte der These einer möglichen Beeinflussung des Denkens durch die Sprache vor und geht dabei u. a. auf Humboldt, Cassirer, Jost Trier und Edward Sapir ein. Schließlich kommt er auf Benjamin Lee Whorf zu sprechen, einen der bekanntesten Vertreter des Prinzips:

Whorf's theses are well known. Linguistic patterns determine what the individual perceives in his world and how he thinks about it. Since these patterns – observable in the syntax and lexical means of the language – vary widely, the modes of perception, thought, and response in human groups using different language systems will be very different. World-views that are basically unlike will result. (Steiner 1975: 88)

Ein weiteres Mal wird eine Aussage Steiners in der französischen Übersetzung zugespitzt. Dort ist nicht davon die Rede, wie das Individuum über seine Wahrnehmung der Welt denkt (so in der deutschen Übersetzung; vgl. Steiner/Plessner 1975/1981: 102), sondern wie er sie denkt: „comment il le pense“ (Steiner/Lotringer 1975/1978: 92).

Im Anschluss daran diskutiert Steiner Whorfs Thesen vor dem Hintergrund moderner Wahrheitstheorien und erwähnt dabei auch – eher beiläufig – die einzige Fassung des „sprachlichen Relativitätsprinzips“, der man, nach Ansicht des Verfassers dieser Zeilen, vorbehaltlos zustimmen kann: die *systematically misleading expressions*, die Gilbert Ryle im Rahmen der *Ordinary Language Philosophy* zur Diskussion stellt (vgl. Ryle 1952, bei Steiner 1975: 178, Anm.1). Hier wird der Einfluss der Sprache auf das begrenzt, was man umgangssprachlich als ‚Macht der Gewohnheit‘ zu bezeichnen pflegt. Unsere Sprachen determinieren das Denken nicht im strengen

Sinn, sie bilden so etwas wie „Spurrillen“, aus denen man sich nur mit einiger Anstrengung befreien kann (Albrecht 1979: insb. 337).

5 Ausblick

Aus Gründen der räumlichen Beschränkung kann hier nur sehr knapp auf vier Texte eingegangen werden, die die Rezeption von *After Babel* betreffen: 1) Eine späte Rezension der zweiten Auflage, in der die Rezeption bis 1995 berücksichtigt wird (vgl. Gillespie 1995); 2) eine aktuelle Kritik aus der Sicht der hermeneutischen Übersetzungstheorie (vgl. Khamandar 2018); 3) ein Nachruf in einer Fachzeitschrift (vgl. Drößiger 2020) und *last but not least* 4) Steiners Vorwort zur zweiten Auflage (vgl. Steiner 1992: IX–XVIII).

1) Gillespies Rezension betrifft die 2. Auflage von *After Babel* (1992), ist aber erst drei Jahre später erschienen. Er sieht in der Neuauflage ein verbessertes, jedoch nicht wirklich neu geschriebenes Buch eines ‚Generalisten‘ (vgl. *ibid.*: 109), für das die Spezialisten wenig übrighaben. Gerade wegen seiner allgemeinen Ausrichtung bleibe das Buch auch nach zwei Jahrzehnten noch lesenswert. Aufgrund der weiten Auffassung des Autors von ‚Übersetzung‘ würden die vielfachen Fälle von freier Nachbildung von Werken der Weltliteratur angemessen gewürdigt. Dem Literaturwissenschaftler vermittele das Buch eindringlich, dass Übersetzungsgeschichte ein integrierender Bestandteil der Literaturgeschichte ist.

2) Der Iraner Mohammad Ali Kharmandar unterzieht *After Babel* – über vierzig Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage – einer ziemlich unbarmherzigen Kritik aus der Sicht der neueren hermeneutischen Übersetzungstheorie. Wie viele vor ihm kommt er spöttisch auf den rhapsodischen Charakter des Werks zu sprechen: „a semi-encyclopedia book which [...] does not show any thematic centrality“ (2020: 84). Bei der folgenden Inhaltsangabe erweckt er jedoch den Eindruck, in den sechs Kapiteln würden tatsächlich die Themen behandelt, die im Titel erscheinen. Sein Hauptinteresse gilt Kap. 5 *The Hermeneutic Motion*. Dabei handelt es sich laut Steiner um einen Prozess, der in vier Phasen verläuft: *Trust, Agression, Incorpora-*

tion and *Compensation* (Kharmandar 2020: 87; bei Steiner 1975: 296ff.). Wiederum erweist sich der Rezensent als Meister der hermeneutischen Praxis: Seine Erläuterung der vier Phasen erscheinen dem Verfasser dieser Zeilen leichter verständlich als die Ausführungen in *After Babel*. Die Gründe hierfür müssten ihrerseits aus hermeneutischer Sicht untersucht werden, was hier freilich nicht möglich ist. Bemerkenswert ist die sachliche Kritik des Rezensenten: Steiners Interesse gelte ausschließlich literarischen Texten und er erwecke somit den Eindruck, sie seien der bevorzugte Gegenstand der Hermeneutik. In neueren Publikationen von Larisa Cercel, John Stanley, Radegundis Stolze und anderen werde jedoch gezeigt, dass auch Fachtexte Gegenstand einer hermeneutisch orientierten Übersetzungstheorie sein könnten und dass die Übersetzungshermeneutik sehr wohl mit empirischen Disziplinen wie z. B. der Kognitionsforschung vereinbar sei (vgl. Kharmandar 2020: 95 und Stolze/St Stanley/Cercel 2015).

3) Vor einigen Monaten ist im *Athens Journal of Philology* ein über zwanzig Seiten langer Nachruf auf den Anfang Februar 2020 verstorbenen Autor von *After Babel* erschienen. Verfasser ist der in Litauen lehrende Linguist Hans-Harry Dröbiger. Verständlicherweise hält er sich an die Devise *De mortuis nil nisi bene*. Dröbiger lässt den Verstorbenen in fünfzig, zum Teil recht langen Zitaten selbst zu Wort kommen. Obwohl er Vertreter einer relativ strengen kognitivistischen Richtung der Übersetzungsforschung ist, zeigt er Verständnis für Steiners im weitesten Sinn geistesgeschichtlichen Ansatz und sieht in ihm darüber hinaus einen frühen Kämpfer für ein vereintes Europa:

The term ‚European community‘ appears here [sc. Steiner 1992: 261] as far as I noticed, for the first time in *After Babel*, thus, we might say now that Steiner indeed sees Europe as a community despite or because of its inner diversity and contradictions. (Dröbiger 2020: 22)

4) Und nun noch einmal zurück zu Steiner selbst. Im Vorwort zur 2. Auflage von *After Babel* (1992) geht er auf die relativ unfreundliche Aufnahme der ersten Auflage ein, entschuldigt sich für einige nunmehr korrigierte Fehler und nennt Gründe für die Ablehnung, auf die er bei vielen gestoßen ist. In Nachahmung der Naturwis-

senschaften lasse sich auch im Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften eine Tendenz zum Technizismus und zur Spezialisierung erkennen: „By the mid-1970s, the barriers ran high between specialisations inebrate with a largely spurious claim to ‚scientific status‘. Among stamp collectors letter-writers are not always welcome“ (Steiner 1975/1992: Xf.). Beiläufig geht Steiner auch auf die zahlreichen Übersetzungen seines Buchs ein und verweist dabei zumindest indirekt auf einen Nexus zwischen Übersetzung und Interpretation: „Each translation has thrown searching light on the fundamental propositions in the original“ (ebd.: XI).

Energisch wehrt sich Steiner gegen die Annahme, es könne so etwas wie „Theorien“ im Bereich der Geisteswissenschaften geben:

There are no ‚theories of literature‘, there is no ‚theory of criticism‘. Such tags are arrogant bluff, or a borrowing, transparent in its pathos, from the enviable fortunes and forward motion of science and technology. There are, most assuredly [...] no ‚theories of translation‘. What we do have are reasoned descriptions of processes. (Steiner 1975/1992: XVI)

Hier zeigt sich die akademische Vergangenheit des Autors von *After Babel*: Steiner hat Mathematik und Physik studiert und versteht „Theorie“, wie in den Naturwissenschaften üblich, im Sinne von „verifizierbarer oder falsifizierbarer Hypothese“. Wenn er an anderer Stelle von „Übersetzungstheorien“ spricht, gebraucht er den Terminus jedoch meist intuitiv im klassischen Verständnis von *theologia* als „abstrahierende Gesamtschau eines Phänomens“. *Science* gebraucht er wie im Englischen üblich. Die deutsche Übersetzerin hätte hier nicht in jedem Fall „Wissenschaft“ gebrauchen sollen, denn die Wortinhalte sind nun einmal nicht deckungsgleich.

Zum Schluss soll noch daran erinnert werden, dass der Turmbau zu Babel nicht das letzte Wort in *puncto* Sprachenvielfalt in der biblischen Überlieferung ist. Es gibt ja auch das Pflingstwunder, an das hier mit den Worten eines der berühmtesten Übersetzer erinnert werden soll. In Hieronymus' Übersetzung der Apostelgeschichte heißt es: „Erant autem in Ierusalem habitantes Iudaei, viri religiosi ex omni natione, quae sub caelo est. Facta autem hac voce, convenit multitudo, et mente confusa est, quoniam audiebat unus-

quisque lingua sua illos loquentes“ (*Actus Apostolorum* 2, 5–7). Sollten hier moderne maschinelle Dolmetsch- und Übersetzungsprogramme vorausgeahnt worden sein?

6 Quellenverzeichnis

- ADAMS, Robert M. (1976): Rez. von Steiner 1975. In: *The American Scholar* 15/1. S. 830–834.
- ADORNO, Theodor W. (1962): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ALBRECHT, Jörn (1979): „Friedrich Nietzsche und das ‚sprachliche Relativitätsprinzip‘“. In: *Nietzsche Studien* 8. S. 225–244.
- ders. (2010): „Cicéron, Horace, Saint-Jérôme, Pierre-Daniel Huet et la traduction « libre ». Histoire d'un malentendu millénaire“. In: ILIESCU, Maria / SILLER-RUNGGALDIER, Heidi / DANLER, Paul [Hrsg.]: *XXV^e CILPR Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*. Vol I, Section 3: *Traductologie romane et historique*. Berlin/New York. S. 487–498.
- ALBRECHT, Jörn / PLACK, Iris (2018): *Europäische Übersetzungsgeschichte*. Tübingen: Narr.
- BLOOMFIELD, Morton W. (1976): Rez. von Steiner 1975. In: *Comparative Literature* 28/4. S. 374–376.
- BUBER, Martin / ROSENZWEIG, Franz (1976): *Die fünf Bücher der Weisung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CHOMSKY, Noam (1971): „Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas“. In: SEARLE, John [Hrsg.]: *The Philosophy of Language*. London: Oxford University Press. S. 121–129.
- DRÖSSIGER, Hans-Harry (2020): „After Babel Revisited: On Language and Translation. In memoriam George Steiner (1929–2020)“. In: *Athens Journal of Philology* 7/4. S. 1–24.
- GARCÍA YEBRA, Valentín (1984): *Teoría y práctica de la traducción*. Madrid: Gredos.
- GILLESPIE, Stuart (1995): Rez. von Steiner 1992. In: *Translation and Literature* 4/1. S. 106–112.
- Gute Nachricht Bibel* (1997). Stuttgart: Deutsche Bibel Gesellschaft.
- HIERONYMUS (1961): „Actus Apostolorum“. In: *Novum Testamentum Latine*. Hrsg. v. D. Eberhard Nestle. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt. S. 297–390.
- KHARMANDAR, Mohammad Ali (2018): „A Hermeneutic Critique on George Steiner’s Hermeneutic Motion in Translation“. In: *Crossroads. A Journal of English Studies* 20. S. 83–98.
- MESCHONNIC, Henri (1973): *Pour la poétique II*. Paris: Gallimard.

- MOUNIN, Georges (1976): Rez. von Steiner 1975. In: *The Bible Translator* 27/1. S. 145–148.
- PÖCKL, Wolfgang (2016): „Traduire, traduction, traducteur, traductologie, interprétation, interprète etc. Un aperçu historique de la terminologie en usage dans les langues romanes“. In: ALBRECHT, Jörn / MÉTRICH, René [Hrsg.]: *Manuel de traductologie*. Berlin / Boston: De Gruyter. S. 11–27.
- RENER, Frederick M. (1989): *Interpretatio: Language and Translation from Cicero to Tytler*. Amsterdam / Atlanta: Rodopi.
- ROMANO SUED, Susanna (2005): „George Steiner, *Después de Babel*. La traducción vista a través de la teoría del lenguaje y de la cultura“. In: *El Hilo De La Fabula* 1/1. S. 32–41. DOI: <10.14409/hf.v1i1.1448>.
- RYLE, Gilbert (1952): „Systematically misleading expressions“. In: FLEW, Antony [Hrsg.]: *Logic and Language. First Series*. Oxford: Oxford University Press. S. 11–36.
- STEINER, George (1975): *After Babel. Aspects of Language and Translation*. New York and London: Oxford University Press.
- ders. (1975/1978): *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*. Traduction par Lucienne Lotringer. Paris: Albin Michel.
- ders. (1975/1980): *Después de Babel. Aspectos del Lenguaje y la Traducción*. Traducción del inglés de Adolfo Castañón. México: Fondo de Cultura Económica.
- ders. (1975/1981): *Nach Babel. Aspekte der Sprache und der Übersetzung*. Deutsch von Monika Plessner unter Mitwirkung von Henriette Beese. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ders. (1975/21992): *After Babel. Aspects of Language and Translation*. New Edition. Oxford/New York: Oxford University Press.
- STOLZE, Radegundis / STANLEY, John / CERCEL, Larisa [Hrsg.] (2015): *Translational Hermeneutics. The First Symposium*. Bukarest: Zeta Books.
- ULLENDORFF, Edward (1976): Rez. von Steiner 1975. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39/2. S. 403–420.
- WANDRUSZKA, Mario (1969): *Sprachen vergleichbar und unvergleichlich*. München: Piper.
- WHORF, Benjamin Lee (1956/1963): *Sprache – Denken – Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*. Hrsg. und übersetzt von Peter Krausser. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1953/1967): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- WOODCOCK, George (1975): Rez. von Steiner 1975. In: *Modern Language Quarterly* 36/3. S. 324–329.



Yearbook of Translational Hermeneutics 1/2021
ISSN: 2748-8160 | DOI: 10.52116/yth.vi1.23

After Babel in China

Yifeng SUN
University of Macau

Abstract: When George Steiner's *After Babel: Aspects of Language and Translation* was published in 1975, the excitement and controversy generated by this book in the West were naturally unknown in China since the country was still in the thrall of the Cultural Revolution. Nevertheless, the subsequent journey of *After Babel* to China seems to be unimpeded, though apparently belated, which is understandable, given the fact that the Chinese Cultural Revolution only came to an end in late 1976, prior to which the conditions for accepting such Western theoretical works did not exist. This paper will present a succinct trajectory of the reception of *After Babel* by reviewing how some of the key concepts of Steiner's hermeneutic theory were and are perceived and adapted to the Chinese environment. The travel of Steiner's theory to China will be briefly sketched, followed by accounts of different interpretations of Steiner's chapter "The Hermeneutic Motion" and a discussion of the various attempts to supplement and expand it in a critical light. Some specific examples concerning English-Chinese and Chinese-English translations are discussed in order to illuminate the relevance and applicability of the theoretical concepts contained in *After Babel* for addressing some of the fundamental issues pertaining to translation.

Keywords: Hermeneutic Theory, Translator's Subjectivity, Multi-Layered Meaning.

1 Introduction

Steiner's *After Babel* was published in 1975 when China was still gripped by the Cultural Revolution. Naturally, therefore, there was

no way for the book to enter a country that was being wrecked. Although the Revolution was announced to end in 1976, recuperation was slow and difficult. In 1981, the name of Steiner was first mentioned by Dong Qiao, who was based in Hong Kong, when he published an article entitled “Jiegouzhuayi de fengbo” (“Squabbling Over Structuralism”), in which he likened Steiner’s experience at Cambridge to that of F. R. Leavis and Colin MacCabe, calling the three the victims of a group of “jealous” old guards in the English Faculty at Cambridge (cf. Dong 1996: 547). However, it was very unlikely that this essay would have found its way to mainland China because the control over publications from Hong Kong and Taiwan was still tight.

It was not until 1987 that an abridged version of *After Babel* was translated into Chinese by Zhuang Yichuan and published by China Translation and Publishing Corporation. Its original title was changed into *Tongtianta: wenxue fanyilun yanjiu* (*Babel: Studies in Theories of Literary Translation*). Still, the belated arrival of this book to China, even though not in its entirety, was sensational. In the 1980s, existentialism became popular in China – Sartre and Heidegger were well acclaimed. People not only read their works but were also keen to read their biographies. Steiner’s *Martin Heidegger* was considered to satisfy this demand. Two Chinese translation versions appeared in 1988 and 1989 in succession, and these helped to corroborate the impression of Steiner as an author of biography as well among Chinese readers.

2 Steiner and China

It is not difficult to imagine the impact Zhuang’s translation of *After Babel* had on the translation community in China. In retrospect, however, the fact that the source text was abridged met with criticism. The editorial note to an article published in 2015 introducing Steiner and his *After Babel* contains a set of remarks impugning this translatorial treatment: at issue is that the incomplete title, which dropped the preposition “after”, and the replaced subtitle *Studies in Theories of Literary Translation*, “reflects to a certain degree the mis-

reading of the source text” on the part of the translator. Even more seriously, it “for the bulk of last century misled the Chinese readers’ perception of this book by Steiner and the man himself” (Li 2015: 48). This is a harsh indictment, hardly fair, and no further explanation is provided to justify it. It can be said, however, that even if this is true, an inappropriate subtitle can scarcely do such serious damage. In Zhuang’s abbreviated translation and compilation, the book is condensed and reorganized into four chapters:

1. Understanding as Translation
2. Language and Gnosis
3. Translation Theories (i. e. Steiner’s Chapter 4: Claims of Theory)
4. The Process of Translation (i. e. Steiner’s Chapter 5: The Hermeneutic Motion) (cf. Zhuang 1987: vii).

Zhuang’s translation version dropped altogether Steiner’s Chapter 3 and Chapter 6 and moreover selectively translated the parts concerning literary translation in Chapters 1, 2, 4, and 5.

In the early 1990s, however, Steiner’s name faded into oblivion, even though, in *The Evolution of English Prose* by Wang Zuoliang, there are two references to Steiner (cf. Wang 1994: 283 and 298). In the mid-1990s, the tide began to turn and Translation Studies emerged as a fully-fledged academic discipline which coincided with and was related to the steady growth of Steiner’s reputation in China (cf. Li 2015: 51). The year 2001 saw the publication of an anthology of British translation scholars (cf. Liao 2001) and a whole chapter entitled “Fanyide wenxue chanshixue” (“Literary Hermeneutics of Translation”) is devoted to the introduction of Steiner’s hermeneutic theory of translation. More significantly, in the same year, Shanghai Foreign Language Education Press published the third edition of the original text of *After Babel* (1975/2001) in its entirety under licence from Oxford University Press for sale in mainland China. Its impact on the academic community of translation studies in China was palpable because it was instantly put on the required reading list for translation students in many universities. In the event, however, the book proved to be difficult and recondite and some students were so overawed by its Byzantine style

of writing that they preferred to eschew reading it altogether. Nevertheless, it has since become a very influential book and remains frequently cited by translation scholars.

The enduring attraction and relevance of *After Babel* is attested to by a recent article published at the beginning of 2020 which once again elucidates and discusses the four movements posited by Steiner in Chapter Five (cf. Ye 2020: 105–108), and more significantly, confirmed by the long-awaited complete translation of *After Babel* published by Zhejiang University Press in August 2020. The blurb of the translated book states:

This book is one of the most important academic works by George Steiner, a famous American literary theorist. It is also a masterpiece in the field of Translation Studies. It avails itself of the realms of linguistics, literature, philosophy, art and even science and technology including biology. It can be described as an overall study of linguistics and translation theory.

This much belated but greatly needed translation indicates the unrelenting challenge to accomplish the task of translating this book and the undiminished interest in *After Babel*. According to the on-line *Baidu Encyclopedia*,

first published in 1975, this book has been a first systematic attempt to investigate translation theory and the process of translation since the eighteenth century. After constructing a map of its research area, the book has become a controversial but influential work. Even today, as an important modern classic, its status is unequivocal, replete with insightful comments that are inspirational and thought-provoking. (Baidu Encyclopedia s. v. “*After Babel*”)

These are enthusiastic plaudits. On the whole, however, there is relative paucity of notice given to the controversial parts of *After Babel*. In a similar vein, the Chinese preface to *After Babel* published by Shanghai Foreign Language Education Press makes no mention of the controversial dimensions of the book. Instead, it highlights the merits of the book by calling it a pioneering “milestone work” on translation theory (1975/2001: iv).

However, in recent years, with further study of Steiner in China, some negative or disparaging remarks by Western critics about Steiner have been reported or relayed by Chinese scholars. He is sometimes shown in an unflattering light. For instance, Li Xiaojun

quotes Joseph Epstein who is rather scathing in his criticism of Steiner in an article published in *East Journal of Translation* (cf. Li 2015: 50). In 2011, Liu Zheng, though mainly informed by Steiner's own reminiscences, revealed Steiner to have thoughtlessly planned to write a biography of Joseph Needham, the famous British bio-chemist, historian and sinologist. Needham is well-known in China because of his multi-volume work *Science and Civilisation in China* (Liu 2009: n. p.). Liu quotes at length from Steiner's *My Unwritten Books*, which records his rendezvous with Needham as it was arranged by Frank Kermode (cf. Steiner 2008: 4f.). To Liu's great relief, the project never took place on the grounds that Steiner knew nothing about sinology.

After referring to Terry Eagleton and Joseph Epstein who both berate Steiner for his pretentious erudition, Liu Zheng offers a conciliatory view:

On the question of whether erudition is necessary, the views of many may be somewhat stringent. I tend to think that an erudite polymath should be viewed as entrusted by us, that is to say, we have no time, no energy and no ability to become erudite, so we entrust him [Steiner] with this work of acquiring knowledge and let him learn for us. We should just be satisfied that he reports to us the result of his erudition. (Liu 2009: n. p.)

Although tongue-in-cheek, these words show an appreciation of the wide range of Steiner's references to other related sources – these can help explain things more clearly, even though sometimes more than necessary. The awareness of and attentiveness to these sources can be enlightening and lead to further investigation.

3 *After Babel* and its Reception

Of course, numerous inaccuracies found in the book can be confusing and misleading, particularly as regards the parts that are controversial and which can therefore potentially cause misunderstanding and misperception concerning the operations of translation. However, in line with the fact that the worth of Steiner's erudition is fully recognized, the accuracy and reliability issue is cast aside, as if not important. As for the fact that Terry Eagleton "cavils at the

lack of depth and accuracy” (Liu 2009: n. p.) with regard to the writing of Steiner, Liu argues that depth and accuracy would of course be most desirable but to demand both at the same time is apparently unrealistic (cf. *ibid.*).

In any event, translation – the means by which Steiner’s ideas are disseminated – exacerbates the matter further. The discussion of the theoretical and conceptual issues handled by Steiner in *After Babel* inadvertently provides an illustration of the unsettling difficulty of introducing theoretical works to a different cultural system. It has been pointed out, by Edward Said, for instance, that original theoretical ideas are taken out of the original contexts and transplanted into the system of reception for a different “period or situation” (Said 1993: 226). The transformative potential and opportunities for application and diverse dimensions of adaptation for a “national culture” are fully displayed in the context of the reception of *After Babel* in China. In this respect, conceptual interpretation is closely tied to subjective unavoidability, accompanied by exclusion of or resistance to what may be regarded as the parts that seem to be unnecessary or irrelevant distractions. It can be plainly observed that some exclusion is built in here, revealing the mechanism of preferential selection. The theoretical assimilation and practical application of Steiner’s conceptualizations reflect the extent and consequences of localization.

In his *Dangdai yingguo fanyiyilun (Contemporary British Translation Theories)* Liao Qiyi offers an extended and elaborate exposition of some of the key points made in *After Babel*. In many ways, it is an elaborate summary of the original work, some parts in the original being translated into Chinese and it has served to encourage more Chinese translation scholars to pay attention to Steiner’s book. Liao’s introduction is interspersed with some Chinese material to help illustrate Steiner’s theoretical points as well (cf. Liao 2001: 67–123).

Despite Zhuang Yichuan’s adamant conviction that Steiner’s basic tenet is that all understanding is translation and that it is impossible to overemphasize both the difficulty of understanding and the necessity to understand the source text (cf. Zhuang 1987: iv),

this primordial hermeneutic principle is often allowed to fall into disregard. Instead, the main focus of critical interest is on the hermeneutic process where a proper understanding and interpretation of meaning is sought for and activated in preparation for translation.

Most Chinese translation scholars concentrate on Chapter Five of *After Babel* as is exemplified in an article by Xu Yuli and Gao Cun, who indicate that “The best chapter of the Book is Chapter Five” (Xu/Gao 2018: 46). Indeed, it can be observed that Steiner’s fourfold hermeneutic motion theory is a focal point in many articles published in Chinese. It is thus observed that the interpretation and appropriation of meaning comprises “four steps”: trust, aggression, incorporation, and restitution, all of which are “mutually linked and supplement each other” (ibid.). It should be pointed out that because of lack of contact with the international scholarly community, many of the Chinese articles discussing *After Babel* show a dearth of references in English. They tend to draw on Chinese sources without engaging in scholarly exchange with international colleagues.

4 The Hermeneutic Motion

The title of Chapter Five of *After Babel* is “The Hermeneutic Motion”. It has been variously translated (these are back translations, of course) into Chinese as “the process of translation” (Zhuang 1987: 69), “the hermeneutic steps” (Xie 2008: 86) and “the operation of interpretation” (Chan/Chang 2000: 31). This lack of consistency in terms of terminology is due to the fact that these translators understand and interpret the title differently. There is, however, a general, albeit tacit, agreement among Chinese translation scholars that Steiner’s translation theory should be called “hermeneutic translation theory” and that other parts of his discussion can be neatly subsumed under the rubric of hermeneutics, as if hermeneutics is what constitutes the core content of *After Babel*. They accordingly seem to think that Chapter Five is the most relevant chapter and that Steiner’s translation theory can be encapsulated as hermeneutic translation theory.

It is generally accepted that hermeneutic theory is a very valuable theory, but it has also its own limitations. Ye Fangfang, for instance, lambasts Steiner's theory for its "confusion and contradictions" (Ye 2020: 108). It is further pointed out that with an emphasis on the interpretation of the original, there arises the possibility that a sentence or a paragraph can encompass countless interpretations. This is precisely why the validity of hermeneutic theory is questioned. Is interpretation limited or unlimited? How closely should interpretation be predicated on the original? Can the extent of interpretation be measured? None of these questions is properly answered in hermeneutic theory, and that, by the same token, further establishes the necessity to study hermeneutic theory further (cf., for example, Jin/Li 2003: 47). Some scholars have expressed the concern that a chaos of interpretations can thus be generated given that the focus is decidedly on the translator's subjectivity. At the same time, however, they do not seem to trust this subjectivity since this may lead to overinterpretation or even misinterpretation. Ironically, viewpoints like these seem to be a willful interpretation of Steiner's 'trust'.

In this connection, it is perhaps illuminating to quote a line from a Song Dynasty Chinese poem: "The peak is on the side of the ridge, and the height is different from far to near". All of what has been discussed thus far may just be a matter of perspectives—some far, some near—showing the volatile and potentially contradictory dynamics of observation and perception. Various interpretative strategies are employed in the process of translation to reconstruct the lexical-semantic chain in the original, and in a specific context—favouring one particular interpretation is not only appropriate but often unavoidable as well. The explicitness induced by translation reduces the original semantic range, thus curtailing the potential semantic richness and nuances of meanings. The contextualized expressions of the target language in its cultural setting are processed interpretatively and comparatively, highlighting thereby the distinctive feature of the translation language. Thus, Xia Tian argues that it is necessary to probe the hermeneutic theory of trans-

lation by supplementing, expanding, or adjusting Steiner's theory (cf. Xia 2009: 83).

Xia subscribes to the way in which the four translation steps or the hermeneutic motion are translated into accessible and intelligible Chinese, which is nothing like the arguments being entangled with each other and tending towards conceptual incoherence in the source text. This is a lucky situation for Chinese translation scholars (cf. Xia 2009: 82). This seems to suggest that because the original is convolutedly overwritten, a somewhat straightforward translation helps overcome the problem. Meanwhile, Xia also challenges the hierarchical formation of the four phases concerning the hermeneutic motion and its goal to achieve balance. As he sees it, both 'aggression' and 'incorporation' are encompassed in comprehension but just with different emphases. And it is difficult to simply juxtapose them in a sequential way. The boundaries between them are always blurring and dissolving (cf. *ibid.*: 81). Some of the activities can occur synchronously. While trust is tied up with the selection of the source text, incorporation is tied up with its reception. Thus, Steiner's hermeneutic should not be understood as a simple classification of translation phases but as a means to precipitate understanding and narration (cf. *ibid.*: 81).

Some probing questions are raised: what does the trust in textual meaning really refer to? What exactly are the factors that influence the culture of the source text being incorporated into the target text? What is compensation and how can it be administered? And how can the balance discussed by Steiner be achieved? What is proposed for the four phases of translation may not adequately answer such questions. But these are inescapable questions that cannot be ignored when evaluating the effectiveness of a translation theory (cf. Xia 2009: 82).

It has also been pointed out that Steiner's 'trust' is a one-directional process. The translator trusts the text to be translated but only passively identifies meaning—meaning is an extant entity, un-governed by external factors, and it is inherent in the text. In this sense, Steiner's 'trust' can only be an idealized trust in a vacuum. This is closely related to traditional hermeneutic theory as posited

by Schleiermacher. However, Steiner's notion of 'trust' is worthy of exploration because the attitude of the translator is very important in that it can be linked with the choice of text in translation activity. But 'trust' needs to be liberated from its vacuum if it is to enter the mortal world. Only so doing can the concept be of value to the actual practice of translation. In translation practice, 'meaning' is multi-layered, and doesn't just refer to the semantic meaning inherent in the text. If the 'human' factor in the process of text formation and understanding is taken into account, meaning includes the intention of the original author and the representational meaning generated by the interaction between the reader and the text (cf. Xia 2009: 83).

5 The Case of *Cathay*

The four phases of Steiner's hermeneutic motion are applicable to the analysis of Pound's translation of *Cathay* and this is compellingly demonstrated by Steiner himself when he comments on and compares Arthur Waley's translation. On what was Pound's trust placed? He had to work with the incomplete translation notes taken by someone else and he himself did not know any Chinese. All of this makes for a fascinating study of the complexity of translating a remote language.

Interestingly, without any knowledge of Chinese, Steiner offers an engaging and carefully argued critique of the English translations of Chinese poetry by Pound and Waley. By relying on secondary sources (mainly the work by Wai-lim Yip), he pinpoints the mistakes made by Ernest Fenollosa whose notes provide the basis for Pound's translation and he "points out" that "Fenollosa misreads the first two characters in the second line of Li Po's 'Ku Feng' (After the Style of Ancient Poems)" (Steiner 1998: 377). Steiner concedes that "[t]he difficulties of translating Chinese into a Western language are notorious" (ibid.: 375). And, to make matters worse, Pound "had no Chinese" (ibid.). However, there is an advantage to this lack of linguistic knowledge. Steiner maintains: "Pound imitate and persuade with utmost economy not because he

or his reader know so much but because both concur in knowing so little” (ibid.). In his view, all this contributes to “a Western ‘invention of China’” (ibid.: 375). Steiner basically echoes Hugh Kenner’s defense of Pound’s translation of *Cathay*.

Indeed, this discussion can create fecund ground for a cultural-historical exploration of the whole process of translating between Chinese and English or other Western languages when cultural knowledge is of crucial importance. While the unreliability of Pound’s translation has been well noted, his achievements as a poet-translator is gaining more recognition. Steiner was among the scholars who saw the value of Pound’s approach to translation, one which is carefully compared with that of Arthur Waley.

As previously noted, in his discussion of Pound’s translation of Chinese, Steiner draws from the study by Yip, and, according to the latter, the translated poems by Pound

are bound to differ from the originals in the sense that certain literal details are either eliminated or violated; local taste is modified or even altered to suit the English audience and certain allusions are suppressed in order to relieve the readers from the burden of footnotes. (Yip 1969: 164)

In this context of the transmission of cultural knowledge, accuracy or reliability is not the prime consideration in evaluating the artistic merit of translation. In this case, Pound’s ignorance of the Chinese language necessitated the invention of *Cathay*, which is not strictly a translation in its conventional sense. Ignorance helps remove constraints on the translation activity. And in this particular case, distortion or inaccuracy is of secondary importance.

Curiously, and somewhat surprisingly, this rare venture into Chinese-English translation by Steiner has scarcely roused any critical attention among Chinese translation scholars. There is no doubt, however, that he is on shaky ground when relying overtly on secondary sources. For instance, he writes that “[i]n older Chinese literature it is almost impossible to demarcate prose from verse” (Steiner 1998: 376) and quotes Achilles Fang to buttress this claim. He also seems to exaggerate the worth of context in the absence of adequate linguistic knowledge of the source language by claiming: “No grammar or dictionary is of very much use to the

translator: only context, in the fullest linguistic – cultural sense, certifies meaning” (ibid.). This is undeniably true, but only to a certain extent.

Steiner illustrates the significance of aggression in Pound’s translation. It was armed with Fenollosa’s notes that Pound was emboldened to embark on the translation project. In one instance, Pound “respects the literary surface but also penetrates beneath it to restore what Fenollosa has missed or obscured” (Steiner 1998: 377). One wonders how it was possible for Pound to know what is missed or obscured. Moreover, Pound made no attempt to compensate for losses because he did not know what was lost. However, as long as the essential parts and features were preserved or reproduced, the task of translation was superbly accomplished.

As I have already said, it is somewhat surprising that so very few Chinese translation scholars pay attention to or account for Steiner’s analysis of Pound’s translation of *Cathay*. An exception is the article entitled “Cong sitanna chanshi buzhou kan Huaxiaji yizhe de zhutixing” (“On the Translator’s Subjectivity Reflected in *Cathay* in the Light of George Steiner’s Hermeneutic Motion”) which sets out to examine this part of Steiner’s work (cf. Chao/Zhao 2011: 193). Once again, the subjectivity of the translator is foregrounded. Pound’s creativity, which was necessitated by his ignorance of the Chinese language, is ascribed to his subjectivity on display as a translator. The hermeneutic motion is aptly applied by the authors of this article. Several questions are raised: As the first step, where did Pound’s trust come from? Fenollosa’s notes were incomplete and Pound did not understand Chinese. By any measure of means, this was a hazardous venture. Yet rich sources of imagism in classical Chinese poetry coincided with Pound’s poetics. He believed that his appropriative translation of Chinese poetry could serve the purpose of “rejuvenating English poetry” (Xie 1999: 3). In addition, it has been pointed out by Chao and Zhao in their essay that war themes resonated with Pound and in light of this consideration, some of the poems selected are linked with war, including 诗经·小雅·采薇 (Song of the Bowmen of Shu), 古风十四·胡矣

(Lament of the Frontier Guard), 古风六代马 (South-Folk in Cold Country) (Chao/Zhao 2011: 194).

In translating the poem entitled “The Beautiful Toilet”, many images appear to be changed by Pound. For instance, consider the first two lines:

青	青	河	畔	草,
blue	blue	river	bank	grass
[green]	[green]			
郁	郁	园	中	柳
luxuriantly	luxuriantly	garden	in	willow
spread the	spread the	[middle]	willow	willow
[dense]	[dense]			

The words in brackets are provided by Yip, and they are corrections to the original notes by Fenollosa (cf. Yip 1969: 313). As Eric Hayot observes, before translating this poem, Pound read Herbert Gile’s early version, which reads “Green grows the grass upon the bank, / The willow-shoots are long and lank [...]” (Hayot 1999: 518). However, Pound chooses to forsake “green”, and instead, adopts “blue” found in Fenollosa. “Blue grass” sounds exotic, conjuring up an alien image. Pound’s translation runs like this:

Blue, blue is the grass about the river
 And the willows have overfilled the close garden. (Pound 2016: 7)

The retention of the repetition of blue in the first line is not repeated in the second line which, in the original, contains another double character 郁郁. This flexible approach shows that Pound takes advantage of his relative ignorance of Chinese poetry, since it spurs his provision of a creative alternative. Thus recreation is brought into full play here. The word “overfilled” illustrates what is meant by “the penetration of *Cathay* across remoteness and linguistic intermediacy” (Steiner 1975/1998: 378). As can be seen, this line is completely recast so as to give rise to an image different to that which is presented in the original. The verb “overfilled” is much more animated and powerful than Gile’s linking verb “are” in his translation of the poem. This act of appropriation, Steiner argues, constitutes an aggressive decipherment (ibid.: 315). However, its

aggressiveness is not destructive or disabling. On the contrary, the semantic integrity of the original is successfully reproduced and its aesthetic appeal, if anything, is distinctly enhanced.

6 The Translator's Subjectivity

Numerous articles by Chinese scholars are devoted to the subjectivity of the translator, and these are primarily inspired by Steiner's hermeneutic theory of translation. The concept of the translator's subjectivity is antithetical to the traditional understanding of faithfulness associated with translation. In general, Chinese translation scholars respond to *After Babel* by foregrounding the translator's subjectivity in reference to the first stage of trust. It has been observed that the translator's subjectivity is embedded in 'trust' (Xu/Gao 2018: 47). The trust of the translator in the Other is construed as a reflection and manifestation of the translator's subjectivity. From the point of view of these translation scholars, trust and interpretation are the two major factors contributing to the translator's subjectivity. Steiner's insights into the various modes of interpretation have accordingly generated many discussions on how the translator's subjectivity is brought to bear on the practice of translation.

It is generally believed that the precipitating factor of translation is 'trust', and we can see this demonstrated in the translations of Thomas Hardy's *Tess of the d'Urbervilles*. By comparing the translators of two versions, Sun Yingchun asserts that both translators certainly displayed trust before embarking on their translation tasks. While still an undergraduate student at Peking University, Zhang Guruo was engrossed with Hardy's works. After years of reading and study, he found himself identifying with Hardy and, as a result, felt increasingly aligned with the author (cf. Sun 2004: 3). The other translator, Sun Zhili, lionized Hardy's *Tess*, calling it "a great masterpiece of tragedy" and "a bright pearl in the treasure house of world literature" (Sun/Tang 2005: i).

The translator's subjectivity is linked with creativity, which is an antithesis to the invisibility conventionally cast upon the transla-

tor. To embellish the putative banality of the original, the translator may add adorning elements to translation. This interfering visibility is aggressive as we can see it expounded in the second stage of Steiner's hermeneutic motion. As is shown in the following example by Wu Qian, part of the conquering act seems to be "excessive" (Wu 2008: 121). For the descriptive account of beautiful young women in the original text of *Tess*: "beautiful eyes, beautiful nose, beautiful mouth and figure", Zhang Guroo uses a series of four-character phrases: "美目流盼", "鼻准端正", "樱唇巧笑" and "身材苗条". The back translation can help demonstrate the differences: "bewitching glances of a beauty", "an upright nose", "Cherry lips smiling" and "a slender figure" – this constitutes the typical portrait of "an ancient Chinese beauty". The localized classical Chinese aesthetics is obtrusively foregrounded as some of the original parts are backgrounded. In a sense, this translation strategy can be regarded as a measure of compensation as posited by Steiner. However, the way to address what might be perceived as imbalance seems to be disproportionate, and this makes for an unbalanced rhetoric and an exaggeration of description, reducing thereby the interpretative space for the target reader. This unbridled use of compensation in Chinese translation is not entirely uncommon. In the same vein, it can be imputed to the subjectivity of the translator – now allowed or configured to come to the fore. By contrast, however, in Sun's version, four adjectives, namely "ravishing", "pretty", "delectable" and "graceful" are used in a straightforward manner and in parallelism to the syntactical structure in the source text. Two different aesthetic perceptions are represented through this comparison (Wu 2008: 121). As is expected, what this seems to attest to is none other than the translator's subjectivity. The translator as non-author becomes the translator as author.

This appropriative translation is in the stage of aggression. To further illustrate this point, a more subtle difference can be detected in the following translation:

He was inexorable, and she sat still, and d'Urberville gave her *the kiss of mastery*. (Hardy 1891/2005: 61; my italics)

但是他却丝毫不肯通融,所以她只得坐稳了,让他硬迫强逼,吻了一下。

The back translation is that “she [...] allowed him to force a kiss on her”.
(Hardy 1891/1984: 65)

德伯维尔毫不通融,苔丝一动不动地坐着,德伯维尔老练地亲了她一下。

The back translation is that “d’Urberville kissed her with dexterity”.

(Sun/Tang 2005: 33)

Both interpretations are supported by dictionary definitions and the context involved is exactly the same. Why this difference? This is also classified as “aggression” (Wu 2008: 121). It can be said that subjectivity is allowed to play a key role here. It is up to the translator to make the right judgement based on his/her consideration of the contextual information.

As I stated earlier, what is closely related to the translator’s subjectivity is trust. But trust is not something that can be taken for granted. If occasional portions of the original are meaningless or simply untranslatable, trust can be eroded (cf., for instance, Miao/Hu 2012: 53). In addition, trust is also shown to pertain to the value and significance of the source text. In short, an interpretive style of translating the source text tends to be ascribed to the translator’s subjectivity, which is often turned into the description and analysis of translation performance. The heightened preoccupation with and unremitting attention to the translator’s subjectivity on the part of many Chinese translation scholars is rather enigmatic but what is apparently clear is that this notion is indebted to Steiner’s theory, albeit in a curiously oblique way.

7 Concluding remarks

As Steiner complained himself, many translation scholars, including those attacking his theory, have used his ideas without proper acknowledgement. However, this can hardly be said to be the case in China, where his *After Babel* has been well received and readily acknowledged. The practice of production, transmission and reception, as Steiner characterises it, has been well linked with his four stages of the translation process, just as Steiner’s account of

that process and those stages have been extensively applied to analytic approaches. Admittedly, to some extent, *After Babel* is reduced or essentialized to a theory of hermeneutics or a hermeneutic theory of interpretation. But the benefit of Steiner's insight and inspiration has provided Chinese translation scholars with powerful research tools. In the meantime, they are also very much mindful of what Steiner emphasises in respect of achieving balance in translation by means of compensation. With the publication of the unabridged translation of this book, there is reason to expect that there will be unflagging interest in his hermeneutic motion and newfound interest in other aspects of *After Babel*. At any rate, all of this has contributed, and will continue to contribute to the development of translation research in China.

8 References

- BAIDU ENCYCLOPEDIA. URL: <<https://baike.baidu.com/item/%E9%80%9A%E5%A4%A9%E5%A1%94%E4%B9%8B%E5%90%8E%EF%BC%9A%E8%AF%AD%E8%A8%80%E4%B8%8E%E7%BF%BB%E8%AF%91%E9%9D%A2%E9%9D%A2%E8%A7%82>> (05.03.2021)
- CHAN, Tak-hung / CHANG, Nam-fung [eds.] (2000): *Xifang fanyi lilin jingxuan* [Masterpieces in Western Translation Theory]. Hong Kong: City University of Hong Kong Press.
- CHAO, Zheng / ZHAO, Zhengjun (2011): "Cong sitanna chanshibuzhou kan hua-xiaji yizhe de zhutixing" ["On the Translator's Subjectivity Reflected in Cathay in the Light of George Steiner's Hermeneutic Motion"]. In: *Overseas English* 20/6, pp. 193–196.
- DONG, Qiao (1996): *Dong Qiao Wenlu* [Collection of Essays by Dong Qiao]. Chengdu: Sichuan wenyi chubanshe.
- HARDY, Thomas (1891/2005): *Tess of the D'urbervilles*. Oxford: Oxford University Press.
- id. (1891/1984): *Tess of the D'urbervilles*. Trans. by Zhang Guruo. Beijing: Renmin wenzue chubanshe.
- HAYOT, Eric (1999): "Critical Dreams: Orientalism, Modernism, and the Meaning of Pound's China". In: *Twentieth Century Literature* 45/4, pp. 511–533.
- JIN, Jinghong / LI, Siguo (2003): "Sitanna he ledailei de chanshi fanyi lilun pingjie" ["The Hermeneutic Translation Theories of Steiner and Lederer"]. In: *Foreign Languages and Their Teaching* 4/9, pp. 44–47.

- LI, Xiaojun (2015): “Qiaozhi sitanna: qiren, qiuzu, jiqizai zhongguo de yijie” [“George Steiner: the man, his works and translations in China”]. In: *East Journal of Translation* 6/1, pp. 48–52.
- LIAO, Qiyi [ed.] (2001): *Dangdai yingguo fanyi lilun* [Contemporary British Translation Theories]. Wuhan: Hubei Education Press.
- LIU, Zheng (2009): “Fangkaiile, xinzhong de moguihetianshi douchulaile” [“Let go. Both the devil and angel in the heart are out”]. In: *Oriental Morning Post*, 27 September 2009. URL: <<https://www.douban.com/group/topic/18559308/>> (05.03.2021).
- MIAO, Fengbo / HU, Sile (2012): “Xiandai chanshixue shijiaoxia sitanna de fanyi lilun” [“Steiner’s Translation Theory from the Perspective of Modern Hermeneutics”]. In: *Journal of Inner Mongolia University of Technology* 21/2, pp. 52–55.
- POUND, Ezra (2016): *Cathay, For the Most Part from the Chinese of Ribaku: From the Notes of the Late Ernest Fenollosa, And the Decipherings of the Professors Mori and Ariga*. London: Elkin Mathews.
- SAID, Edward (1993): *Culture and Imperialism*. New York: Alfred Knopf.
- STEINER, George (1998): *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- id. (1975/2001): *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press
- id. (2008): *My Unwritten Books*. New York: New Directions Publishing.
- SUN, Yingchun (2004): *Zhang Guroo fanyi yishu yanjiu* [Study of Zhang Guroo’s art of translation]. Beijing: China Translation and Publishing Corporation.
- SUN, Zhili / TANG, Huixin (2005): “Preface”. In: *Tuomasi hadai taisi* [Tess by Thomas Hardy]. Trans. by Sun Zhili and Tang Huixin. Beijing: Yanshan chubanshe.
- WANG, Zuoliang (1994): *Yingguo samven de liubian* [The Evolution of English Prose]. Beijing: Commercial Press.
- WU, Qian (2008) “Qiaozhi sitanna chanshi fanyi lilun guanzhaoxia de yizhe zhutixing – taisi liangge zhongyiben duibi fenxi” [“The Translator’s Subjectivity from the Perspective of Hermeneutic Translation Theory: A Comparative Analysis of Two Chinese Versions of Tess”]. In: *Journal of Dalian Maritime University* (Social Sciences Edition) 7/2, pp. 120–123.
- XIA, Tian (2009): “Sitanna chanshi yunzuo lilun de yingyong, wenti yu fangfa” [“Application of G. Steiner’s Theory of Hermeneutic Motion: Adaptation and Extension”]. In: *Foreign Languages Research* 25/3, pp. 81–87.
- XIE, Ming (1999): *Ezra Pound and the Appropriation of Chinese Poetry: Cathay, Translation, and Imagism*. New York: Garland Publishing.
- XIE, Tianzhen (2008): *Dangdai guonwai fanyi lilun* [Contemporary Foreign Translation Theories]. Tianjin: Nankai University Press.

- XU, Yuli / GAO, Cun (2018): “Qiaozhi: sitanna chanshi yunzuo lilunzhong de zhutixing” [“The translator’s Subjectivity of George Steiner’s Theory of Hermeneutics”]. In: *English Square* 7/3, pp. 46–47.
- YE, Fangfang (2020): “Fanyi lilun piping: qiaochi stantanna sibuzhou chanshiunzuo lilun bianxi” [“Criticism of Translation Theory: An Analysis of George Steiner’s Four Phases of Hermeneutic Theory”]. In: *Journal of Lanzhou University of Arts and Science* 36/1, pp. 105–111.
- YIP, Wai-Lim (1969): *Ezra Pound’s Cathay*. Princeton: Princeton University Press.
- ZHUANG, Yichuan (1987): “Preface”. In: *Tongjianta: wenxue fanyi lilun yanjiu* [Babel: *Studies in Theories of Literary Translation*]. Beijing: China Translation and Publishing Corporation, pp. iii–vii.



Yearbook of Translational Hermeneutics 1/2021
ISSN: 2748-8160 | DOI: 10.52116/yth.vi1.24

George Steiner's Metaphors for Translation: A Critical Commentary

Brian O'KEEFFE
Barnard College, New York

Abstract: George Steiner's *After Babel* contains many riches, and many of these can be found in the chapter "The Hermeneutic Motion". But that chapter has its challenges and vexing provocations, and it therefore merits critical commentary. At issue, I argue, is the problematic elaboration of various metaphors for translation and a certain laxity in argument that is covered over by the fineness of Steiner's writing style. The purpose of this essay is to offer such a commentary, and to do so by making two further propositions: firstly, that this chapter in *After Babel* stands to gain if it's read alongside his 1989 book *Real Presences*; secondly, that it can be elucidated by way of a thinker who, despite Steiner's own reservations, is quite pertinent to the matters addressed in "The Hermeneutic Motion", namely Jacques Derrida.

Keywords: Translation, Metaphor, Eating, Fidelity, Echo.

1 Introduction

For me, reading George Steiner's *After Babel* (1975/1992) engages a four-fold sequence of activity. I begin with respect for its scholarship. Then I make my incursions into Steiner's text, raid it for its

insights and take those pillaged perceptions into my own work. But *After Babel* is plentiful in the food for thought it offers, and so I feel overladen—like eating foie gras, Steiner's fare is rich. Having taken so much, I need to register my debt to Steiner and *After Babel*. The purpose of this essay is accordingly to acknowledge his magnificent effort on behalf of translation studies by paying careful attention to *After Babel*, an attention that will be critical in some respects, but conducted, I trust, in the spirit of what, in *Real Presences* (1989), Steiner describes as *cortesia*.

In the preface to the 1992 re-print, Steiner complains that “*After Babel* has been drawn upon and pilfered, often without acknowledgement” (Steiner 1992: xi). Referring to a work of translation studies he doesn't name, Steiner wonders why *After Babel* is invoked only in a footnote, even as that note praises it highly. The unnamed work is Andrew Benjamin's *Translation and the Nature of Philosophy* (1989). The footnote reads:

Probably the most sustained and significant work on translation is G. Steiner, *After Babel* [...]. His scholarship and linguistic ability cannot really be matched. I have been content therefore to offer a philosophical reflection on translation. If the argument I have advanced is followed this is a reflection on philosophy itself. (Benjamin 1989: 181)

On the one hand, *After Babel* crowded out the field. On the other, it didn't because there isn't a proper philosophical reflection on translation (or a reflection on translation's status in philosophy). One imagines Steiner disliking Benjamin's remark, given Steiner's zeal to say *everything* about translation, including what philosophy says about it. But besides what Steiner's book doesn't provide, one factor explaining *After Babel*'s neglect might well concern what it does provide: vast scholarship that outstrips the capacities of most readers to gain adequate purchase on it. *After Babel* isn't just a work of literary criticism, or literary history, nor else just a work of linguistic theory. It's much else besides.

Too much, perhaps. Was *After Babel* too good for its own good? Was Steiner too deft in deploying his scholarship? Did Steiner write too well? One feels uncouth criticising Steiner's writing, but sometimes his eloquence tips over into magniloquence. Some-

times one balks at his erudite superfluities. James Wood (1999: 155), speaking generally of Steiner's work, refers to its "imprecisions and melodramas", citing Nabokov's complaint that one of Steiner's essays was "built on solid abstractions and opaque generalisations" (ibid.). Perhaps that's not true of *After Babel*, but in my view, there are occasions where the point becomes elusive, and the thought is left un-clinched as Steiner's elegant prose runs ahead of itself, hastens to the next image, reference, metaphor or analogy.

In respect of metaphors and analogies, there is, in *After Babel*, an oversupply of statements declaring what translation is *like*: shell-smashing, eating something, and also mining excavations stripping seams of ore—translation scoops into the original text, and hauls its linguistic quarry away. Some will dislike the welter of metaphors, similes and analogies. Some will feel that Steiner's style has a powerful, too-powerful rhetorical effect—that of persuading, or seducing us into thinking that, indeed so, translation resembles such things. Others will remain unpersuaded, and prefer other images for translation's activities.

Adopting a 'take it or leave it' attitude to Steiner's images (or anyone else's) doesn't obviate the difficulty of representing 'translation' itself. Is it inevitable that we are always referred to metaphors in order to represent 'it'? Or are we constantly referred to the definition of 'metaphor' as such (if one can dare put it like that)? Steiner, for his part, is unabashed about his own metaphors, and (this might be Benjamin's point) refrains from what one might call an 'abyssal' (or specular) reflection as regards stabilising the identity of translation, one which ends up with *philosophy's* age-old anxieties concerning mimesis, representation, metaphor, and literature—we know this from Plato's *Republic*. To that list of anxiety-producing issues for philosophy, we might indeed wish to add 'translation' as well.

Yet if perhaps there isn't enough philosophy in *After Babel* (the complaint is inane, I admit—it's like objecting that Shakespeare wrote *Hamlet* but didn't write the *Phenomenology of Spirit* instead), Steiner does remark upon developments in phenomenology, for instance. Mention is made of Schleiermacher. Above all, Steiner con-

siders two developments in the 20th century to be highly significant: the belated 'discovery' of Walter Benjamin's essay "The Task of the Translator" (1923/1996) and the boost to hermeneutic enquiry given by Heidegger and Gadamer.

Benjamin, Heidegger and Gadamer are the touch-stones for a renewed approach to translation theory. But consider "The Task of the Translator" in relation to Gadamerian hermeneutics: Gadamer has things to say about translation but never, as far as I know, refers to Benjamin's essay. Why? Ricœur says more, but arguably says too little, compared to the interest in Benjamin's text shown by a very different philosopher, namely Derrida. Why is "The Task of the Translator" amenable to deconstruction but indigestible for hermeneutics? As for Steiner, while he proposes a hermeneutic approach to translation, there's more Benjamin in Steiner than one generally finds in hermeneutics, and since I will, to Steiner's displeasure (and perhaps scholars of the hermeneutic persuasion), shortly find occasion to adduce Derrida, I will be doing so in order to show that there's more Derrida in Steiner than the author of *After Babel* might wish to acknowledge, or at least more of Derrida that is *relevant* to an assessment of *After Babel* than appears at first sight.

2 Trust in Meaning, or: The Translator's Hospitality

How to begin? Begin by trusting in the sense of a text. Admittedly, "the trust can never be final", Steiner says. "It is betrayed, trivially, by nonsense" (Steiner 1975/1992: 312) like *poésie concrète*, nonsense rhymes and glossolalia. But, assuming such cases can be limited to the merely 'trivial', the first motion of translation is this:

There is initiative trust, an investment of belief, underwritten by previous experience but epistemologically exposed and psychologically hazardous, in the meaningfulness, in the 'seriousness' of the facing or, strictly speaking, adverse text. We venture a leap: we grant *ab initio* that there is 'something there' to be understood, that the transfer will not be void. (Ibid.: 312)

Presently I will want to query that epistemological exposure and those psychological hazards, since Steiner doesn't describe them,

nor what causes them. It's enough to say, for now, that translators trustingly assume that texts mean to mean, and that such trust will be rewarded by the texts' proffering of meaning.

That trust is informed by the massive evidence that the world itself is meaningful: "The translator must gamble on the coherence, on the symbolic plenitude of the world" (Steiner 1975/1992: 313). And if "all understanding, and the demonstrative statement of understanding which is translation, starts with an act of trust" (ibid.: 312), then we can say that *no* understanding, and the demonstrative statement of understanding which is translation, starts with an act of suspicion, since what cannot be suspected is that the world isn't coherent, or symbolically plenshed by meaning itself. Nietzsche, or Derrida, might disagree. But for Steiner, the translator invests in "phenomenal assumptions about the coherence of the world, about the presence of meaning" (ibid.: 312). To mollify the ghosts of Nietzsche and Derrida, we might nevertheless look hard at "phenomenal" and the "presence of meaning". Trustingly does the translator come into the *presence* of meaning, making *phenomenal* assumptions (or safe bets) concerning worldly coherence. Steiner's translator resembles Husserl, desirous of phenomena and presences, and emphatically doesn't resemble Derrida, he for whom invocations of presence betray a 'metaphysics' whose underlying assumptions warrant deconstruction.

In any case, the translator begins with trust. But certain problems emerge. Steiner speaks of the "radical generosity of the translator ('I grant beforehand that there must be something there'), his trust in the 'other'" (Steiner 1975/1992: 312). But such generosity isn't really radical if the translator's trust is only ever betrayed by 'trivial' instances of nonsense. Steiner writes: "But the donation of trust remains ontologically spontaneous and anticipates proof" (ibid.: 313). How spontaneous can that gesture be if it profiles anticipation as well? Really radical generosity would give, or donate without expectation or anticipation of return, and refrain from specifying the form in which the text ought reward that trust—here, the form of *proof*.

Perhaps I’m being captious. Perhaps one should regard matters more simply: Steiner’s translator trusts texts, and, as a *relation* to texts (it’s not an interpretive *activity*), that trust resembles Wayne Booth’s ‘befriending’ model of reading, as described in *The Company We Keep* (1988). Booth significantly provides the back-cover blurb for *Real Presences*, and, on that score, it may be instructive to detour via *Real Presences* and seek similar models of textual trusting and befriending. And do so, moreover, while bearing in mind that Steiner has already told us that translators invest in “‘phenomenal assumptions about the coherence of the world, about the presence of meaning’”.

Reading, Steiner says in *Real Presences*, involves risk: coming before us might be a presence who will betray our trust:

The presence before us might be that of a mute (Beckett edges towards that grim jest), of a madman uttering gibberish, or, more disturbingly, of an intensely communicative persona whose idiom—linguistic, stylistic, hermetically-grounded—we simply cannot grasp. (Steiner 1989: 156)

What disconcerts Steiner is gibberish, idiomatic inaccessibility, and mutism. Silence is unwelcome, and, as we’ll see, Steiner often describes reading and translation in terms of acoustic attunement and concinnity. Speaking of the ‘endeavour’ of trust in textual meaning, Steiner says that

There is in this endeavour, as deconstruction would immediately point out, an ultimately unprovable hope and presupposition of sense, a presumption that intelligibility is conceivable, and, indeed, realisable. Such a presupposition is always susceptible of refutation. (Steiner 1989: 156)

In *After Babel*, the translator’s trust is conditioned by the expectation that texts will offer proof of their meaning. Here, that trust is both shadowed and informed by “unprovable hope”, and thus can only be a presupposition, or else a hopeful, but always risky gamble. But why will deconstruction immediately point out that intelligibility is unprovable, that the wager on meaning might not prove to be a sure bet? Why is “such a presupposition always susceptible of refutation”? Derrida might remark that, once one declares that such a presupposition is *always* “susceptible of refutation,” one cannot, as

Steiner does in *After Babel*, restrict instances of nonsense to merely 'trivial' cases (recall Derrida's assessment of Austin and Searle).

One wishes Steiner had said more. The brevity of Steiner's remark conceals, or represses the entirety of the post-Saussurean and deconstructionist developments which, for better or for worse, inform current thinking on meaning, language and *presence*. But let's carry on 'beginning'. Readers now attune themselves to discrete words, delve into dictionaries to grasp the manifold meanings of words deployed by the text at hand. It's a matter of "lexical *cortesia*, the first step in philology [...], that which makes us dwellers in the great dictionaries" (Steiner 1989: 157). Steiner says:

Where the poem, where the verbal construct is concerned, the opening of the door, the practices of courtesy which this motion of trust comports, are those of lexical-grammatical-formal study. We strive to achieve the greatest possible degree of accurate audition. If the poem is speaking out of our own tongue, we seek to ascertain the historical, social, if need be local or dialectal, status of the poet's particular idiom. If the text is in a foreign language—and there is no more concentrated instance of 'otherness' and of its freedom of being than that of our encounters with languages not our own—we do our laboured best either to master that other speech or to accept the humbling trust of translation. (Steiner 1989: 156f.)

Lovely images of welcome, door openings, and courteous hosting. To welcome texts is to pay them the courtesy of deep study and "accurate audition". Lovely is the formulation "the humbling trust of translation". The following stage involves the text's grammar. Whence "the grammarian-reader" (Steiner 1989: 159), and the prescription that "one must be able to hear grammar made music" (ibid.: 161). Again, it's all about listening. A text's semantics next requires attention to context. Steiner, aware of the difficulties of establishing the perimeters of meaningful context, says "the circles of informing context spread concentrically to the unbounded" (ibid.: 163). Derrida would approve: the image of presumably seamless circles makes his point that no meaning can be determined out of context (there's no 'outside' the circle), but the line to which circles spread gives us Derrida's other point, namely that no context permits the saturation of meaning because the boundaries of context are, in fact, *unbounded*.

Here, then, are Steiner's stages of reading. But everything begins with *cortesia*, with the welcome shown to texts by opening a door: "The movement towards reception and apprehension does embody an initial, fundamental act of trust. [...] But without the gamble on welcome, no door can be opened when freedom knocks" (Steiner 1989: 156). Steiner envisions the rendezvous of two freedoms: the text is free to offer or withhold itself, and the reader is free to receive the offering or refuse it. Explored here are *freedoms*, enacted here is *cortesia*. "Where freedoms meet, where the integral liberty of donation or withholding of the work of art encounters our own liberty of reception or refusal, *cortesia*, what I have called tact of heart, is of the essence" (ibid.: 155).

Steiner likens reading to the ethical response to the 'other'. But will readers accept that ethical obligations govern their activities? Steiner appeals to theology and speculative metaphysics: "Theology and speculative metaphysics engage the possibilities of meeting or of non-meeting with the 'other' in its transcendent guise" (Steiner 1989: 154). Moreover, "the numinous intimations which relate hospitality to religious feeling [...], the intuition that the true reception of a guest, of a known stranger in our place of being touches on transcendent obligations and opportunities" (Steiner 1989: 155). Are such transcendent obligations sufficiently transcendent that they also govern readers? Will readers sense those numinous intimations, experience *religiosity* as the text-as-other nears, comes hither as a well-nigh real presence?

Attitudes to this will vary—for some, this is fanciful. For others, the scenario Steiner describes is question-begging in any case. Steiner prefers xenodochy. But the trusting reader is surely emboldened to such trust since she already recognises that stranger—it's a "*known* stranger". Furthermore, when Steiner writes that "face to face with the presence of offered meaning, which we call a text [...], we seek to hear its language. As we would that of the elect stranger coming towards us" (Steiner 1989: 156), the stranger is "elect" and therefore neither wholly other, nor a complete stranger. And, "also here, the naïve analogy with the stranger's entrance, with the modulation, where it is possible, of

stranger into guest, instructs us" (ibid.: 176). I'm not sure why the analogy suddenly becomes "naïve", but note "where it is possible" —a bland interpolation eliding the hermeneutical dilemma at issue. For Richard Kearney, the dilemma is this: before the host opens the door she doesn't know whether the 'other' will turn out to be a stranger, god, or monster. A "diacritical hermeneutics", Kearney (2003: 18) proposes, must intervene in order to assess whether to bar the door to a monster, or to open it in welcome of a visitor.

Levinas would insist, however, that the host's obligation to the other requires that no conditions be laid upon the possibility of welcome (and that welcome shouldn't necessarily be assessed in terms of 'possibility'). Making an unconditional gesture to the other entails welcoming monsters as much as gods or strangers, *à nos risques et périls*. This exposure to the other might occasion what Steiner describes as translators' trust that is nevertheless "epistemologically exposed and psychologically hazardous". But only if such exposures and hazards are verily acute, Levinas would say, can the otherness of the other be respected absolutely. Consider this, moreover: "That which comes *to call on us*—that idiom, we saw, connotes both spontaneous visitation and summons—will very often do so unbidden" (Steiner 1989: 179). Levinas would agree that the key moment of ethical hospitality occurs when one isn't expecting to be called, visited, and summoned. But Levinas would probably say that the other *always* arrives "unbidden", rather than "very often".

If one deems Steiner's scenario of ethical hospitality merely fanciful, these questions, which I raise by way of Kearney and Levinas, are irrelevant. Steiner, *vis-à-vis* these "mythologies of welcome" (Steiner 1989: 165), at least poses the question: "How does this simile of entrance translate into our actual aesthetic experience?" (ibid.: 177) Perhaps aesthetic experience becomes ethical experience and then becomes akin to *religious* experience. A communion, that is, with real presence. If we accept Steiner's "simile", then we may appreciate that "[t]he philological space [...] is that of the expectant, of the risks of trust taken in the decision to open a door" (ibid.: 177). Readers and translators are hosts. Reading and translation's first act involves ushering texts across thresholds. The act is

different for translation, however, since the foreign text is now transposed into the host's language—whence what Derrida (1998: 78) describes as “the monolingualism of the host”. But after that threshold-crossing, what happens next? What should happen is interpretive sensitivity: nothing should prompt us, in view of the text-as-guest, “to strip it bare, to dissect it in some brutal rhetoric or hermeneutic of total penetration and subjection” (Steiner 1989: 176). The example he gives is Barthes's *S/Z*, adding “There are elements of like violence, though seemingly playful, in structuralism and deconstruction” (ibid.: 176). How to decide when play isn't play, but interpretive violence? Is *total* penetration the issue? Would *partial* violence be acceptable? Let's now attend to Steiner's own violence.

3 Varieties of Violence

“After trust comes aggression. The second move of the translator is incursive and extractive” (Steiner 1975/1992: 313). Moreover, “The translator invades, extracts, and brings home. The simile is that of the open-cast mine left an empty scar on the landscape” (ibid.: 314). Consider also that “We ‘break’ a code: decipherment is dissective, leaving the shell smashed and the vital layers stripped” (ibid.: 314). Well, if, in *Real Presences*, structuralism and deconstruction's brutality is described as a stripping bare and as dissection (cf. Steiner 1989: 176), are Steiner's translators, since they apparently perform the same operations, tacitly structuralists and deconstructionists? I'm not sure. Another reaction I have is the inclination to cavil at the incoherence of these images: Steiner relays stripping to dissection, but isn't dissection less a stripping and more a cutting up or cutting into? What about the follow-on from dissection, namely smashing a shell? If one thinks of an eggshell, isn't the point to extract the yolk, rather than ‘strip’ vital layers? Code-breaking: can that really be compared to an act of surgical dissection? Code-breaking suggests finding the key—it's hardly the same thing as shell-smashing, layer-stripping, or extraction and mining.

In any case, Steiner's proposition is that the first operation of translation proper is violent insofar as it seeks to possess texts and appropriate their linguistic contents. But Steiner leaves us in a quandary: his claim for translation's aggression is justified by reference to Hegel, Heidegger, and, in a footnote, to Ricœur. Consider: "The postulate that all cognition is aggressive, that every proposition is an inroad on the world is, of course, Hegelian" (Steiner 1975/1992: 313). Heidegger "focuses our attention on understanding as an act, on the access, inherently appropriative and therefore violent, of *Erkenntnis* to *Dasein*" (ibid.: 313). Moreover, "it is Heidegger's contribution to have shown that understanding, recognition, interpretation are a compacted, unavoidable mode of attack" (ibid.: 313). The quandary is this: ought one seriously follow up on these philosophical invocations, or else regard them as empty philosophical flourishes, allusions that are merely tendentious?

If one does pursue Steiner's references, one might be tempted to cavil once more: "making inroads" isn't particularly well calibrated to the idea that "cognition is aggressive". "Making inroads" doesn't clarify the *degree* of aggression at issue. As for Heidegger, we do find him saying, in *Being and Time*, that "the existential analytic constantly has the character of *doing violence*" (Heidegger 1996: 288). But such violence is requisite because without it there is no access to a better thought of Being as it withdraws, slips away or remains indistinctly profiled given the accumulation of metaphysical thoughts which must now be dismantled. This violence can also be called (especially in the later Heidegger) 'Destruktion', and characterised in terms of 'Abbauen'. This violence informs Heidegger's desire to recover, or retrieve a truer meaning of Being and of 'Dasein'. It's warranted only because there is a bid for such recovery, and moreover only on the grounds that something—namely Being—can be characterised as self-concealing. Can any of this be meaningfully brought into the vicinity of translation? If one takes up Steiner's footnote, which refers to "Existence and Hermeneutics" in Ricœur's *The Conflict of Interpretations*, one will be puzzled. For Ricœur's existential analysis does deploy the notion of 'appropriation'—he says, for instance, that "by understanding ourselves

[...], we appropriate to ourselves the meaning of our desire to be or of our effort to exist" (Ricœur 1974: 21), but there's no explicit thematisation of appropriative *violence*.

It's difficult to connect the existential analyses of Ricœur and Heidegger to the ways in which interpreters and translators 'appropriate' literary texts. If one persists with Ricœur, moreover, there is a way to contest Steiner's proposition that appropriation is inherently violent. For in the essay "Appropriation", Ricœur elaborates upon Gadamer's account of 'play' in connection with artworks. Discussing "'play' as the mode of being of appropriation" (Ricœur 1991: 90), Ricœur describes novels offering fictional worlds into which readers might plunge: "worlds are proposed in the mode of play" (Ricœur 1991: 91). He furthermore speaks of authors and readers as playful figures. As for the reader in particular, "appropriation will thus appear as the 'playful' transposition of the text, and play itself will appear as the modality appropriate to the reader *potentialis*" (Ricœur 1991: 87). *Transposition* is a better word than any aggressive-sounding hermeneutic *possession* of the text, and if one remains queasy about Steiner's vision of penetrative incursions into texts, Ricœur says of the reader's appropriation of the text that it's a give-and-take where what the reader playfully receives from what the text playfully offers is nothing less than a new self: "It is always a question of entering into an alien work, of divesting oneself of the earlier 'me' in order to receive, as in play, the self conferred by the work itself" (Ricœur 1991: 94). I divest myself of my 'me' and receive a new self: "Relinquishment is a fundamental moment of appropriation and distinguishes it from any form of 'taking possession'" (Ricœur 1991: 95).

In view of Ricœur's account of appropriation, one would hasten to make three remarks. Firstly, Ricœur's reader isn't a translator: what an 'alien' work offers a translator isn't a fictional world, or a new self, but linguistic riches, and it's these riches that are being aggressively possessed. So there can be no talk of 'play' here. Secondly, when Ricœur envisions interpretive activity as entries into, and receptions of 'worlds' (given in the modality of 'as if'), then this describes imaginative projection, describes hermeneutic *mediation*

between texts and readers. But that arguably floats too conveniently free of any account of the activity of reading, or the activity of translation. Accounts of mediation, that is, don't describe the active, and aggressive *labour* of translation (and/as/or reading). Thirdly, when Ricœur discusses Gadamer's term for appropriation ('Aneignung'), he observes that it "means to make one's own that was initially 'alien'. According to the intention of the word, the aim of all hermeneutics is to struggle against cultural distance and historical alienation. Interpretation brings together, equalises, renders contemporary and similar" (Ricœur 1991: 89). But a text about to be translated by Steiner's aggressor might querulously ask whether translation—or interpretation for that matter—"brings together" and "equalises". Even if it does, should such equality imply the achievement of contemporaneity but also that of *similarity*? Might a text wish to remain unequalled, dissimilar, alien and 'other'? Might it wish to resist the violence of the hermeneutic bid to "make one's own", resist the possessive proclivities of a hermeneutics that cannot (Levinas might observe, and perhaps Steiner too) let the other remain other, cannot think the dilemma of a text seeking to elude the domination of the Same and the Similar?

But if one always lets the foreign text remain wholly other, we would never read anything at all, for fear of falling foul of Levinas's ethical strictures (or we would have to construe an ethics of translation in terms of a 'letting' beyond all interpretive passivities). Appropriation and possession must therefore be risked. Steiner can accordingly reiterate his point: once we speak of appropriation and possession, then *there is* hermeneutic violence. Still, perhaps there are other, less aggressive options, and we can choose those instead. Gadamer envisages hermeneutic activity as tactful dialogue. Ricœur favors play. But perhaps that's too easy—can one simply *opt* like this? Perhaps these blandly diplomatic hermeneutic models actively elide the violence that is apparently *inherent* to cognition, recognition, understanding, interpretation, reading, and translation.

What remains pressingly on the agenda of discussion, therefore, and in any case, is what to do with Steiner's violent imagery. When the focus is on "the appropriative rapture of the translator"

(Steiner 1975/1992: 316), on “violent transport” (ibid.) and “appropriative penetration” (ibid.: 314), some will think of gender-based violence, and quickly shift from thoughts concerning a mining excavator hauling away the spoils to thoughts of the female spoils of war—*Andromache, je pense à vous!* My students at Barnard (an all-women’s college affiliated to Columbia University) invariably focus on what they regard as unpleasantly ‘masculinist’ depictions of translatory violence—one student observed that Steiner sounds ‘rapey’. Not that women translators don’t avail themselves of violent imagery. Consider Rosemarie Waldrop: when translating Edmond Jabès, she felt “envy and pleasure in destruction” (Waldrop 2002: 23). Moreover:

Destruction is unavoidable. Sound, sense, form, reference will never again stand in the same relation to each other. I have to break apart this ‘seemingly natural fusion’ of elements, melt it down [...]. In this state, the translator will be able, with a mix of imagination and understanding, to penetrate into the work and re-create it. (Waldrop 2002: 23)

She also acknowledges that “there is pleasure in the destruction because it makes the work mine” (Waldrop 2002: 23). Waldrop’s destruction is a melting-down, Steiner’s is a strip-mining operation. Each to his or her own metaphors for translation’s violent activity, I suppose. My own reaction to Steiner’s imagery is determined, or over-determined by the fact of my being Irish. My eye is drawn to Steiner’s quotation from Saint Jerome: “[The translator] has carried meaning over into his own language, just like prisoners, by right of conquest” (Steiner 1975/1992: 281). What “right” is this? Does the translator’s might make right? Not all conquests imply the particular aggressions of colonialism, but I personally think of the Irish situation, and to think along those lines is to end up with Seamus Heaney discussing his *Beowulf*. Heaney explains that his approach was informed by a metaphor, one which,

is based upon the Viking relationship with the island of Ireland and the island of Britain. There was a historical period known as the Raids and then there was a period known as the Settlements. Now, a very good motive for translation is the Raid. You go in—it is the Lowell method—and you raid Italian, you raid German, you raid Greek, and you end up with booty that you call Imitations. Then there is the Settlement approach: you enter an oeuvre,

colonise it, take it over—but you stay with it, and you change it and it changes you a little bit. (Heaney 2000: 1)¹

“Raid” and “booty”: this echoes Steiner to an appreciable extent. But Heaney’s metaphors are informed by Ireland’s violent history, rather than warranted by what Steiner regards as the inevitability of cognitive violence. Yet Heaney adverts not to later episodes of plantation by the English and Scots, but to the Viking raids and visitations—the focus of the poems collected in *North*. Consider the raid: a raid elicits “booty”, and, having acquired such linguistic plunder, one carries the booty away—carries it off and elsewhere to where translations are ‘imitations’. Imitations, however, inevitably reveal the original text’s own dislocation, the original’s out-of-placeness, so to speak. But translation-as-settlement doesn’t enact that taking away or carting off. The translator assimilates and stays. Yet this settlement is hardly, at least initially, a peaceable concord between host and welcome invitee. The integrative violence of translation-as-settlement *is* a violence. You colonise the original text. Perhaps, to borrow from Derrida, there’s an “essential *coloniality*” (Derrida 1998: 24) to this kind of translation, whatever benign or malign scenarios one can discern in that ambiguous term ‘settlement’, whatever necessary parsings one undertakes in respect of ‘colonising’ and ‘colonialisation’. But if settlement means assimilation, that doesn’t imply total absorption: Heaney’s relation to *Beowulf* entails changes on both sides. Settlement enjoins both parties to adjustment, and, as regards *Beowulf*, that results in a subtle, but pointed turning of the tables in view of that English text. It’s too much to say that the colonised becomes the coloniser, but there are moments of de-familiarisation where Northern Irish words are imported into *Beowulf*—words that, for English readers, feel strange, but for a Northern Irishman like myself, words that induce a feeling of homeliness. In any case, this reformulation of the colonial trope (translation-as-colonisation/colonialisation) in terms of ‘settlement’ is only possible since Heaney and *Beowulf* share the same, al-

1 I am grateful for a productive conversation regarding this passage with Mohamed Saki, specialist of translation studies at the Université de Brest.

beit differentiated language—English. ‘Raiding’ involves the encounter with foreign languages—Italian, German, Greek. Imitation-as-raid would thus be inevitable if the transfer involves foreign languages, but translation-as-settlement involves transfers occurring between linguistic shadings that partake of the same English monolingualism. The monolingualism of the other, to be sure, one which can bear the threatening face of English colonial and linguistic hegemony, but one which also carries the sediments of languages other to English, like the Viking parlances Heaney re-articulates in *North*.

In view of Steiner’s imagery, I contemplate Heaney, not Heidegger. For a poet as aware of Ireland’s history as Heaney is, the violence of that history will inevitably have *occurred* to him as he was thinking about different metaphors for translation. It’s not a matter of engaging with the probably fruitless discussion as to whether Heaney, because of that history, is *entitled* to use violent metaphors for translation. It’s simply a matter of suggesting that one can consider the translatory ‘violence’ at issue in different ways—though I claim no primacy for the kind of violence I have in mind. At any rate, Heaney, for me, puts into relief Jerome’s prisoner-taking ‘right’ of translatory conquest—a view of translation’s arrogant ‘might’ Steiner might have considered more thoroughly.

One feels, in any case, inclined to ask Steiner what the text might do, faced with such incursive and extractive penetrations. Imagine the defensive postures of the original text, as if it cringes into prickly self-containment, or retreats into idiomatic untranslatability, refuses thereby to play passive ‘host’ to the invasive translator. Imagine the text thwarting the hermeneutic overcoming of distance, which—to splice Steiner with Ricœur—enters texts into the ‘violent’ hermeneutic circle of *rapprochement*, proximation, propriation and appropriation. Might it ask hermeneutics to resile from such *Entfernung*—that de-distancing of the distance between readers, translators and the ‘alien’ text? Hermeneutics, from Heidegger to Gadamer and Ricœur, privileges the near, regards distance as that which must be overcome. Steiner speaks of strangers becoming guests at the meeting-place of the *limen*. A counter-hermeneutics

might speculate on the legitimacy of *missing* those rendezvous of 'translation', on giving translators the slip, on texts distancing themselves, standing infinitely apart from translation. And while translators begin with trust, shouldn't they begin differently—start by forewarning their texts of the suffering and violence to come? Moreover, Steiner's violence is one-sided—texts are despoiled, scarred like strip-mined ore-seams lying at a landscape's surface. Steiner doesn't envisage violence as a two-way street. Yet recall Venuti's 'foreignisation': the language of the original forces the translator's language to alter and become foreign to itself. Will that have been a certain violence, wrought on the translator in the manner of a linguistic de- or ex-proprietation? That is: techniques of settlement and domestication have failed, translation's appropriating and commandeering operations have faltered, and so foreignness remains, like scars on the landscape *of the translation*.

4 Translation, or: Eating Well

"The third movement is incorporative, in the strong sense of the word" (Steiner 1975/1992: 314). Savour, or be irked by this instance of Steinerese—the reader enjoined to the "strong sense" but left unclear as to how strong that strong sense is supposed to be. Would the strong sense of "incorporative" mean that translators (re)embody their texts? But how are they introjected into their bodies? Do translators *eat texts*? Or is incorporation a metaphor, albeit one we should take as strongly as we can (while resisting the temptation of literal-mindedness)? But what's the strong sense of any metaphor? Steiner: "Comprehension, as its etymology shows, 'comprehends' not only cognitively but by encirclement and ingestion" (ibid.: 314). Comprehension's etymology gives us an idea of prehensile grasping, but there's no etymological relay towards "ingestion". Yet consuming texts, ingesting and assimilating them in the movement of incorporation are apparently the activities at issue. After that penetrative raid on the text, the translator now has to ingest and digest what she has extracted from the text. Translation as 'eating': that's what we must now consider.

Gustatory metaphors for translation are common enough. Consider Ben Jonson's image: the translator must "draw forth out of the best and choicest flowers, with the bee, and turn all into honey" (Steiner 1975/1992: 269). Steiner comments on this pleasant image of the translator browsing among foreign texts and converting their succulence into honey thus: "For Jonson creative ingestion is the very path of letters" (*ibid.*). Besides this melittological scenario of creative ingestion, the problems proliferate however, once Steiner's metaphors of consumption is taken into full account. For if Steiner is right to characterise his account of translation as *hermeneutical*, relying on the notion that hermeneutics appropriates texts, then we might wonder whether hermeneutics *as such* is analogous to activities of eating, consuming, and incorporation—in the strong sense of the word. That plunges us into treacherous philosophical waters, however. Matters become more treacherous if we wonder whether *all* philosophy grounds (though that's probably the wrong word) its discourse by making metaphorical appeals to one or other of the five primary senses—vision, touch, smell, hearing, taste.

Mindful of the dangers, I nevertheless want to put down several markers—via Derrida. Consider "Economimesis", which addresses Kant's third *Critique*: at issue, for Kant, is ensuring that aesthetic 'taste' is divorced from any literal-minded associations with gustatory activities. Whence Kant's insistence on hearing songs: hearing isn't eating, and songs give nothing to be consumed. "It is a question of singing and hearing, of unconsummated voice or ideal consummation", Derrida writes, as opposed to "a consuming orality which as such, as an interested taste or an actual tasting, can have nothing to do with pure taste" (Derrida 1981: 16). But, for Kant, "The greatest nobility accrues to sight which achieves the greatest remove from touch, allows itself to be less affected by the object. In this sense, the beautiful has an essential relation with vision insofar as it consumes less" (*ibid.*: 19). This also orients us to philosophy's attitude to 'theory' (it connotes the visual): Kant is keen to "[suspend] consumption on behalf of the *theorein*" (*ibid.*: 19). Moreover, if ontology's portraits of the self-present subject involve hearing-oneself-speak (hearing oneself speak the cogito, for example),

then we still have a 'mouth' to contend with, since speaking involves lip-movement. So we can still consider what passes into the body via that mouth:

Hearing-oneself-speak, insofar as it also passes through a certain mouth, transforms everything into auto-affection, assimilates everything to itself by idealising it within interiority, masters everything by mourning its passing, refusing to touch it, to digest it naturally. (Derrida 1981: 20)

Whatever enters the body is subject to an *idealising* interiorisation, wholly unlike natural digestion. Note mourning: an idealising interiorisation perhaps akin to the mourning ritual that is the Christian Mass and the Eucharistic 'Take this and eat it, do this in memory of me'. Derrida then troubles the idealising activities of an eating-that-eats-nothing by inspecting Kant's claim that what cannot be assimilated by an aesthetics devoted to the beautiful (and the sublime) is the disgusting. What is disgusting triggers the gag-reflex: we vomit. Disgustingly emetic is whatever cannot be digested, consumed, or incorporated. Thus *vomit* shadows the boundaries of the entire *Critique*, and "vomit lends its form to this whole system" (Derrida 1981: 21).

So much for Kant. Consider Hegel, and Derrida's *Margins of Philosophy*. As in Kant, the association between vision and theory is important:

Sight is an *ideal* sense, more ideal, by definition and as its name indicates, than touch or taste. One can also say that sight *gives its sense* to theory. It suspends desire, lets things be, reserves or forbids their consummation. The visible has in common with the sign, Hegel tells us, that it cannot be eaten. (Derrida 1982: 92)

As for hearing, Derrida cites Hegel's *Aesthetics*: it's "one of the most theoretical and not practical senses, and it is still more ideal than sight. For the peaceful and undesiring (*begehrlos*) contemplation of works of art lets them remain in peace and independently as they are, and there is no wish to consume or destroy them" (Derrida 1982: 92). Hearing and sight are favoured because there's no physical contact with artworks—they accordingly remain in-tact, independent, immune from threats of desirous consumption.

As for hermeneutics, Derrida is startlingly blunt. In an interview, having spoken of figures of incorporation, cannibalistic tropes, Hegel, and the mystical eating of the Eucharistic sacrament, Derrida remarks:

Little wonder that Gadamer's philosophy is so marked by terms taken from digestion, that he is such a gluttonous thinker. His hermeneutics is, after all, precisely about assimilating that which is foreign. What is radically alien in the other doesn't have a chance—it will be digested, melted down in the great tradition, wolfed down mercilessly. (Derrida 2009: n. p.)

This claim is echoed by John Caputo. Hermeneutics, Caputo declares, “is a philosophy of digestion which is always interested in assimilating the other, making it part of its substance” (Caputo 1988: 67).

A defense of Gadamer might be mounted by invoking Ricoeur's essay “Appropriation”. Instead, though, let's simply say “Derrida, *tu quoque!*” For Derrida also has scenes of eating—particularly frequent, moreover, when he engages with translation. Take “Che cos'è la poesia?” Answering the question “What is poetry?” (and responding to the Italian question in translation), Derrida imagines a hedgehog stranded on a road—a lorry rumbles towards it. That mortal peril is likened to the peril of a poem threatened by genericity—being folded into the designation that awaits all poems, namely *poiesis*. The hedgehog can't avoid being run over; a poem can't avoid generic subsumption. Yet the hedgehog-poem appeals for translation, asks for that ‘afterlife’ described by Benjamin. Another survival strategy desired by the poem is that it be learnt by heart—become part of mourning rituals that ensure the living-on of something dead, insofar as that past life is now borne in the mourner's memory. But whatever of the poem that can be taken to heart, it cannot be its exterior, material support—its letters, scored on a paper page. So the poem says “Destroy me, or rather render my support invisible to the outside [...]. Eat, drink, swallow my letter, carry it, transport it in you, like the law of a writing become your body: *writing in (it)self*” (Derrida 1995: 293). Here is transportation or translation as an ingestion of the poem that relocates it to the site of memory and its privileged organ—the heart. The letter

is a hedgehog's quill. Swallowed, it pricks the heart with the pang of memory and inscribes itself on the heart: writing inside the self, the writ of a law commanding Derrida to remember.

Such is Derrida's Aesopian fable of translation and transportation. But there's another text where ingestion induces an impulse to throw up. *Igel*, incidentally, is hedgehog in German. By some guttural relay, from German to French, we might end up having to pronounce Hegel's name in French—*ehgl*. So to *Glas*, and the first line: "what, after all, of the remain(s), today, for us, here, now, of a Hegel?" (Derrida 1990: 1) What remains to be digested, or vomited, of Hegel? 'G', which resounds frequently in *Glas*, is the glottal sound of gagging. What remains undigested, unsublated by the voracities of Hegel's dialectic? Derrida tries to find out by forcing Hegel into having a conversation in French, and by forcing him into a dialogue no dialectical foresight could have anticipated—a dialogue with Jean Genet. Philosophy translated into literature: what remains of Hegel after that translation is a philosophical colossus rendered as an almost pornographic monstrosity.

Let's now braid Steiner's way with eating and consuming with Derrida's and consider occasions when ingesting foreign texts consumes translators—as if they're gobbled up by the texts, rather than vice versa: "The dialectic of embodiment entails the possibility that we may be consumed" (Steiner 1975/1992: 315). Perhaps the 'dialectic' of embodiment involves the translator taking the text into her own body but unfortunately the parasite takes over the host—the translator eaten from within. Steiner imagines translators choking on texts they have inhaled: "Writers have ceased from translation, sometimes too late, because the inhaled voice of the foreign text had come to choke their own" (ibid.: 315f.). A translator should learn when to gag, for fear of being choked. These menaces—being consumed, choking—also menace cultures hosting imported foreign texts. Threatened especially are debilitated cultures unable to withstand the impact of overwhelming translations: "Societies with ancient but eroded epistemologies of ritual and symbol can be knocked off balance and made to lose belief in their own identity under the voracious impact or premature or indi-

gestible assimilation” (ibid.: 316). Another circumstance of indigestion occurs when difficulties in assimilating translations trigger a reaction in the host culture to get them out of the system: “After a time, the native organism will react, endeavouring to neutralise or expel the foreign body. Much of European romanticism can be seen as a riposte to this sort of infection” (ibid.: 315). Described here is romanticism expelling the facile classicism of the French 18th century.

Steiner’s metaphors thoroughly elaborate scenarios of translation and eating, indigestion and the body’s response to a glut of foreignness. But consumption apparently comports with infection. Consider: ‘neutralise’ perhaps implies a body’s immune response—antibodies reducing the threat of disease. Here, the disease is a contagion of facile imitations. Host cultures must prepare for translation’s importations otherwise they will react to such imports by producing derivative pastiche. I imagine it as a case where a host culture suffers a bout of ‘bad mimesis’—the virus of mere mimicry. Or, as Steiner says, “There can be contagions of facility triggered by the antique or foreign import” (Steiner 1975/1992: 315). Consider, now, the following: “No language, no traditional symbolic set or cultural ensemble imports without risk of being transformed. Here two families of metaphor, probably related, offer themselves, that of sacramental intake or incarnation and that of infection” (ibid.). Indeed, Derrida might say, these two metaphorical families are “probably related”.

To approach that ‘probable’ relation between sacramental intake and infection, let’s firstly say this: you must know that what you’re eating—literally, or in terms of an idealising interiorisation—is good for you. You must ascertain that what is taken into the body, hosted therein, incorporated and incarnated as your own body (the translator’s body, or the body of culture at large), is nutritious food, and not a poison—one which the body’s immune system will otherwise seek to neutralise or expel. The worst situation is a culture contracting an autoimmune disorder, where too much translation, appropriation, incorporation or incarnation induces the hosting body to turn on itself, killing thereby the good of

translation along with the bad (facile mimicry), as if the cultural antibodies can no longer tell the difference.

Philosophical scenarios of not being able to tell the difference are Derrida's speciality. Consider the *pharmakon*—poison or cure? Do translations cure or at least enliven host cultures, or do they poison them with the virus of 'bad mimesis'? But *pharmakon* means both poison and cure, and hence matters become acutely difficult, if not undecidable. We know this from Derrida's discussion of Platonic mimesis, and we can now push the point upon Jonson (and Dryden), on Lowell, as well as on Steiner speaking of the contagion of "facility". How to decide whether translation's imitation is good mimesis or bad? How to decide whether translation partakes of the general logic (or various translations) of mimesis, and when to separate the practice of translation from that of representing in general, or representation *as such*? The 'economimetic' focus of Derrida's text on Kant pushes the matter up to the verge of the Derrida essay I want to now invoke. For while it's no accident that mimesis links to economy ('economy' will return in Steiner's fourth motion, inevitably), the point for now is that translators working on behalf of host cultures must do their receptive, assimilative, and mimetic work informed by a knowledge sapient enough to know when to expel, or reject foreign imports, or—to put it in the queasy terms Derrida forces on us—when to vomit and gag.

One must know how to eat well. So for translators, so for hermeneutics—gluttonously zealous in its appropriations and assimilations. The Derrida essay I'm alluding to is "Eating Well" where he discusses ingestion, incorporation, and introjection. *Translation: or, 'Eating Well'*. Eating well, Derrida observes, supposes a good diet, but also an eating where 'good' bespeaks an ethical value. "How, for goodness' sake, should one *eat well*?" (Derrida 1995: 282) "'One must eat well' does not mean above all taking in and grasping in itself, but *learning* and *giving* to eat, learning-to-give-the-other-to-eat. One never eats entirely on one's own: this constitutes the rule underlying the statement 'one must eat well'. It is a rule offering infinite hospitality" (ibid.). This routes us back to *Real Presences*: picture that act of hospitality as sharing a meal—commen-

sality. Then again, one still must ensure that “infinite hospitality” doesn’t entail the risk that host cultures are consumed by the translations they incorporate, inhale, and purport to ingest.

In any case, these ‘ethical’ scenarios return us to the hermeneutics of assimilation and the Levinasian model of the I vis-à-vis the other: here, eating well would mean not consuming the other. Yet, recall Derrida’s “Economimesis”: “Hearing-oneself-speak, insofar as it passes through a certain mouth [...] assimilates everything to itself by idealising it within interiority, masters everything by mourning its passing, refusing to touch it, to digest it naturally.” Compare “Eating Well”:

in experience (I am speaking here of metonymical ‘eating’ as well as the very concept of experience), one must begin to identify with the other, who is to be assimilated, interiorised, understood ideally [...], speak to him or her in words that also pass through the mouth, the ear, and sight. (Derrida 1995: 283)

At issue are the bodily portals through which the other is incorporated, *in the strong sense of the word*, as sounds for the self to hear (as itself), as insights for the self to see, as tastes (for instance, aesthetic tastes) to have. Eating well is an assimilation of the other justified ethically only if interiorisation is ideal, or idealising. Arguably the supreme illustration of this idealising interiorisation, this ‘eating’, is the Eucharistic sacrament—Steiner’s “sacramental intake or incarnation”. An eating justified only if the aim is to enact a mourning ritual. Derrida’s hedgehog would like to participate in this: it effectively says ‘Eat and drink me, do this in order to mourn my passing. Do this in memory of me’. For me, Steiner’s metaphors of eating and consumption all converge on the Eucharistic scene. That’s the Host here. It converges like this because Steiner wishes the meeting of reader and text, of translator and text, to resemble a religious sacrament. And if it therefore comes down to this “intake”, as if works of high literature are effectively transubstantiated during the ritualistic ingestion, then the reader or translator would now commingle and commune with *real presence*. Incorporation, in the *strongest* sense of the word, would *incarnate* texts as real presences.

Is this ridiculous? James Wood cites *Real Presences*:

Where we read truly, where the experience is to be that of meaning, we do so as if the text [...] *incarnates* (the notion is grounded in the sacramental) *a real presence of significant being*. This real Presence, as in an icon, as in the enacted metaphor of the sacramental bread and wine, is finally irreducible to any other formal articulate. (Wood 1999: 160)

Note how “as if” infiltrates itself into what otherwise is reading *truly* characterised as an encounter with real presence. What is an “enacted metaphor”? As Woods objects, discussing Steiner’s account of real presence, Steiner “thinks it is frankly theological; it is, alas, vaguely religious” (Wood 1999: 160). For Wood, “‘incarnation’ is not a word that should be used lightly” (ibid.: 163), not because it’s blasphemous, but because, in Steiner’s hands, the word is meaningless: “Steiner is simply a metaphorical critic who imagines himself to be a theological one” (ibid.: 163). Indeed. Steiner asks us to take incorporation *in the strong sense of the word*, and imagine translatory ingestion as “sacramental intake and incarnation” and either “enact” metaphors, or forget that they are metaphors. Not that the temptation to *idealise* consumption is exclusive to metaphorical literary critics—it’s also common, Derrida would observe, in philosophers. Whence Kant. Whence Derrida himself. In any case, perhaps Steiner reads and communes with real presences, experiencing “the numinous intimations which relate hospitality to religious feeling”. But do the rest of us?

5 The Senses of Translation

We should probably desist from such metaphors. Nevertheless, if we’re to seriously (or unseriously) entertain these analogies for translation’s activities, then it’s still worth attending to the ways translation ‘theory’ has deployed one or other of the five senses. If there’s something ethical at stake, moreover, because translation is violent, then recall Hegel: sight *gives its sense* to theory, suspends desire and forbids consummation. Hearing artworks prompts “no wish to consume or destroy them”. Better that we base our theories on vision and hearing, and touch not. It’s better to implement ‘theoretical senses’ and avoid ‘practical senses’ lest textual contact trig-

ger consuming desire. If the problem is *Begierde*, translators must ensure that the textual embrace not involve a graspingly aggressive touch—be mindful of what Steiner describes as “the cognate acts of erotic and of intellectual possession” (Steiner 1975/1992: 314). Note the calamitously question-begging word “cognate”. If we dare touch the text, it would preferably involve Steiner’s “tact of heart” and Gadamer’s dialogical tact—touches-that-don’t-touch. Or else what Benjamin imagines: “A translation touches the original lightly and only at the infinitely small point of the sense” (Benjamin 1923/1996: 261).

The two senses Steiner especially deploys are hearing and vision. Translation as the original’s echo: sometimes, Steiner says, “there can be no doubt that echo enriches” (Steiner 1975/1992: 317). Hegel would approve—echo ‘hears’ the text, but doesn’t touch it. Translation responds to the original’s call, and perhaps—“enriches” suggests this—the echo supplies more than a mere answering reproduction of that original. Recall Narcissus and Echo. Imagine Echo feigning to repeat the last syllables of Narcissus’s utterance in order to say something more, or different—as if her response, like translation’s response, would be more than reiteration even as translation’s echo responds to the original that *initiates*, by its call, the acoustical interaction between itself and the translation. (Benjamin said that translation has no muse—might I suggest Echo?) Narcissus beholds his image in a pool. Now we can broach the sense of sight. Here, more fully, is Steiner:

But there can be no doubt that echo enriches, that it is more than shadow and inert simulacrum. We are back at the problem of the mirror which not only reflects but also generates light. The original text gains from the orders of diverse relationship and distance established between itself and the translations. The reciprocity is dialectic: new ‘formats’ of significance are initiated by distance and by contiguity. Some translations edge us away from the canvas, others bring us up close. (Steiner 1975/1992: 317)

Was Echo ever more than the shadow of Narcissus’s reflection as he looked into that pool-mirror? Can translation’s echo offer “more” than inert simulacrum? Is translation a mirror (the mimetic mirror) or something *more* than that? “We are back at the problem of the mirror which not only reflects but also generates light”. Why?

Recall M. H. Abrams: the mirror suggests pre-Romantic practices of mimesis, but Romanticism replaced the mimetic mirror by a lamp because Romanticism privileged genius—the light-source which originates, and hence never imitates. The Romantic image is that of radiance, not reflection. Steiner has mirror *and* lamp: translation *not only* reflects light *but also* generates its own light. As if, likewise, Echo is *not only* a paltry duplicate of Narcissus's utterance, *but also* her own voice, capable of adding more to her response.

Translation: the mirror and the lamp. But can translation be a species of mimesis (whence mirror), and yet refuse specularity in the name of a lamp-lit, light-generating radiance that illustrates the independence of translation when it doesn't simply obey the order of mimesis—to come second to the original, like Echo comes second to Narcissus? “The original text *gains* from the orders of diverse relationship and distance established between itself and the translation”. But how does the original *gain* by such distance? “The reciprocity is dialectic: new ‘formats’ of significance are initiated by distance and by contiguity. Some translations edge us away from the canvas, others bring us up close.” A pity Steiner doesn't measure those distances and contiguities for us. Important, though, is that “reciprocity” is characterised as “dialectic”. Yet is dialectic an implementation of reciprocity, or does it sublimate such reciprocities and the *va-et-vient* between translation and original? Perhaps dialectics *devolves* some of its operations to non-dialectical activities of translatory mimesis—mirroring, providing screens and canvases, etc. Perhaps dialectics *relieves* translation of its mimetic tasks, albeit in a moment of *relève* (to use Derrida's French) that sublimate, but doesn't cancel translation's mimetic activities by adducing a lamp so that translations generate their own light, even as they remain the reflected light of the original's glow.

In the second preface to *After Babel*, Steiner speaks of “what I designate as ‘transfiguration’—where the intrinsic weight and radiance of the translation eclipses that of the source” (Steiner 1992: xvi). Imagine the radiance of translations that *eclipse* the source. Back to the mirror reflecting and generating light: here the shadow cast by translation's effulgent light overshadows the original like a

dark sun. We are far from Lowell's 'photographic' prose translations. Far, moreover, from Benjamin's image of translation: "A real translation is transparent; it does not cover the original, does not block its light" (Benjamin 1923/1996: 260). Real translations let the originals' light shine through what would otherwise obscure them (this is *interfulgence*). Steiner has his Benjaminian transparencies too: after a period of translatory work, "the text in the other language has become almost materially thinner, the light seems to pass unhindered through its loosened fibres" (Steiner 1975/1992: 314). Consider that light shining through the loosened weft of the original: the translator's task is to supply the tain to complete the mirror upon which such light is reflected.

Some translations eclipse the original with their bleaching light. But inadequate translations are perhaps more revelatory: "The failings of the translator [...] localise, they project as onto a screen, the resistant vitalities, the opaque centers of specific genius in the original" (Steiner 1975/1992: 317). Translators often suffer from the parallax view: a dark stain mottles what Ezra Pound called the translator's 'canvas' and that darkness paradoxically irradiates the original's specific genius. Translators are boxed in their own *camera obscura*: their light rays only halo the light or lamp of genius that so fascinated Romanticism. Translation illumines only in the manner of a reverse mirror, produces only photographic or X-ray negatives. It's perhaps better that way, since too good a translation eclipses genius. Genius mustn't be occulted by shadow, overcast by *Nachmachung* (Kant) or 'simulacrum' (Steiner). Back to Plato's cave, ye translators. Translation feints and jabs at genial light projected on a cave-wall. Don't mistake the shadow-boxing of translation for *real presence*.

6 Impossible Fidelities of Translation

Final motion. Translators have taken too much. They must make reparations:

We come home laden, thus again off-balance, having caused disequilibrium throughout the system by taking away from 'the other' and by adding,

though possibly with ambiguous consequence, to our own. The system is now off-tilt. The hermeneutic act must compensate. If it is to be authentic, it must mediate into exchange and restored parity. (Steiner 1975/1992: 316)

“Possibly with ambiguous consequence”. How vague that is. Steiner continues: “The enactment of reciprocity in order to restore balance is the crux of the *métier* and morals of translation” (Steiner 1975/1992: 316). But how might translators ‘enact’ that reciprocity, and therefore fulfill the moral obligation presiding over their activities? Is the achievement of ‘parity’ the same as the fulfillment of ‘fidelity’? For Steiner, “all theories of translation—formal, pragmatic, chronological—are only variants of a single, inescapable question. In what ways can or ought fidelity to be achieved?” (Steiner 1975/1992: 275). Moreover,

[t]he translator, the exegetist, the reader is *faithful* to his text, makes his response responsible, only when he endeavours to restore the balance of forces, of integral presence, which his appropriative comprehension has disrupted. Fidelity is ethical, but also, in the full sense, economic. By virtue of tact, and tact intensified is moral vision, the translator-interpreter creates a condition of significant exchange. (Steiner 1975/1992: 318)

“Integral presence”: restoration would ideally imply that a translation presents the original as an ‘integral’ whole, as if translating achieves a bringing-back-to-presence, renders the original wholly, integrally, and *really* present-to-itself. But the reality is that translation restores the original to presence only insofar as it returns as a re-presentation, copy, substitute, or imitation of that original now permanently *in absentia*. Steiner claims that fidelity is ethical, but also economic *in the full sense*. What full sense is this? Consider two quotations: “There is, ideally, exchange without loss” (Steiner 1975/1992: 318-9). And, quoting Pierre-Daniel Huet, “[h]is one study is faithfully to display his author whole, taking nothing away and adding nothing” (Steiner 1975/1992: 278). “Display”—an interesting term. But if one takes *nothing*, is that a taking? If one adds *nothing*, is that an adding? Steiner invokes Lévi-Strauss:

The general model here is that of Lévi-Strauss’s *Anthropologie Structurale* which regards social structures as attempts at dynamic equilibrium achieved through an exchange of words, women, and material goods. All capture calls for subsequent compensation; utterance solicits response, exogamy and en-

dogamy are mechanisms of equalising transfer. Within the class of semantic exchanges, translation is again the most graphic, the most radically equitable. [...]. A translation is, more than figuratively, an act of double-entry; both formally and morally, the books must balance. (Steiner 1975/1992: 319)

Questions galore. Would translation be *radically* equitable if it never participated in economic exchange, in the manner envisaged by Huet? How is translation *more than figuratively* an act of double-entry book-keeping? *Morally*: is this the probity of insurance agents paying out compensation for the original’s loss in translation? *Capture calls for subsequent compensation*: remember Jerome’s translator transporting meaning “just like prisoners, by right of conquest”. Does that “right” supersede, or nullify laws requiring translators to compensate original texts for the “prisoners” (or Lévi-Strauss’ women) captured and carted off? Difficult to imagine capturers returning their captives. If capture calls for compensation, is that a matter of paying an only symbolically equivalent amount for what one still intends to keep?

These questions wouldn’t obtain if translation achieved Huet’s ideal—took nothing from originals so as to leave them whole (a leaving that would never have been a taking). But since translations do take something from texts—*just like* prisoners, *as* an activity of ‘capture’, then how does translation give back what has already been taken? Can one take with one hand, and give back with the other? I think not: the restitution can only be symbolic. Whence Derrida, in “What is a ‘Relevant’ Translation?”, arranging his scene of translatory parity and exchange via *The Merchant of Venice* and the famous pound of flesh:

In *The Merchant of Venice*, as in every translation, there is also, at the very heart of the obligation and the debt, an incalculable equivalence, an impossible but incessantly alleged correspondence between the pound of flesh and money, a required but impractical translation between the unique literalness of a proper body and the arbitrariness of a general, monetary, or fiduciary sign. (Derrida 2013: 361)

Imagine Shylock contemplating Steiner’s invocations of ‘compensation’ and ‘exchange’: translators are in permanent breach of contract—they never pay back in the form stipulated by the contract,

offer substitutes for the real thing (*monetary* signs for real flesh, imitations for *real presences*), and hence never discharge their debt.

The problem with scenarios of capture/recompense, debt/payback, giving/taking is that whatever the translator takes from the original text, something is left behind: "The appropriative 'rapture' of the translator [...] leaves the original with a dialectically enigmatic residue" (Steiner 1975/1992: 316). What is a "dialectically enigmatic residue"? Wounds, perhaps, attesting to what dialectics violently took away—residual scar tissue surrounding what's now missing from the original. Or is it that "residue" means that something of the original remains behind, untaken, unravished, inviolate and unappropriated? If the latter, how does dialectics leave something behind, un-assimilated and un-amenable to the *Aufhebung* of a 'relevant' translation? But if something remains, then given Steiner's appeal to equity and parity, one wonders whether such economies of total restoration and reparation are possible—you can only incompletely give back what you only incompletely took in the first place. Something has seemingly escaped the logic of economy, something resists the calculus of translation-as-accounting. I don't know what that residue is, and what translatory 'dialectic' of leaving and taking is involved. It's indeed "enigmatic".

Let's consider matters *aneconomic* in order to reconsider translation's ethics, and invoke Mauss and Derrida on the 'gift', rather than Lévi-Strauss on 'exchange'. For while economy involves circulation, exchange and return, gifts interrupt economic logics. A gift shouldn't return to the gift-giver. No reciprocity, return or exchange ought occur here. Steiner's first motion, we recall, involves the "radical generosity" of the translator's trust in the text's meaningfulness. But that generosity halts before the second motion, where the violent taking begins. Should translators keep giving, so as never to take? Instead of an "exchange without loss", should they replace that by a gift-giving without exchange?

What to give, though? Consider a comment by Anthony Pym: "In the ethics of alterity, the translator would welcome the foreign text *as a person*, giving of themselves and respecting otherness, in a way that goes well beyond generalised deontological rules and cal-

culations” (Pym 2001: 6). Perhaps translation actually begins thanks to prosopopoeia. For welcoming to be unconditional, translators must give of themselves and that giving must go well beyond—infinity beyond—all *calculations*. Yes: gifts suspend ‘economic’ calculations—accounting, counting, exchange and compensation. But that donation must also go beyond the calculus that measures parity, and indeed calls that parity *fidelity*, if it’s true that “fidelity is ethical, but also, *in the full sense*, economic”. Such fidelity is calculable, because Steiner associates it to an economics of recompense and equivalence, and indeed models translation’s morals on the activities of an accountant balancing the books. Steiner’s translator is able to *count the cost* of what he has done, violently, to the text, and can calculate the amount of compensation his ‘capture’ calls for. Moreover, since motion 4 *makes up for* the violence of motion 2 then, besides the difficulties of deciding what kind of violence this is, one can at least say that it’s a *calculable* violence—has a measurable effect, a countable cost.

7 Echolalia

Is Steiner a deontologist masquerading as a Levinasian? Deontology needs rules. Rules imply measurement and *ratio*. Fidelity, for Steiner, is the rule. Fidelity subscribes to deontology if fidelity involves an economy of calibrated costs, prices, and book-balancing. We discern a Derridean/Levinasian ethics of translation only if translators are generous beyond calculation, go beyond all deontologies, and only if texts remain immune, like Huet’s depicted ‘whole’, from the entire business of give-and-take. That’s impossible. But no less impossible is the ideal of fidelity. Steiner: “The ideal, never accomplished, is one of total counterpart or re-petition—an asking again which is not, however, a tautology. No such perfect ‘double’ exists. But the ideal makes explicit the demand for equity in the hermeneutic process” (Steiner 1975/1992: 318). Ethics finds its prescriptive source in the impossibility to which any ideal commands us. Ideals motivate us to do better, to fail better. Translation’s ideals: total *counterpart*, perfect *doubling*. Translation must operate in the im-

age of its own impossible ideal of equity and be inspired by it. I imagine texts asking and asking again, *petitioning* translators that such ideals be realised. Echo, translation's muse, Narcissus's *counterpart*, is perhaps capable of such *re-petition*. Alas that Echo's rejoinder communicates the sadness of *parting*, however. Still, she may yet give back the original text's own call, and, as Heaney puts it in "Personal Helicon", return the original's voice moreover "with a clean new music in it" (Heaney 1966/1991: 44).

8 References

- ABRAMS, M.H. (1953): *The Mirror and the Lamp*. Oxford: Oxford University Press.
- BENJAMIN, Andrew (1989): *Translation and the Nature of Philosophy*. New York: Routledge.
- BENJAMIN, Walter (1923/1996): *Selected Writings*. Volume 1: 1913–1926. Eds: Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press.
- BOOTH, Wayne (1988): *The Company We Keep*. Berkeley: University of California Press.
- CAPUTO, John (1988): "Beyond Aestheticism: Derrida's Responsible Anarchy". *Research in Phenomenology* 18, pp. 59–73.
- DERRIDA, Jacques (1981): "Economimesis". Trans. by Richard Klein. In: *Diacritics* 11/2, pp. 2–25.
- id. (1982): *Margins of Philosophy*. Trans. by Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.
- id. (1990): *Glas*. Trans. by John P. Leavey and Richard Rand. Lincoln: Nebraska University Press.
- id. (1995): *Points: Interviews, 1974–1994*. Ed. by Elisabeth Weber, trans. by Peggy Kamuf and others. Stanford: Stanford University Press.
- id. (1998): *Monolingualism of the Other*. Trans. by Patrick Mensah. Stanford: Stanford University Press.
- id. (2009): "An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion". Daniel Birnbaum and Anders Olsson. In: *e-flux* 2, n. p.
- id. (2013): *Signature Derrida*. Ed. by Jay Williams. Chicago: Chicago University Press.
- HEANEY, Seamus (2000): *Sounding Lines. The Art of Translating Poetry* (= Doreen B. Townsend Occasional Papers, Vol. 20). Berkeley: University of California Press.
- id. (1966/1991): *Death of a Naturalist*. London: Faber and Faber.
- HEIDEGGER, Martin (1996): *Being and Time*. Trans. by Joan Stambaugh. New York: SUNY Press.

- KEARNEY, Richard (2003): *Strangers, Gods and Monsters*. New York: Routledge.
- PYM, Anthony (2001): "The Return to Ethics in Translation Studies". In: *The Translator* 7, pp. 129–138.
- RICCEUR, Paul (1974): *The Conflict of Interpretations*. Ed. Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press.
- id. (1991): *A Ricoeur Reader*. Ed. Mario J. Valdés. Toronto: University of Toronto Press.
- STEINER, George (1975/1992): *After Babel*. New York: Oxford University Press.
- id. (1989): *Real Presences*. Chicago: University of Chicago Press.
- WALDROP, Rosemarie (2002): *Lavish Absence. Recalling and Rereading Edmond Jabès*. Middletown: Wesleyan University Press.
- WOOD, James (1999): *The Broken Estate*. London: Pimlico.



Yearbook of Translational Hermeneutics 1/2021
ISSN: 2748-8160 | DOI: 10.52116/yth.vi.1.25

The “Matrix of Culture”— George Steiner’s *After Babel* and the Outlines of a Semiotics of Translation and Adaptation

Marco AGNETTA

Leopold-Franzens-Universität Innsbruck

Abstract: The present article aims to draw attention to the fact that George Steiner, in *After Babel*, a book now more than forty-five years old, makes statements that are still valid today not only with regard to translation in the narrow sense (*translation proper*), but also concerning the genesis and intercultural transfer of non-verbal or polysemiotic artifacts. In contrast to what has been done so far, Steiner can be considered a pioneer of a comprehensive semiotics of translation, along with Roman Jakobson and others. The following remarks pursue this idea primarily on the basis of Steiner’s sixth chapter, entitled “Topologies of Culture”, and show that there are still points there that can be taken up today and in the future.

Keywords: George Steiner, *After Babel*, Semiotics, Polysemioticity, Intersemiotic Translation, Language and Music.

1 Introduction

If it is true that *After Babel*, as George Woodcock suggests, is to be appreciated more “for the fertility of its suggestions rather than for

the finality of its conclusions” (Woodcock 1975: 328), this may apply not only to statements about translation in the conventional sense, but also to other transferential phenomena, namely intralingual and especially intersemiotic translation—operations that one does not immediately suspect might be implied if one considers the subtitle of the original edition, namely “Aspects of language and translation” (Steiner 1975/1992). Meaning and translation phenomena in the broad sense are not only to be found in the (inter)linguistic sphere, but potentially also in all other forms of human expression (cf. Steiner 1975/1992: 436). Yet Steiner expresses this conviction in several passages of *After Babel*, thus providing insights into a theory of translation on semiotic grounds—a theory for which we tend to credit Jakobson for having laid the cornerstone. Such a theory aims to explore and describe meaning-making processes in the linguistic and extra-linguistic domains which, according to Steiner, constitute “the matrix of culture” (ibid.: 437).

These processes have only recently become the focus of scholarly activity and, more specifically, entered into the field of enquiry that we presently call translation studies. The following remarks are intended to assess Steiner’s contribution to the discussion concerning the diversity and categorizability of translation processes from a semiotic perspective and to show that, despite the somewhat eclectic, and indeed kaleidoscopic tendencies of *After Babel*, that book also profiles a more systematic approach which we can consider useful even today. I begin with Steiner’s notion of translation as it is described in all its (semiotic) richness of facets in order to then examine his inclusion of the non-linguistic in his conception of translation in the following subsections.

2 On the status of translation in the context of communication studies

George Steiner was one of the first in translation theory to adopt and further develop the somewhat rudimentary classification of translation phenomena which Roman Jakobson proffered from a

linguistic-semiotic perspective in his concise article “On Linguistic Aspects of Translation” (1959). From the very first chapters of *After Babel*, Steiner discusses and complements the now popular distinction in translation theory between the three types of translation, namely ‘intralingual’, ‘interlingual’, and ‘intersemiotic translation’, from a wide variety of perspectives.

Steiner places a special emphasis on intralingual or ‘internal’ translation. It occurs precisely in the context of supposedly equal language bases (Jakobson 1959: 233 speaks of “rewording”). For Steiner, “[t]he concept of a normal or standard idiom is a statistically-based fiction” (Steiner 1975/1992: 47): knowledge barriers separate people across times and spaces, they impede communication between professionals and laypeople (cf. *ibid.*: 25f.), children and adults (cf. *ibid.*: 35–39), men and women (cf. *ibid.*: 39–47). Yet the “language-worlds” (*ibid.*: 23, 39) of which Steiner speaks are not only the abode of whole collectives, but always comprise the language-world of each individual as well (cf. *ibid.*: 23, 47f.). According to Steiner, the very individual understanding of information coming in from the outside, whether or not it is linguistically constituted, has the structure of a translation process: he who understands, translates. All this envisages translation as an interpersonal understanding between possible radically different worlds, and in that case, translation would be a ubiquitous phenomenon. As the author of *After Babel* posits, in interlingual translation, i. e.,

1 Using diatopic varieties as an example, Steiner answers the question of whether intralingual translation really involves the same language as follows: “There is a centrifugal impulse in language. [...] Indeed, in many important languages, differences of dialect have polarized to the degree that we are almost dealing with distinct tongues [...]. In all these cases comprehension demands translation along lines closer and closer to those of inter-lingual transfer” (Steiner 1975/1992: 32). Schreiber also states: “Since the functional language always changes with the change into another dialect, sociolect or linguistic style, these types of (synchronic) intralingual translation can be summarized as ‘transformations of a text into another functional language’. It follows that all translations, including intralingual translations, are interlingual in the way that the ‘language’ in the broadest sense (i. e., the single language, the language level, or the functional language) changes” (Schreiber 1993: 28f.; trans.: M. A.).

translation that transcends the boundary between two different languages, that kind of translation impells the desire for a striking explicitness which is actually already inherent in every inner-linguistic exchange—that is, in the everyday activities of understanding and communicating with oneself and others:

The fundamental epistemological and linguistic problems implicit in interlingual translation are fundamental just because they are already implicit in all intralingual discourse. What Jakobson calls ‘rewording’—an interpretation of verbal signs by means of other signs in the same language—in fact raises issues of the same order as translation proper. (Steiner 1975/1992: 436)

Interlingual translation, called *translation proper* by Jakobson (1959: 233), and deemed that which enables “process[es] of ‘life between languages’” (Steiner 1975/1992: 251),² is for Steiner the best-known form, but precisely only “a special, heightened case” (ibid.: 436) of human transferential activity. After a periodization of thinking about translation (cf. ibid.: 248ff.), Steiner engages with the discussion concerning translatability (cf. ibid.: 251ff.), a discussion which oscillates between the “poles of argument” (ibid.: 77) of the possibility and impossibility of this undertaking. The feeling of helplessness in the face of a text that refuses to be transferred (cf. ibid.: 250ff.) is matched against the practical, and renewed efforts to translate texts (cf. ibid.: 256ff.). The possibility of translating is asserted repeatedly, but much depends on the sensitive appreciation of time, place, text types, and so forth. The reception of certain texts from other times and cultures does not open up to every generation. Since both the original and any translation which derives from it are determined by their historicity, the retrospective interpretive reenactment, logically, never ends. Over the course of history, different types of translating have been distinguished over and over again: (1) “strict literalism”, which for Steiner is the most difficult method, (2) “faithful but autonomous restatement”, and (3) re-creative imitation (“imitation, recreation, variation, interpretative parallel”) (cf. ibid.: 270).

2 This expression evokes the notions of *Lebenswelt* (‘lifeworld’) and *Lebensform* (‘life-form’) in Husserl and Wittgenstein (cf. González-Castán 2015).

In *After Babel*, Steiner also attempts an essayistic, although theoretically grounded foundation for intersemiotic translation (or what Jakobson 1959: 233 calls “transmutation”³), a transfer procedure that has only slowly become the focus of translation studies since the turn of the millennium. If ‘translation’ denotes the practice of transferring meaning, then inevitably the areas of human communication in which verbalia and nonverbalia complement or replace each other must also be considered, since, language, according to Steiner, is merely one of many forms of expression (see below in more detail). Although talk of intersemiotic translation mostly amounts to a metaphorical notion of translation (cf. Agnetta 2019: 253), there is nothing to prevent us from approaching such (often artistic) transfer processes *sub specie translationis*, i. e., by deploying the terminological and methodological tools of translation studies.

If one admits that elements other than linguistic ones are capable of signifying and making meaning, then an approach to such elements from the perspective of communication theory—and for Steiner this always also means: translation theory—is unavoidable because “[t]o study the status of meaning is to study the substance and limits of translation” (Steiner 1975/1992: 436). In his book, therefore, Steiner always emphasizes the essence of what connects all three types of translation as well: the human endeavour to achieve mutual understanding. In this way, Steiner, in this respect ahead of his time (as so often), anticipated statements that would cause enthusiasts of scientific turns to proclaim the “translation turn” only some decades later (Bassnett 1990, Bachmann-Medick 2006/2009: 238f.). Admittedly, some humanities scholars find Steiner’s use of the notion of translation too expansive.⁴ But it can be

3 Jakobson’s term always refers to the transfer of linguistic signs into other means of expression. According to today’s broader understanding, translation processes work in all directions, and also between non-verbal forms of expression without ‘detours’ via language (e. g. of a music into a ballet). These are to be regarded as instances of ‘transmutation’ or ‘intersemiotic translation’, too.

4 Criticizing Paul Ricœur, the French language and translation researcher Henri Meschonnic, for example, writes: “No, to understand is to understand, or to believe that one understands. Translating implies understanding, but that’s

considered a merit insofar as Steiner engages in what at the time of the writing of *After Babel* could certainly be called the thought experiment which consists in conceiving understanding and communicating as an exercise in translating. Although this was made explicit by Steiner himself, all of his statements on translation, which have heretofore been too frequently limited by commentators on Steiner to interlingual transmission, thus also apply to the other forms of translation mentioned above. It would be very desirable, for example, to apply Steiner's remarks on the "The Hermeneutic Motion" (Steiner 1975/1992: 312–435) systematically and with the help of current research to intralingual and intersemiotic translation. Some of the essays published in the present volume attempt to do just that, but evidently, this is a matter for much further study. The starting point for the following remarks, in any case, is above all the sixth chapter of *After Babel* entitled "Topological Aspects of Culture." It is a chapter which has garnered far less attention, but which—so the present essay seeks to demonstrate—is more fundamental, at least from a semiotic point of view, since it is here where Steiner explicitly refers to communication that is not just linguistic action.

3 Translation as transformation of meaning

In this chapter, elements of Steiner's theory of human communicating via language and other "media of expression" (Steiner 1975/1992: 488) are discussed. One has to say that such a theory is only partially elaborated in detail, since in other aspects it is somewhat rudimentary and scantily sketched out. In the following two sections (3.1 and 3.2), the interrelations between language and music take center stage, while Steiner's theory of cultural *topoi* is the subject of the last section (3.3).

something else entirely. Elementary, Dr. Common Sense" (Meschonnic 2007: 8; trans.: M. A.).

3.1 On the Equality of Human Systems of Expression

The following section at the beginning of the chapter of *After Babel* that is of interest here gives very precise information concerning Steiner's views on the place of semiotics, translation and language:

The current discipline, if it is that, of semiology addresses itself to every conceivable medium and system of signs. Language, it asserts, is only one among a multitude of graphic, acoustic, olfactory, tactile, symbolic mechanisms of communication. Indeed, urge the semiologist and the student of animal communication ('zoo-semiotics'), it is in many respects a restrictive specialization, an evolutionary twist which has assured man's domination over the natural world but which has also insulated him from a much wider spectrum of somatic-semiotic awareness. In this perspective translation is, as we have seen, a constant of organic survival. The life of the individual and of the species depends on the rapid and/or accurate reading and interpretation of a web of vital information. There is a vocabulary, a grammar, possibly a semantic of colours, sounds, odours, textures, and gestures as multiple as that of language, and there may be dilemmas of decipherment and translation as resistant as any we have met. (Steiner 1975/1992: 436f.)

Regardless of its status as an institutionalized discipline, semiotics is a field of research that deals with all conceivable systems of expression. Language, while famously the most prominent, is nevertheless only one of many human systems of expression.⁵ It may be that "man is only man through language" ("Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache"), as Humboldt (1820/1905: 15) puts it. But it is not only language that makes man as such; it is not only verbal activity that is able to arouse our fascination for what is possible for man. This is also achieved by other forms of expression such as the fine arts, music, dance, and many others. Hierarchies based on the ontology of each system of expression are detrimental

5 We prefer this term to 'media', 'sign systems' and—more recently—'modes' for different reasons. What is arranged in systems are not whole signs, but the knowledge about these signs. Most often, when speaking of the 'sign', one merely refers to the signifier ('signifiant', à la Saussure) or the expression ('Ausdruck', à la Hjelmslev). 'Media' and 'modes', on the other hand, focus on the transitivity of expression, which is inappropriate to the artistic use of these very expressions. The term 'mode', moreover, is reserved for other phenomena in the two disciplines of interest here: in linguistics it denotes the attitude to what is said, and in music it denotes the church keys.

to the exploration of semiosis in general and to the translation processes relating different forms of expression to each other. To put it bluntly: What raises a Rilke poem to a higher level than a Bruckner symphony or an athlete's performance? The (statistical) supremacy of language in the system of human ways of expression cannot be denied. Accordingly, linguistics is a leading discipline in semiotics. However, the place of language in the structure of communication through signs is controversial. While some semioticians, especially linguists, hold to the hegemonic position of language, other researchers express doubts that language is in every respect the most sophisticated communicative instrument imaginable. The barest side glance at animal as well as plant sensory and communication systems enables us to situate the matter of language in a much larger spectrum.

In certain contexts, as Steiner writes, the use of language may even equate to a "restrictive specialization" (Steiner 1975/1992: 436) such that, while it has enabled humans to subdue flora and fauna, it also insulates them "from a much wider spectrum of somatic-semiotic awareness" (ibid.: 437).⁶ Does the development of language end up being the reason for the atrophy of other receptive and cognitive abilities in humans? One may not want to go that far; in any case, what is important is that humans do not live in a space where communication is carried out through language(s) alone, but rather in an environment characterised, today, as more complex than ever, by a diversity of sensory, somatic, and semiotic impressions. In the plant, animal and human world, however, these are always the result of processes of reception and interpretation—in short, processes of translation. Thus, Steiner arrives at the succinct statement: "translation is [...] a constant of organic survival" (ibid.: 437).

6 Steiner (1975/1992: 49f.) similarly remarks: „It meant also that the ‘bright buzz’ of non-verbal articulate codes, the sensory modes of smell, gesture, and pure tone developed by animals, and perhaps extra-sensory forms of communication [...] all but vanished from the human repertoire. Speech would be an immensely profitable but also reductive, partially narrowing evolutionary selection from a wider spectrum of semiotic possibilities”.

Not only is language merely one of many forms of expression, it is, according to Steiner, not capable of completely representing the abundance of these above-mentioned impressions—neither of representing them, nor of describing and paraphrasing them either. The author of *After Babel* comments on this as follows: “Though it is polysemic, speech cannot identify, let alone paraphrase, even a fraction of the sensory data which man, blunted in certain of his senses and language-bound as he has become, can still register” (Steiner 1975/1992: 437). The fact that words are often only the limping messenger of something experienced or thought is a theorem that Steiner also takes up in other of his books, for example in his essay *Ten (Possible) Reasons for the Sadness of Thought* (2005). There, the fact that many of the human contents of consciousness and thought cannot even “‘break through’ to complete articulation” (2005: 19) in language⁷ triggers the *tristitia* of the thinker mentioned in Steiner’s title. It is also the reason for imponderables of intersemiotic translation or for “the problem of what Jakobson labels ‘transmutation’, the interpretation of verbal signs by means of signs in non-verbal sign systems” (Steiner 1975/1992: 437). Simply because language is not able to reproduce the abundance of possible impressions, it also seems to be a poor starting point for non-linguistic further transformations.

Behind each of the indicated “mechanisms of communication” (ibid.: 436)—whether graphic, acoustic, olfactory, and tactile, whether it is about colours, sounds, smells, tactile sensations, movements and gestures—Steiner assumes a division into elements, rules of their combinability and “possibly” also “a semantics” (ibid.: 437). Using linguistic metaphors, he talks about the “vocabulary” and the “grammar” of systems of expression (ibid.). Here, Steiner, anticipates the explicitly formulated conviction in multimodality research that sign systems (or ‘modes’) obey the rules of a grammar, which has to be completely reconstructed by the discipline researching them. Stöckl (2004: 11), for instance, writes:

7 Ortega y Gasset, in *The Misery and Splendour of Translation* (1956/1983: 37–39) also speaks of the “illusion” of thinking that man can express in words what he thinks and feels without loss.

“Along with ‘mode’ comes the notion of a ‘grammar’, i. e. signs belonging to one mode are seen to be governed by a common set of rules that state how these signs can be combined to make meaning in particular situations”.⁸

Like language, the system of music, that of colours, etc., seem to consist in discrete elements (or, under certain circumstances, elements which are interpreted as discrete) that are conventionally implemented and combined in certain ways. This addresses the first of the three subdivisions of semiotics which constitute semiotic research according to Charles Morris, namely syntactics. Steiner’s scattered statements are also convincing with regard to the other two subdivisions of sign theory, semantics and pragmatics.

And yet music is something other than language. Talking about music ‘as a language’ has its limits, like any metaphor:

Yet though the parallels are crucial and in certain respects homologous, they shade quickly into metaphor. Music *is* a language, but in saying so we use ‘language’ in a peculiarly unstable sense. We may be using it either at the most technical semiotic level (both are ‘sequential rule-governed sign systems obeying certain constraints’) or in a sense almost too large for proper definition (both can ‘communicate human emotions and articulate state of mind’). Most likely our reference to ‘the language of music’ points to the special and the general sense simultaneously and in varying proportion. (Steiner 1975/1992: 445f.)

It is this insisted-upon difference between the two systems of expression that leads to the fact that mediation, or rather ‘translation’, can occur—and do so with profit. For, like conventional textual translations, intersemiotic transfer phenomena open up a wider catchment area compared to their original, whether it consists only of verbal elements, or nonverbal elements, or indeed a combination of verbal and nonverbal elements. The artefact resulting from an intersemiotic translational performance joins and enriches the original and other translations and adaptations of it (see chap. 3.3).

8 For a (non-exhaustive) list of grammars created in the vein of multimodality research, see Stöckl (2004: 28, endnote 4).

3.2 Setting to Music as Translation

Steiner's observations on the forms of interaction or—to take up his own formulation mentioned above—on the “processes of life” (Steiner 1975/1992: 251) between the different human ‘worlds of expression’ are not exhausted by intersemiotic translation, namely whereby one form of expression replaces another one completely. These forms of interaction aim at a much wider range of possible intermedial references, targeting the very extensive field of “partial transformations” (Steiner 1975/1992: 437)⁹ which includes “paraphrase, graphic illustration, pastiche, imitation, thematic variation, parody, citation in a supporting or undermining context, false attribution (accidental or deliberate), plagiarism, collage, and many others” (ibid.). Steiner points here to many different ways in which one text or artifact refers to another. But he is also interested in interpretive and transfer performances that build on one another, in which one form of expression joins another and something new emerges from this fusion. This is a phenomenon that has only recently been investigated, and described in terms that are both concrete, but also unhappily ambiguous: we now speak of *intermediality*¹⁰ or *multimediality* (in literary and cultural studies), and of *multimodality* or *polysemioticity* (in linguistics and translation studies). I prefer the term polysemioticity here because it can be brought into line with traditional semiotic terminology (cf. also Note 5) and because it has already found application in pertinent translational studies (Gottlieb 1997, 2005; Agnetta 2019).

Using the example of the musical setting of poetry (Steiner 1975/1992: 438–446), which justifies the dedication of *After Babel* to the “scholars of [...] the arts and of music” (cf. ibid.: xviii), Steiner maps the parallels between the composer and the translator:

9 The related term „partial translation” can be found in later semiotic studies of phenomena close to intersemiotic translation, for instance in Benecke's dissertation *Audiodeskription als partielle Translation. Modell und Methode* (2014).

10 Within intermediality research, the term ‘media combination’ best describes the phenomenon of interest here (cf. Rajewsky 2002: 15f.).

The composer who sets a text to music is engaged in the same sequence of intuitive and technical motions which obtain in translation proper. His initial trust in the significance of the verbal sign system is followed by interpretative appropriation, a 'transfer into' the musical matrix and, finally, the establishment of a new whole which neither devalues nor eclipses its linguistic source. The test of critical intelligence, of psychological responsiveness to which the composer submits himself when choosing and setting his lyric, is at all points concordant with that of the translator. In both cases we ask: 'has he understood the argument, the emotional tone, the formal particularities, the historical conventions, the potential ambiguities in the original? Has he found a medium in which to represent fully and to elucidate these elements?' [...] The basic tensions are closely analogous. (Steiner 1975/1992: 438)

In the first paragraph of the quoted passage, Steiner refers more by paraphrase than by explicit reference to the fifth chapter of his book which only the German-language edition actually gives an explicit reference to "interlingual translation" (Steiner 1975/2014: 311). He thus opens his reader up the possibility of considering the composer's activity as a "hermeneutic motion" as well, with the stages of trust, aggression, incorporation, and reciprocity that he described earlier (cf. 1975/1992: 312ff.). The text to be set to music thereby assumes the status of the source text, and the setting is awarded the role of the target text or target artifact. Like the translator, the composer approaches the text with the "belief [...] in the meaningfulness" (ibid.: 312) of his original (for a critical discussion, cf. O'Keefe in the present volume).¹¹ One may add that this faith does not just apply to the source text in its linguistic constitution. This is probably what Steiner means when he speaks of the "signif-

11 This belief can be explained only in semiotic terms, as Steiner himself writes: "It is an operative convention which derives from a sequence of phenomenological assumptions about the coherence of the world, about the presence of meaning in very different, perhaps formally antithetical semantic systems, about the validity of analogy and parallel. The radical generosity of the translator [...] concentrates to a philosophically dramatic degree the human bias towards seeing the world as symbolic, as constituted of relations in which 'this' can stand for 'that', and must in fact be able to do so if there are to be meanings and structures" (Steiner 1975/1992: 312). The classical definition of the symbolic, *aliquid stat pro aliquo*, as well as its ubiquity are determining in this statement.

icance of the verbal sign system” (ibid.: 438).¹² This trust is directed just as much to the means of expression of the target artifact. This specification can be insisted on especially in the case of intersemiotic translation, since the means of expression used in the target artifact now quite explicitly differ from those of the source artifact.¹³ The confidence in the meaningfulness of the composer’s own means matures in his person into a veritable knowledge and is constantly developed further by him. As for what those means are, Steiner names these quite precisely: “key, register, tempo, rhythm, instrumentation, mode” (1975/1992: 438). To these could be added the progression of harmonies and of volumes, the type of voice combination (homophonic/polyphonic), the word-tone relationship (melismatic/syllabic), the choice of musical genre, etc.

Like translating, setting to music can be seen as a kind of problem-solving process, a weighing, a negotiation, and finally a selection of the available means. The modern concept of style as applied to translation by Gerzymisch-Arbogast (2001) can be transferred to musical setting with only slight modifications. According to Steiner, the activity of the translator and that of the composer setting a textual basis to music are “closely analogous” (1975/1992: 438) in nature. This applies not only to the composer who sets a text to music, but also to the one who transforms a text into a purely instrumental piece of music. Goethe’s poems *Meeresstille* and *Glückliche Fahrt*, for example, were formed into a (sung) cantata by Beethoven (op. 112), and into a (purely instrumental) concert overture by Mendelssohn (op. 27). In both cases the concept of translation in Steiner’s sense could apply.

12 As in many other studies on polysemioticity (mentioned in Agnetta 2019: 89), Steiner’s statements on transfer *qua* parole act and those on the various sign systems get mixed up. See e. g.: “Each of these compositions is an act of interpretative restatement in which the verbal sign system is critically illuminated or, as the case might be, misconstrued by a nonverbal sign system with its own highly formal syntax” (Steiner 1975/1992: 442).

13 Nevertheless, there are also many passages in Steiner’s book in which the asymmetry of linguistic means is also addressed (regarding the respective language pair). Consequently, this presupposes the translator’s confidence in his own target means in the linguistic field as well.

Steiner (1975/1992: 438) also emphasizes in the quoted passage that the musical setting is “a new whole which neither devalues nor eclipses its linguistic source”. The words that form the basis of the setting are presented, as it were, “inside a new formal aggregate” (ibid.: 447). In the *Kunstlied*, for instance, text and music are merged into a now inseparable unity. They form a whole in the sense of *gestalt* theory (in relation to opera, cf. Kaindl 1995). According to Steiner, musical settings exhibit a “structure whose centre is neither that of the verbal sign system nor that of the musical notation” (ibid.: 446). As in conventional translation, setting to music opens up a productive space between the different systems of expression: “The contrastive tonalities, the differing idiomatic habits, the distinct associative contexts which generate resistance and affinity between two different languages are intensified and complicated in the interpenetration of language with music” (ibid.: 445). Such statements lend themselves to what Steiner has to say about the linguistic realm since even in conventional translation, this interstice, the so-called ‘inter-lingua’ (ibid.: 73) arises.¹⁴ ‘Intersemioticity’ thus refers not only to the substitution of elements of one system of expression for those of another, but also to the space that such a transition creates. In the case of setting to music, for instance, a space is created in which the elements are no longer ‘just’ language, but also music and *vice versa*. But this seems to be neglected by authors who, even in recent studies, still propagate the notion of a separate reception of the elements of a combined artifact, e. g. when Kvam (2014: 118, 131) raises this very thing to the extent it becomes the definitional criterion of “intersemiotic texts”¹⁵). After

14 To cite just two passages explicitly: “A translation from language A into language B will make tangible the implication of a third, active presence. [...] Certain of Luther’s versions of the Psalms, Hölderlin’s recasting of Pindar’s Third Pythian ode, point by their strangeness of evocatory inference to the reality of an *Ur-Sprache* in which German and Hebrew or German and ancient Greek are somehow fused” (Steiner 1975/1992: 67). “In practice, though not in theory, such symbiotic translations tend towards a special interlingua for translators, a transfer-idiom or hybrid” (ibid.: 280).

15 Kvam’s (2019: 185) definition is: “An intersemiotic text consists of two separate units, one of which is a (verbal) text, the other a communicative unit

the setting to music, a new genre has emerged. Neither the text nor the music separately admits the same inferences as the entire polysemiotic artifact. “[A] metamorphosis into an integral but intermediary genre for which we lack a defining term” (Steiner 1975/1992: 446) has taken place. With the above-mentioned terms, e. g., that of polysemioticity, this terminological deficiency is remedied.

In polysemiotic artifacts such as an art song, however, the relationship between word and music is unstable, according to Steiner, because true parity between text and music is rarely found; rather, one of the two components is always subordinate to the other. In these cases, the music does not match the preceding textual basis, which therefore functions as an authority. Thus Steiner also agrees with those voices that claim that only a poet can provide or supervise a setting of his poem¹⁶:

The dynamics of preserved identity and temporary fusion [...] are so complex as to be very fragile. Thus coexistence on a level of genuine parity and interaction tends to be brief. [...] And even here, we have seen, completion is rare. All too often there is cause for Nerval’s dictum that only the poet himself can set his own song [...]. But the identical motives for rejection apply to much of translation proper. And where the transmutation is accomplished, the two principal grammars of human feeling fuse. (Steiner 1975/1992: 446).¹⁷

As was already indicated above, all of this presupposes, of course, that music is seen as capable of creating meaning and that it is accepted that composers use it to formulate their own interpretative

whose meaning is carried by non-verbal signs. These two communicative units can in principle occur alone: that is, they are fundamentally independent communicative units that are joined together for specific purposes” (trans.: M. A.; cf. also Kvam 2014: 118).

16 With Umberto Eco, however, it could be countered that the author should withdraw after the completion of his work in order not to hinder the interpretations (and thus the translations—also the intersemiotic ones) of the same: “Once the work is done, a dialogue develops between the finished text and its readers (in which the author is not allowed to intervene)” (Eco 1983/1986: 55; trans.: M. A.).

17 Various metaphors characterising the relationship between language and music are collected by Bernhart (2015: 369–379).

and argumentative positions. In addition to language, music is able to create an entirely new world of meaning by providing “commentaries” (Steiner 1975/1992: 439), and by “critically illuminat[ing] or, as the case may be, misconstrue[ing]” (ibid.: 442), “illustrat[ing],” “exploring,” and “rhetorically intensif[ying]” (ibid.: 443) the source material. In concrete musical pieces, language and music are able to “perform an action of reciprocal clarification and enrichment” (ibid.: 446). These activity verbs already describe those possibilities of synsemantic relatedness that will increasingly interest polysemioticity (and intermediality and multimodality) research after the turn of the millennium (cf. Agnetta 2019: 213–218). Once constituted in a polysemiotic communicative context, musical signs may also acquire autonomy in future, purely musical production. How many musical motifs, for instance, have been semanticised over the centuries in songs, oratorios, and operas as interpretations of certain lexemes and facts occurring in the text, and then found use as ‘musical rhetoric’ in purely instrumental works as well (the upward semitone as an expression of longing, chromaticism as a symbol of difficulty and suffering, the tritone as a sign of the diabolical, etc.)? As in the interlingual realm, intersemiotic translational processes are also capable of altering the system of expression into which translation takes place, or, as Steiner puts it: “No language, no traditional symbolic set or cultural ensemble imports without risk of being transformed” (Steiner 1975/1992: 315). ‘Risk’, despite its negative connotations, can also be interpreted positively. That is: the aforementioned semanticisations of musical phenomena can be seen as extensions of the possibilities and potentials of the musical expression system *in toto*. However, this in turn means that perhaps a naive or unbiased reception of the same (musical) phenomena is irretrievably lost for certain individuals and collectives.

Steiner takes seriously the reference of the musical setting to the textual basis motivating it and describes it—this is how every metaphor works—as *if it were* a translational phenomenon in the narrower sense (translation proper). Such a transfer allows for an interrelation of language and music which corresponds to that of source text and target text. The most obvious difference to con-

ventional translation is that in setting to music (and in comparable transfer processes) the original and the translation coexist to a certain extent. Together they form a new whole, but the original can be reconstructed (again, to a certain extent) from the setting, provided that the composer has set the text to music in its entirety and has been very sparing with modifications (such as erasure or all too frequent repetition of textual elements).

Steiner thereby opens up the full spectrum of translational terms and methods to the description of intersemiotic transfer phenomena. If, for example, he places multiple translation and multiple musical setting as “exactly comparable” (Steiner 1975/1992: 438), if for him the “the problems of mutual awareness and critique are exactly those posed by multiple translation” (ibid.), then the one who deals with the latter can draw from the knowledge gained by comparing different translations of an original. The same is true *vice versa*. Multiple musical settings are in this respect equivalent to “divergent commentaries on a [...] text” (ibid.: 439). New settings are then to be equated with an “interpretation” (ibid.: 444), or, more precisely, with “an act of interpretative restatement” (ibid.: 442) or an “enactment” (ibid.: 438). Like translation, setting adds something to the original which, according to Steiner (ibid.: 401), “was already there” (ibid.: 446). In great musical settings, one can observe how the words are “more than themselves and thus entirely themselves” (ibid.). And, as with translations, there are also “misreadings” (ibid.: 439) of the original textual basis in musical settings. To illustrate his argumentation, Steiner draws on settings of the Gretchen-Lied from Goethe’s *Faust* “Es war ein König in Thule” by Zelter, Schubert, Schumann, and Liszt, the French translation of the poem by Nerval, and its settings to music by Gounod and Berlioz (cf. ibid.: 440–446), all of which condense into a network of intermedial references.

All this makes it clear that the parallels between interlingual and intersemiotic translation are not just theoretical in nature (or even theoretically constructed in the first place). They are also to be assumed in the critical discourse on the respective artifacts—a discourse which is by no means exclusive to experts. As with conven-

tional translations, critics can apostrophize any kind of interventions (erasures, insertions, repetitions) in musical settings as (supposed) improvements or else as desecrations of the original.¹⁸ Just as Paul Celan transcends his original (cf. Cercel in the present volume), Franz Schubert is able to “transfigure the feeble poems of Wilhelm Müller” (ibid.: 440). Despite the noble intention, however, “transfiguration” is and remains—both in translation and in setting to music—always a “betrayal” (ibid.) as well. The discussion of whether Steiner is right in his judgments or whether they can also be (partially) invalidated must be left to other studies. But, if Steiner’s assessment is true, then the largely independent discourses of translation criticism and musical criticism on setting practice would thus have to show striking parallels. However, the similarity of the two discourses has not yet been investigated in detailed historical-systematic studies.

The difficulties of investigating polysemiotic communication have to do with finding a terminology that is genuinely tailored to this area of investigation and that distances itself from a one-sided linguocentric view. Steiner also notes this when, after his remarks on setting to music *qua* translation, he sums up: “It is, therefore, not astonishing that we lack an adequate critical vocabulary in which to analyse or even paraphrase rigorously the phenomenology of interaction between the language of the word and that of the music” (Steiner 1975/1992: 445f.). This shortcoming could be remedied by semiotics as a “method of methods” (Peirce CP 7.59), “metascience” (Morris 1946/1973: 280), or “superscience” (Wils 1980: 10), since it strives—more than the individual semiotics of linguistics, musicology, and visual studies—for convergences in the consideration of different systems of expression and, consequently,

18 Steiner is not sparing with such value judgments either, for example when he ascribes to Schubert an indifference to Heine’s biting irony (cf. Steiner 1975/1992: 439) or when he writes that Schumann had “little grasp” (ibid.: 442) for certain dimensions inherent in the text in his Goethe setting. His comments on the musical settings of Goethe’s “Es war ein König in Thule” culminate in the terse statement: „So far as I am able to judge, none of these six transformations is really satisfactory” (ibid.: 445).

for a uniform terminology. In this way, Steiner anticipates what, two years after the publication of *After Babel*, Roland Posner formulates as a research desideratum of semiotics: “Thus far we can neither state exactly what is lost when information is transposed from one medium to another, nor formulate precisely how the various media interact in the formation of a unified communication” (Posner 1977: 110; trans.: M. A.). In his book, Steiner had undertaken a well-founded semio-translatological approach to the phenomena of intersemioticity and polysemioticity addressed here. Nevertheless, he has hardly entered the academic consciousness as an explorer of semiotically complex¹⁹ communication processes—not even in that of translato-logists, let alone in that of other humanities scholars. In the synopsis of pioneers in the field of polysemioticity and translation (cf. Kaindl 2013: 257–259; Thome 2018: 44–47), Steiner is not even mentioned. Yet it is he who, long before the proclamation of the ‘intermedial’ or ‘multimodal turn’ in translation studies, draws attention to the fact that the production of polysemiotic artifacts and intersemiotic transfer products follows the same logic as translation.

3.3 On the Transmediality of cultural *Topoi*

In the chapter which concludes *After Babel*, “Topologies of Culture,” Steiner raises the discourse of translation theory to a new level insofar as it concerns the humanities as a whole. He is concerned with the “larger question of inherited meaning and culture”: “To what extent is culture the translation and rewording of previous meaning?” (Steiner 1975/1992: 437) The possible answers to this question clearly encompass more phenomena than conventional translation:

But as we move outward from examples of direct transposition and translation, we find innumerable formal possibilities and shadings of change. These extend, as we have noted, from the closest echo to the most remote, often

19 The expression “semiotic complexity” used here follows a formulation by Bernd Spillner (1980: 74), which means precisely the involvement of heterogeneous signs in a communicative situation.

unconscious reference, embedded resonance, or allusion. They range from an interlinear translation of Homer to the Homeric contours in Joyce. But indistinctly and crucially they extend to concentric spaces of recognition far beyond the manifest dependence of *Ulysses* on the *Odyssey*. (Steiner 1975/1992: 447)²⁰

The variety of possible techniques of ‘processing’ a given original is almost impossible to survey. It ranges from the most faithful copy to the vaguest allusion. It traverses the whole space of implicit and explicit references of one work to another, to a genre or to a semiotic system. This has been described by Genette (1982), for example, and it has also been investigated in the context of intermediality research (cf. Rajewsky 2002: 16f., 22ff.). But it is also devoted to the transition from translation in the narrower sense to (interlingual) adaptation—among others, Schreiber (1993) has illuminated such matters in translation studies. Steiner is hence concerned with all kinds of complete and partial intralingual, interlingual as well as intersemiotic translation and adaptation processes. In his view, they determine “much of our sensibility and literacy”; they are “quite simply, the matrix of culture” (Steiner 1975/1992: 437). All these techniques are arranged in a continuum and this is made possible only in the comparison of artifacts referring to each other. Steiner posits the following: “We could in some measure, at least, come closer to a verifiable gradation of the sequence of techniques and aims which leads from literal translation through paraphrase, mimesis, and pastiche to thematic variation” (ibid.: 459). The continuum between different kinds of intermedial reference and reworking is not linear, however. Steiner depicts it as concentric spheres that grow ever larger and ever more diffuse (cf. ibid.: 447), each of which finds its common core in the original, but which always takes its own distance from it. This image underlines the multidimensionality of translational phenomena.

20 Steiner also lists at other points in the chapter the various phenomena that fall within this field of inquiry: “this class extends, as we have seen, from most literal translation to parody and oblique, even unconscious echo or allusion” (Steiner 1975/1992: 476); “this degree can vary from immediate reduplication to tangential allusion and change” (ibid.: 485).

The constants or ‘invariants’ which can be identified in artifacts that refer to one another and that are carried on from generation to generation are currently best described by intermediality scholars as “transmediality” (Rajewsky 2002: 12). Drawing on a mathematical term, George Steiner, for his part, calls them ‘*topoi*’²¹: These manifold transformations and reorderings of relation between an initial verbal event and subsequent reappearances of this event in other verbal or non-verbal forms might best be seen as *topological*” (Steiner 1975/1992: 448). Similar to Jakobson in his conception of *transmutation*, Steiner, as this formulation shows, thus also seeks the starting point, the “initial [...] event” (ibid.) for the aforementioned transmission processes in the verbal. If *topoi* can be “specifically verbal,” but also, as Steiner writes, “thematic” and “formal” (ibid.), they need not necessarily have linguistic antecedents. For themes, motifs, and memorized (metaphorical) structures are known to be found not only in the linguistic realm, since they also motivate non-verbal or combined artifacts. The Orpheus myth, for example, is echoed in countless paintings, sculptures, and musical as well as music-theatrical pieces. Cave paintings and hieroglyphs are replete with whole narratives. (New) words are added to traditional musical tunes. Translation processes connect any kind of source artifact to the newly created target artifact.

Steiner ties his remarks on *topoi* back to his notion of the equality of all human means of expression by explicitly stating several times that “[t]ransformations can proceed from linguistic to metalinguistic and non-linguistic codes” (Steiner 1975/1992: 447). Indeed, in his view, there is a “constancy of general human traits and, consequently, of expressive forms whether in speech or the plastic arts” (ibid.: 452) and, we may add, in other forms of expression. Every artist has the innate right to take a theme or motif and transform it into his own art. In naming his source, however, there

21 In mathematics, as Steiner himself states, the term means those features of a *gestalt* which remain invariant despite distortion (cf. Steiner 1975/1992: 448). “Similarly, there are invariants and constants underlying the manifold shapes of expression in our culture. It is these which make it possible and, I think, useful to consider the fabric of culture as ‘topological’” (ibid.).

are noteworthy differences to written translations (and adaptations, cf. Schreiber 1993: 107):

But the painter, sculptor, or choreographer need not to cite his source-text. He can image, reflect, or enact it with greater or lesser fidelity. He can treat it in a limitless variety of perspectives ranging from ‘photographic’ mimesis to parody, satiric distortion or the faintest, most arcane of allusions. It is up to us to recognize and reconstruct the particular force of relation. (Steiner 1975/1992: 447)

Speaking of the constants or, more generally, of the ‘invariance’ of certain thematic elements across generations, as in conventional translation, can only be adequately understood if there is a simultaneous consideration of the complementary concept of ‘variance’.²² Accordingly, in comparative literature, stylistics, and art history (each of which has, as their common ancestral metier, the synopsis of related works), it is not just the “recurrence” of *topoi* that is of importance, but equally their “transformations” (Steiner 1975/1992: 448): “Great mutations of feeling, of cognitive and perceptual frameworks, do occur” (ibid.: 488). These are quite natural, for individuals and collectives, inasmuch as it is a case of choosing the *topoi* to which they pay attention, and assigning to each of them its own significance. They choose, use, and change them according to their own needs. “The history of the *topos*, of the archetype, of the motif, of the genre” (ibid.: 448)—with Gadamer one could speak of their ‘effective history’—is accordingly a complex interplay of adoptions and changes. Steiner himself, for example, in *Antigones* (1984), has masterfully sketched the survival of the ancient Sophoclean material into the literature, politics, and philosophy of the 20th century. Whether it be variance and invariance, both are thus in the service of the appropriation of traditional meaning by the respective receiving individual or collective.

The genuine (translational) hermeneutic idea that every text, every translation is “the linguistic objectification of a historically,

22 This equation is established by Steiner himself: “The relations of ‘invariance within transformation’ are, to a more or less immediate degree, those of *translation*” (Steiner 1975/1992: 448f.). The relationship between variance and invariance has been detailed by Schreiber (1993).

socially, and subjectively determined understanding of a text” (Apel 1983: 27; trans.: M. A.; cf. on this also Cercel 2013: 71ff.) can thus be explicitly broadened if we follow Steiner and also applied to non-verbal and combined artifacts. More important for him, however, is a subsequent aspect: for Steiner, the historicity of sense units exhibits a radically diachronic dimension. He clearly emphasises this:

What I am suggesting, however, is that they be recognized as part of a topological process. [...] Defined ‘topologically’, a culture is a sequence of translations and transformations of constants (‘translation’ always tends towards ‘transformation’). When we have seen this to be the case, we will arrive at a clearer understanding of the linguistic-semantic motor of culture and of that which keeps different languages and their ‘topological fields’ distinct from each other. (Steiner 1975/1992: 448f.)

Statements about the cultural history of humans can only be made if we refer to the artifacts created by them. In this respect, intellectual works—texts, images, compositions, etc.—exhibit a “family tree structure” (Steiner 1975/1992: 479). They are to be regarded as “a continuation [...] of an unbroken series” (ibid.: 478), as links in an infinite chain. Each link in this chain is determined by the preceding ones. In contemporary intermediality research, the image of “genetic relationship” (Rajewsky 2002: 16) is used for this purpose. This image was already formative for Steiner as well when he writes: “It is this process, and the continuum of reciprocal transformation and decipherment which it ensures, that determine the code of inheritance in our civilization” (ibid.: 485).

Often, people return again and again to their ancient themes and myths. The world of myths is still able to fascinate people today. According to the illustrious personalities cited by Steiner as authorities (Milton, Winckelmann, Marx, Nietzsche), the themes most frequently invoked are usually of Hellenistic origin (cf. 486f.). But regardless of which models are involved, the reference back to what has already existed, according to Steiner, is, in a sense, incapable:

Western art is, more often than not, about preceding art; literature about literature. That word ‘about’ points to the crucial ontological dependence to the fact that a previous work or body of work is, in some degree, the *raison d’être* of the work in hand. We have seen that this degree can vary from im-

mediate reduplication to tangential allusion and change almost beyond recognition. But the dependence is there, and its structure is that of translation. (Steiner 1975/1992: 485)

Or:

But in philosophic discourse and the arts, where novelty of content is at best a problematic notion, the impulse to repetition, to organization via backward reference, is sovereign. (Ibid.: 487)

And again:

The man who has something really new to say, whose linguistic innovation is not merely one of *saying* but of *meaning*—to poach on H. P. Grice's distinction—is exceptional. Culture and syntax, the cultural matrix which syntax maps, hold us in place. (Ibid.: 489)

Due to numerous conservative forces, the reference to what preceded an artifact is inevitably always there, whether one wants it or not, whether one experiences it as a “source of strength or of suffocation” (ibid.: 485). The recourse to something already existing can even be a strategy of the creator—the “maker”, as Steiner says, probably referring to the core meaning of *poiesis* and with regard to the creator of both verbal and nonverbal artifacts (ibid.: 452, 477)—in order to overcome the emptiness and loneliness that accompanies the creative process: “The new beginning draws on precedent, on canonic models so as to reduce the menacing emptiness which surrounds novelty” (ibid.: 477). But this does not at all mean stagnation (cf. ibid.: 488). It does not (or does not necessarily) mean that nothing but a life and work of epigonism remains for the contemporary artist. Rather, looking back is the enabling moment for one's own creativity in the first place. The new author, architect, musician etc. is always a reconstructor or recreator. He can

imitate originally. His translations from past models are at once faithful and new. They are in the full sense—a sense whose contradiction whose paradoxicality escapes us unless we pause to look hard at the word—*re-creations*. The neo-classical maker assumes that both the original which he is transposing and a straightforward, possibly literal translation or reproduction of this original are readily present to the audience. The implicit availability defines the extent of thematic variation in his own product. Formal variation generated by, playing against an implicit constant is a central mode of Western art and letters. (Steiner 1975/1992: 452)

If Steiner is to be believed, then contemporary narratives revert again and again to a small, finite inventory of formulas. The author of *After Babel* also speaks of an “stock of echoes,” meaning those “formulaic building-blocks with which the recreator goes to work” (Steiner 1975/1992: 456). However, it is possible to draw endlessly from this limited inventory. And this drawing and reshaping is what Steiner wants to be understood as ‘translation’ in the final chapter of his book. Referring to terms drawn from generative grammar, he writes:

It is on this ‘indefinite expansion’ of a fairly limited set of ‘formulas’ that our culture, our capacities for verifiable recollection and response appear to depend almost completely. Translation, in the wider senses which we are now considering, is the primary instrument of formulaic expansion. It transforms the ‘deep structures’ of inheritance—verbal, thematic, iconographic—into the ‘surface structures’ of social reference and currency. (Steiner 1975/1992: 451f.)

But the central point is that all of these metamorphic relations have as their underlying deep structure a process of translation. (Ibid.: 484)

Cultural history, viewed from this perspective, can be considered as a succession of re-translations of a very reduced inventory of original themes and motifs deeply inscribed in man. Hence the cultural history of human beings adheres to the structure of a very productive formative principle, be it in art or, and especially in music, namely that of theme and variations. This is also a metaphor that can be found in several places in Steiner’s book, as we can read here, for instance:

A great part of Western art and literature is a set of variations on definitive themes. (Steiner 1975/1992: 24)

The themes of which so much of our philosophy, art, literature are a sequence of variations, the gestures through which we articulate fundamental meanings and values are, if we consider them closely, quite restricted. The initial ‘set’ has generated an incommensurable series of local variants and figures (our ‘topologies’), but in itself it seems to have contained only a limited number of units. [...] Great art, poetry that pierces, are *déjà-vue*, lighting for recognition places immemorial, innately familiar to our racial, historical recollection. (Ibid.: 486)

Steiner, a self-confessed music lover, not only alludes to musical terminology in his designation of *topoi* as themes and variations (cf. *ibid.*: 487, 490), but also refers us back to what he had already expressed as a “recapitulation” (*ibid.*: 490). In the musical arts, this means a modification, sometimes greatly, sometimes less so, of what has already been heard. The cultural history of man is considered here as a sonata movement comprising exposition, development and recapitulation—a striking thought, one which is certainly worth thinking about in translation studies.

Also essential is the function Steiner ascribes to the comparison of texts and artifacts referring to each other when he writes: “We could advance substantive hypotheses about the extent to which the recreative merits and defects of a later version reflect back on the source. How are our readings of Euripides now lit or obscured by our knowledge of Seneca and, particularly, of Racine?” (Steiner 1975/1992: 459) Here Steiner takes up Hans-Georg Gadamer’s fundamental idea that it is “the temporal distance” which allows “the true meaning that lies in a thing to emerge fully” (1960: 282; trans.: M. A.) and applies it to translation (in the broad sense). Any artifact that refers to another does not leave the latter untouched; rather, it retroactively affects it, thus changing our view of it. As in anamorphosis, the perspective of the observer *vis-à-vis* an original is changed by a translation in a lasting way (cf. Agnetta 2021). So not only does the original lead to the translation, but the translation leads, as it were, to a ‘truer’ image of the original.²³ Or, to take up the above image again: in the chain of human artifacts, a link, i. e., the understanding of an individual work, is determined not only by the preceding links, but rather by the links that follow. The implications of this conviction for the consideration of translation are alluded to by Jorge Luis Borges in his short story *Pierre Menard, autor del Quijote* (cf. Gil 2007).

23 This bidirectional contingency also comes to bear in the following, certainly somewhat exaggerated statement by Steiner: “If, as Whitehead pronounced, Western philosophy is a footnote to Plato, our epic tradition, verse theatre, odes, elegies, and pastoral are mainly a footnote to Homer, Pindar, and the Greek tragedians” (Steiner 1975/1992: 479).

It is by dint of such passages that Steiner manifests his proximity to (current) translational hermeneutic concerns. To designate this particular relationship between a preceding artifact and the work that refers to it, Steiner borrows the term “interanimation” from a poem by John Donne (“The Ecstasy”):

‘Interanimation’ signifies a process of totally attentive interpretation. It tells of a dialectic of fusion in which identity survives altered but also strengthened and redefined by virtue of reciprocity. There is annihilation of self in the other consciousness and recognition of self in a mirroring motion. Principally, there results a multiplication of resource, of affirmed being. ‘Inter-animating’, two presences, two formal structures, two bodies of utterance assume a dimension, an energy of meaning far beyond that which either could generate in isolation or in mere sequence. The operation is, literally, one of raising to a higher power.

If we consider these attributes, it will be immediately apparent that they reproduce the terms proposed throughout this study to define and characterize translation itself. Intensely focused penetration, the establishment of mutual identity through conjunction, the heightening of a work’s existence when it is confronted and re-enacted by alternate versions of itself—these are the structural features of translation proper. Even where it relates works remote from another in language, formal convention, and cultural context, ‘interanimation’ will show itself to be one further derivate from, one further metamorphic analogue of translation. If this has not always be obvious, the reason may be that the area of relations covered by this rubric is so immediate to and so ubiquitous in our culture. (Steiner 1975/1992: 476f.)

Between two works related to each other there is a ‘reciprocal relationship’ that strengthens and changes their respective identities—one would almost like to say *completely* independent of their chronological sequence. Connected to each other in reflection, an “energy of meaning” emerges between them that they would never have unfolded on their own, an energy that remains unavailable to the one who does not perform this connection. It almost goes without saying that this intimate relationship of ‘interanimation’ is also a facet, a potential of translation as conceived by Steiner. After all, translation is always the objectivation of an original experienced by both the body and the mind, one which is then transferred into our present living reality.

4 Conclusion

In *After Babel*, George Steiner shows that heterogeneous human activities such as understanding and interpreting, translating in a narrow sense, and artistic transformations and reshapings of existing models or subjects are all based on the principle of personal and also collective appropriations and further transmissions. Thus, intralingual, interlingual, and intersemiotic translation are not *per se* categories alien to each other; rather, they are entirely personal and always situated processes of appropriation.

While in academic translation studies of the 1970s the introduction and extension of terms such as equivalence and adequacy were discussed and the ambition was to clearly define the boundaries of translation, it was really Steiner who threw the gates between translation and (intermedial) adaptation wide open. From the outset, he advocates for a continuum between these poles and maintains the importance of all these transformative practices for the preservation and further development of ‘culture’ (in the sense of ‘high culture’ and ‘identity-creation’). Translation, understood as work on and indeed with passed-down meaning, represents the ‘matrix of culture’. And it does not stop at processes of semiosis which apparently only take place in and through language. On the contrary: according to Steiner, the creation of meaning by means of non-verbal expressions or in combined, polysemiotic artifacts cannot be understood in any way other than in terms of translation. Translation in the narrow and in the broad sense thus becomes the fulcrum of research in the humanities. Hence, the question posed (once again) by Kaindl in 2013, namely whether translation studies should “continue concentrating on language transfer as a subject or should it—as can rudimentarily be seen in the last few years—start to move away from a monomodal perspective and develop towards a multimodal discipline?” (Kaindl 2013: 257), seems somewhat anachronistic, since Steiner had answered that question quite clearly almost four decades earlier. It accordingly remains the task of present and future translation studies to follow up on the many fruitful and far-sighted “suggestions” in Steiner’s work mentioned by

Woodcock in order to help them gain new validity. This would involve, not least by clearly turning away from the subjective value judgments offered by Steiner, and instead linking his ideas and proposals to our current descriptive discourses.

5 References

- AGNETTA, Marco (2019): *Ästhetische Polysemiotizität und Translation. Glucks Orfeo ed Euridice (1762) im interkulturellen Transfer*. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms. <DOI: 10.18442/025.>
- id. (2021): “Übersetzung und Bearbeitung als Anamorphose. Zum kreativen Potenzial sprachlicher Um- und Wiederformung”. In: AGNETTA, Marco / CERCEL, Larisa [Hrsg.]: *Text Performances and Cultural Transfer / Textperformances und Kulturtransfer*. Bukarest: Zeta Books, pp. 181–211.
- APEL, Friedmar (1983): *Literarische Übersetzung*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- BACHMANN-MEDICK, Doris (2006/2009): *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- BASSNETT, Susan (1990): “The Translation Turn in Cultural Studies”. In: ead. / LEFEVERE, André [ed.]: *Translation, History & Culture*. London et al.: Pinter, pp. 123–140.
- BENECKE, Bernd (2014): *Audiodeskription als partielle Translation. Modell und Methode*. Münster: LIT Verlag.
- BERNHART, Walter (2015): “Words and Music as Partners in Song: ‘Perfect Mariage’ – ‘Uneasy Flirtation’ – ‘Coercive Tension’ – ‘Shared Indifference’ – ‘Total Destruction’”. In: *Essays on Literature and Music (1985–2013)*. Ed. by Werner Wolf. Leiden/Boston: Brill, pp. 369–379.
- CERCEL, Larisa (2013): *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- ECO, Umberto (1983/1986): *Nachschrift zum „Namen der Rose“*. Dt. Übersetzung von Burkhart Kroeber. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- GADAMER, Hans Georg (1960): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GENETTE, Gérard (1982): *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Seuil.
- GERZYMISCH-ARBOGAST, Heidrun (2001): “Translation und Stil”. In: JAKOBS, Eva-Maria / ROTHKEGEL, Annely [ed.]: *Perspektiven auf Stil*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, pp. 165–186.
- GIL, Alberto (2007): “Hermeneutik und Übersetzungskritik. Zu Jorge Luis Borges’ *Pierre Menard, autor del Quijote*”. In: GIL, Alberto / WIENEN, Ursula [ed.]: *Multiperspektivische Fragestellungen der Translation in der Romania. Hommage an Wolfram Wils zum 80. Geburtstag*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, pp. 313–330.

- GONZÁLEZ-CASTÁN, Óscar L. (2015): "Husserl and Wittgenstein on Lebenswelt and Lebensform: A Cross-Examination". In: *Phänomenologische Forschungen* 2015, pp. 275–292.
- GOTTLIEB, Henrik (1997): "Quality Revisited: The Rendering of English Idioms in Danish Television Subtitles vs. Printed Translations". In: TROSBORG, Anna [ed.]: *Text Typology and Translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pp. 309–338.
- id. (2005): "Multidimensional Translation: Semantics Turned Semiotics". In: *Proceedings of the Marie Curie Conference Series Multidimensional Translation – MuTra: First Conference: 'Challenges in Multidimensional Translation'*. Saarbrücken. URL: <http://www.euroconferences.info/proceedings/2005_Proceedings/2005_Gottlieb_Henrik.pdf> (15.06.2020).
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1820/1905): *Gesammelte Schriften*. Vol. IV: *Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*. Ed. by Albert Leitzmann et al. Berlin: Behr, pp. 1–34.
- JAKOBSON, Roman (1959): "On Linguistic Aspects of Translation". In: BROWER, Reuben A. [ed.]: *On Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 232–239.
- KAINDL, Klaus (1995): *Die Oper als Textgestalt. Perspektiven einer Interdisziplinären Übersetzungswissenschaft*. Tübingen: Stauffenburg.
- id. (2013): "Multimodality and Translation". In: MILLÁN, Carmen / BARRIENA, Francesca [ed.]: *The Routledge Handbook of Translation Studies*. Abingdon: Routledge, pp. 257–269.
- KVAM, Sigmund (2014): "Zur Übersetzung von intersemiotischen Texten am Beispiel von Kunstliedern. Eine pragmatisch-textlinguistische Analyse". In: *trans-kom* 7/1, pp. 115–139.
- id. (2019): "Thesen zum Übersetzungsbegriff als Ausgangspunkt einer Diskussion der Randzone von Übersetzen – am Beispiel von Liedtexten". In: JÜNGST, Heike Elisabeth / LINK, Lisa / SCHUBERT, Klaus / ZEHRER, Christiane (2019): *Challenging Boundaries. New Approaches to Specialized Communication* (= *TransÜD*, vol. 101), pp. 177–199.
- MEHLTRETTER, Florian [Hrsg.] (2016): *Wie semantisch ist die Musik? Beiträge zur Semiotik, Pragmatik und Ästhetik an der Schnittstelle von Musik und Text*. Freiburg i. Br. / Berlin / Wien: Rombach Verlag.
- MESCHONNIC, Henri (2007): *Éthique et politique du traduire*. Lagrasse: Verdier.
- MORRIS, Charles W. (1946/1973): *Zeichen, Sprache und Verhalten*. Dt. Übersetzung von Achim Eschbach und Günther Kopsch. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann.
- ORTEGA Y GASSET, José (1956/1983): *Miseria y esplendor de la traducción / Elend und Glanz der Übersetzung*. Bilingual edition. Translation and epilogue by Katharina Reiß. München: D'IV.

After Babel and the Outlines of a Semiotics of Translation and Adaptation

- PAEPCKE, Fritz (1986): *Im Übersetzen leben. Übersetzen und Textvergleich*. Hrsg. von Klaus Berger und Hans-Michael Speier. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- PEIRCE, Charles S. [CP – *Collected Papers*]: *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. URL: <<https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>> (14.04.2021).
- POSNER, Roland (1977): “Semiotische Paradoxien in der Sprachverwendung. Am Beispiel von Sternes *Tristram Shandy*”. In: ders. / REINECKE, Hans-Peter [ed.]: *Zeichenprozesse. Semiotische Forschung in den Einzelwissenschaften*. Wiesbaden: Athenaion, pp. 109–128.
- RAJEWSKY, Irina O. (2002): *Intermedialität*. Tübingen / Basel: A. Francke Verlag.
- SCHREIBER, Michael (1993): *Übersetzung und Bearbeitung. Zur Differenzierung und Abgrenzung des Übersetzungsbegriffs*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- SPILLNER, Bernd (1980): “Semiotische Aspekte der Übersetzung von Comic-Texten”. In: WILSS, Wolfram [ed.]: *Semiotik und Übersetzen*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, pp. 73–85.
- STEINER, George (1975/1992): *After Babel. Aspects of Language & Translation*. New York: Oxford University Press.
- id. (1975/2014): *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*. Trans. by Monika Plessner. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- id. (1984): *Antigones. How the Antigone Legend has Endured in Western Literature, Art, and Thought*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- id. (2005): “Ten (Possible) Reasons for the Sadness of Thought”. In: *Salmagundi* 146/147, pp. 3–32.
- STÖCKL, Hartmut (2004): “In Between Modes. Language and Image in Printed Media”. In: VENTOLA, Eija / CHARLES, Cassily / KALTENBACHER, Martin [ed.]: *Perspectives on Multimodality*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, pp. 9–30.
- THOME, Gisela (2018): “Zum translatorischen Umgang mit multimodalen Texten”. In: AGNETTA, Marco [ed.]: *Über die Sprache hinaus. Translatorisches Handeln in semiotischen Grensräumen*. Hildesheim / Zürich / New York: Olms, pp. 41–81.
- WILSS, Wolfram [ed.] (1980): *Semiotik und Übersetzen*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- WOODCOCK, George (1975): “Review of George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, 1975”. In: *Modern Language Quarterly* 36/3, pp. 324–329.

Zur Translatologie der von Dichtern übersetzten Gedichte: „die grausamsten aller Huldigungen“ an das Original?

Larisa CERCEL
Universität Leipzig

Abstract: The essay addresses George Steiner’s reference to Paul Celan’s translation of Jules Supervielle’s poem *Chanson* in the context of his account of transfigurative translations that betray the original even as the original is elevated in poetic richness—Celan’s translation is cited as a prime example of a translation that compensates for the weaknesses of the original. In this regard, my aim is to question two matters in particular: (1) The apodictic and strongly polarizing style of Steiner’s commentary which declares Celan’s translation to be the “cruellest homage” to Supervielle’s rather “conventional” original; (2) Steiner’s conception of the relationship between source and target text as an exercise in aiming at reciprocity and compensation. These two matters will be discussed against the backdrop of contemporary translational conceptions of the relationship between source and target text. It will be suggested that the critical discussion of Steiner’s position heavily depends upon the category of identity: translation—and the original—possess their own literariness and convey a specific poetic statement, and in this case, the objective of this essay is to argue that this should be recognized or acknowledged as true, and that it is not necessary to play the one off against the other.

Key words: Hermeneutic Motion, Identity, Poetic Interaction, Paul Celan, Jules Supervielle.

1 Einleitung

Im Mittelpunkt des hermeneutisch orientierten Übersetzungsmodells von George Steiner steht das Verhältnis von Übersetzung und Original, das durch einen vierphasig ablaufenden, komplexen Prozess (ausführlich beschrieben in *Nach Babel*, Steiner/Plessner 2004: 311–389) in die Herstellung des Ausgleichs und der Reziprozität zwischen den zwei Texten zu münden habe. Dass eine Übersetzung dieser Zielsetzung vollkommen genügt, sei ein äußerst seltenes Phänomen, ja, „ein Wunder des menschlichen Geistes“ (ebd.: 389). Die Beispiele, mit denen Steiner die Dialektik der „beiderseitigen Steigerung“ zwischen Original und Translat (ebd.: 380) veranschaulicht, bleiben alle ebenfalls hinter dem formulierten Ausgleichsdesiderat zurück: Sie „betrügen“ das Original (ebd.: 383) nach unten oder nach oben, indem sie es schmälern oder verklären.

Der vorliegende Aufsatz nimmt das Phänomen der transfigurierenden, nach oben verratenden Übersetzungen von Dichter-Übersetzern, das Steiner mit Paul Celans Übersetzung des Gedichts *Chanson* von Jules Supervielle illustriert, näher in den Blick. „Über Supervielle weit hinausgreifend“ (Steiner/Plessner 2004: 387) lege Celan – „wie es wohl nur bei seinem Genie möglich war“ (ebd.: 386) – eine deutsche Version des Gedichts vor, nach dessen Lektüre man „kaum zu Supervielle zurück“ (ebd.: 387) könne: Das Translat mache das Original größer und gewichtiger, als es ist – ein Umstand, aus dem George Steiner die Schlussfolgerung ableitet: „Übersetzungen solchen Ranges sind die grausamsten aller Huldigungen“ (ebd.: 387).

Der Aufsatz setzt sich mit diesem Kommentar und seinem Duktus im Kontext des gegenwärtigen translatologischen Diskurses über die Relation zwischen Ausgangs- und Zieltext auseinander. Vor dem Hintergrund des Zeugnisses Steiners für die unbestreitbar hohe Qualität der Lyrik und Übersetzungskunst Paul Celans wird eine translatologische Analyse des Gedichts *Chanson* im Original und Translat vorgenommen, um sowohl die „eigene Identität“ des jeweiligen Textes (Gil 2015: 146) als auch die Modalität ihrer „poetischen Interaktion“ miteinander (Sanmann 2013) näher zu be-

leuchten. Versucht wird dabei, sachlichere Wege der Deskription der poetischen Leistung und Intention von Ausgangs- und Zieltext sowie ihres Verhältnisses zueinander als die oxymoronische Formel Steiners aufzuzeigen, die als Untertitel der vorliegenden Studie fungiert. Die Analyse weicht in ihrer Schlussfolgerung von der Steiners ab.

2 George Steiner als Leser Paul Celans

Steiners Hochschätzung für Paul Celan ist bekannt. Schon 1975, dem Jahr der Veröffentlichung der Monographie *After Babel*, preist er Celan als den „wohl größte[n] europäische[n] Lyriker nach 1945“ (Steiner/Plessner 2004: 195). Kurz darauf bezeichnet er ihn im Essay *On Difficulty* als einen Dichter „writing poetry comparable in stature to Hölderlin’s and Rilke’s“ (Steiner 1978: 44). Jene Unsicherheit – oder bloß rhetorische Geste? –, die in der Vermutungspartikel („wohl der größte“) mitzuhören, jene deskriptive Distanz, die im adverbialen Vergleich („comparable to“) mitzulesen ist, weichen 2011, dem Publikationsjahr von Steiners Abhandlung *The Poetry of Thought: From Hellenism to Celan*, der stark affirmativen Gewissheit: „Celans Beiträge zur deutschen Dichtung und Prosa haben denselben Rang wie jene Hölderlins. Ihre Innovationen gehen über Rilke hinaus“ (Steiner/Bornhorn 2011a: 281). Derselbe Band, der das gegenseitige Durchdringen von Philosophie und Literatur zum Thema hat, schließt mit der Begegnung (bzw. der faktisch-menschlichen *Vergegnung*) Heidegger-Celan am 24. Juli 1967 an der Universität Freiburg, bei einer der letzten öffentlichen Lesungen Celans, sowie mit dem darauf folgenden Besuch Celans auf Heideggers berühmter Hütte in Todnauberg ab. In jenem Treffen, in dem „souveränes philosophisches Denken“ und „souveräne Dichtung“ in den Personen Heidegger und Celan „Seite an Seite“ gestanden haben (Steiner/Bornhorn 2011a: 286), erblickt Steiner einen „Höhepunkt“ der jahrtausendealten Geschichte, ja „das Wesen der Bezüge zwischen Dichtung und Philosophie, zwischen dem Denken und dessen Poetik, denen von den Vorsokratikern und von Platon

zum ersten Mal Unsterblichkeit verliehen wurde” (Steiner/Bornhorn 2011a: 282).

Bekannt ist ebenfalls Steiners großes Engagement, mit dem er Celans Werk förderte, begleitete und somit gewissermaßen dessen Rezeption im englischsprachigen Raum prägte (vgl. Hallberg 2006). Bereits die erste, aleatorische Begegnung Steiners mit Celans Dichtung in den 1960er Jahren beim Herumstöbern in einer Frankfurter Buchhandlung zwischen zwei Zügen sei eine elektrisierende gewesen: „Ein Band mit Gedichten, dünner als dünn, mit einem Umschlag in strengem Weiß, fiel mir ins Auge. Die allererste Zeile, die ich las, erzählte von einer Sprache ‚nördlich der Zukunft‘. Diese Zeile durchquerte mich gleich einer stillen Flamme“ (Steiner/Bornhorn 2011b: 226). Diese tiefe innere Betroffenheit gibt Steiner in seiner charakteristischen intensiven Rhetorik, die durch seine Autorität als Literaturwissenschaftler und -kritiker noch einmal potenziert wird, an seine Leser weiter. Anlässlich der Publikation der englischen Übersetzung der Poeme Celans durch Michael Hamburger (*Poems of Paul Celan*, Persea Books, 1988) drückt er in *The New Yorker* (Steiner 1989) eine ungewohnt eindringliche Empfehlung für Celans Dichtung aus einem „selbstverständlichen Impuls“ aus:

Gehen Sie und kaufen Sie dieses Buch. Bestehen Sie darauf, dass Ihr Buchhändler es bestellt, wenn er es nicht schon getan hat. Borgen Sie es sich von einem Freund aus, solange Sie auf Ihr Exemplar warten. Stehlen Sie es, wenn nötig. Aber gewähren Sie Celan jetzt, da er bis zu einem gewissen Grad im Englischen verfügbar ist, Eintritt in Ihr Leben. Auf eigenes Risiko, im Bewusstsein, dass er es verändern wird. Im Wissen, dass seine Gedichte – wie der ›archaische Torso Apolls in Rilkes berühmtem Poem – die Forderung aussprechen: ›Ändere dein Leben jetzt.‹ Und damit sollte diese Besprechung, und jegliche andere, enden. (Steiner/Bornhorn 2011b: 227).

Im selben Essay attestiert Steiner Celan jene zutiefst transformierende Kraft, die großen, bahnbrechenden Kunstformen wie abstrakter Malerei, Zwölfton- oder atonaler Musik vorbehalten ist: Celans Dichtung werde „nach und nach unsere Wahrnehmung, unsere Einfühlung erziehen” (Steiner/Bornhorn 2011b: 238).

3 Steiners Kommentar zu Supervielles und Celans *Chanson*

Der eingangs zitierten Passage aus *After Babel*, in welcher Steiner sich mit Celans Supervielle-Übertragung auseinandersetzt (Steiner/Plessner 2004: 386f.), kommt gleichermaßen Gewicht und Tragweite zu: Im Jahr 1975 machte Steiner wohl als einer der ersten auf die Übersetzungstätigkeit Paul Celans aufmerksam und legte somit den symbolischen Grundstein für ein neues literarisches Forschungsfeld. Das Übersetzungswerk Celans entwickelte sich bekanntlich in den Nachfolgejahrzehnten zu einem essentiellen Forschungsschwerpunkt der Literaturwissenschaft, wo es mittlerweile geradezu monographisch behandelt wird (vgl. u. a. Olschner 1985, Lehmann/Ivanović 1997, May 2004, Harbusch 2005, Pennone 2007). In der Übersetzungswissenschaft besteht für Steiners Impuls hingegen noch immer Nachholbedarf: Einige wenige Translatologen nehmen die Übersetzung der Dichtung Celans in andere Sprachen, dabei vorzüglich ins Englische in Augenschein (vgl. Beals 2014, Boase-Beier 2014, 2017); recht selten wird allerdings Celans eigene Übersetzungstätigkeit aus translatologischer Warte thematisiert (vgl. Paepcke 1987; Nouss 2010; Sanmann 2013: 167–239; Cercel 2020, 2021). Der Umstand mag umso mehr verwundern, als das Phänomen der Dichter-Übersetzer, das Paul Celan zweifelsohne prominent illustriert, gegenwärtig zu den *hot topics* der übersetzungswissenschaftlichen Forschung gehört (vgl. u. a. Lombez 2016, Woodsworth 2017), ohne dass Celans Übersetzungswerk darin als Untersuchungsgegenstand fungiere. Schauen wir uns nun Steiners Kommentar zu Celans Supervielle-Übersetzung näher an, von dem auch für die *Translation Studies* weiterführende Forschungsanregungen ausgehen können.

Chanson
(Jules Supervielle)

- V. 1 Jésus, tu sais chaque feuille
- V. 2 Qui verdira la forêt,
- V. 3 Les racines qui recueillent
- V. 4 Et dévorent leur secret,

Chanson
(Paul Celan)

- Jesus, du kennst sie alle:
das Blatt, das Waldgrün bringt,
die Wurzel, die ihr Tiefstes
aufsammelt und vertrinkt,

V. 5	La terreur de l'éphémère	die Angst des Taggeschöpfes,
V. 6	À l'approche de la nuit,	wenn es sich nachthin neigt,
V. 7	Et le soupir de la Terre	das Seufzen dieser Erde
V. 8	Dans le silence infini.	im Raum, der sie umschweigt.
V. 9	Tu peux suivre les poissons	Du kannst den Fisch begleiten,
V. 10	Tourmentant les profondeurs,	dich wühlen abgrundwärts
V. 11	Quand ils tournent et retournent	und mit ihm schwimmen, unten,
V. 12	Et si s'arrête leur cœur.	und länger als sein Herz.
V. 13	Tu fais naître des chansons	Du weckst das Lied von jenseits
V. 14	Si loin au delà des mers	der Meere, dass es lebt,
V. 15	Que la fille qui les chante	und die's nun singt, muss singen,
V. 16	En tremble au fond de sa chair.	durchzittert und durchbebt.
V. 17	Écoutez-le bien, demain,	Hör gut zu morgen, denn er,
V. 18	Jésus aura oublié,	er selber weiß es nicht mehr.
V. 19	Ne sera qu'une statue	Ein Holzbild, so seht ihr ihn
V. 20	Peinte sur la cheminée.	dastehn auf dem Kamin.

George Steiners Anmerkungen zu Celans bzw. Supervielles *Chanson* sind knapp und bereits zu Beginn kategorisch wertend: Jules Supervielle selbst schätzt er als „eine einprägsame, aber nicht erst-rangige literarische Figur“ (Steiner/Plessner 2004: 386) ein. Sein Gedicht *Chanson* sei „wohlgestaltet, aber nicht frei von Banalitäten“ und „Stereotypen“, während Celan „verdichtet und steigert, wie es wohl nur bei seinem Genie möglich war“ (ebd.). Belegt sieht Steiner seine These an diesen Stellen im deutschen Text (alle folgenden Zitate stammen aus Steiner/Plessner 2004: 386–387):

- V. 2/V. 3: Durch die Singulare „Blatt“ und „Wurzel“ werde die Anrufung „erschütternd unmittelbar“.
- V. 3: „Ihr Tiefstes“ sei anders als „secret“ sowohl abstrakt als auch bildlich und dadurch „doppelt genau“.
- V. 4: „[V]ertrinken“ verstärke die doppelte Präzision, während „dévorer“ „zufällig oder auch nur sonor“ wirke;
- V. 5–8: „[L]’éphémère“ sei „schweifend unheimlich“ und die darauf folgenden Verse „konventionell“, während Celan hier eigentümliche „Engführungen“ wie „Taggeschöpf“, „nachthin“, „umschweigen“ bringe, die „vor ihm nicht da gewesen sind“. Während das „infini“ im Original „abgeschwächt“ wir-

- ke, erfülle die Übersetzung – „über Supervielle weit hinausgreifend“ – die „Intention von Schwere und Verdunkelung“.
- V. 10: Durch die Wortfolge „wühlen abgrundwärts“ entstehe eine „tonal-grammatische Unruhe“, die wieder „weit genauer und bedrängender“ als im französischen Original sei.
 - V. 11/12: Die Neu-Formulierung Celans „und mit ihm schwimmen, unten / und länger als sein Herz“ übertreffe „sogar Supervielles schönste Zeile: ‚et si s’arrête leur cœur...‘“. Celans Übersetzung „vollzieht das Hinabgleiten Jesu in die Tiefe sprachlich mit und ortet den impliziten Kontrast zwischen göttlicher Ewigkeit und der Kurzlebigkeit organischer Formen geheimnisvoll in Zeit und Handlung“.

Der Kommentar Steiners schließt mit dem Urteil ab, nach der Lektüre dieser Passage der Celanschen Übersetzung könne man „kaum zu Supervielle zurück“. Diese Behauptung wird zu einer verallgemeinernden, in Zitatsform im Titel des vorliegenden Aufsatzes vorzufindenden *conclusio* über die Grausamkeit übersetzerischer Leistungen solchen Ranges wie derjenigen Celans noch einmal gesteigert.

Steiners Darlegungsstil war in der Übersetzungswissenschaft nicht selten Gegenstand scharfer Kritik. Insbesondere an seiner weitgehend metaphorischen Sprache (vgl. u. a. Kharmandar 2018: 89) und an seiner zuweilen sexistischen Ausdrucksweise (vgl. u. a. Chamberlain 2000: 321) hat man Anstoß genommen. In der Stellungnahme Steiners zu Celan bzw. Supervielle wird ein weiteres Merkmal seines Schreibstils augenfällig, und zwar dessen gleichsam apodiktischer wie affektbeladener Duktus. Eher ungewöhnlich für den gegenwärtigen translatologischen Diskurs sind Steiners stark wertende Statements (vgl. Robinson, „The End of an Era“ im vorliegenden Band). Manche sind ausgesprochen negativ wie diejenige über die „Banalität“ der Dichtung Supervielles oder die oft zitierte Bankrotterklärung an die Übersetzungsgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit: Nach Steiner seien nämlich „neunzig Prozent aller Übersetzungen seit Babel ohne Zweifel inadäquat, und so wird es wohl bleiben“ (Steiner/Plessner 2004: 382). Andere Kommentare sind außergewöhnlich positiv: Die Übersetzungen Celans seien

„Geniestreiche“ (Steiner/Bornhorn 2011a: 281), Rilke lasse in seinem „Höhenflug“ bei der Übersetzung von Louise Labé die Möglichkeiten der Dichterin „weit hinter sich“ (Steiner/Plessner 2004: 385). Für die übersetzungswissenschaftliche Diktion dürften markante, superlativische Formulierungen wie die bereits zitierte über die schöpferisch verändernden Übersetzungen (wofür Celan exemplarisch eintreten kann) als „die grausamsten aller Huldigungen“ (ebd. 2004: 387) an das Original Befremden auslösen. Steiner ist offensichtlich kein aus akademisch-wissenschaftlicher Distanz schreibender Autor. Er formuliert seine Position betont wertend-emotional und stützt sie mit seiner – zweifelsfrei großen – Gelehrsamkeit, die ihn zu einer Autorität auf dem Gebiet der Vergleichenden Literaturwissenschaft und der literaturkritischen Essayistik werden ließ.¹ In einem umfassenderen disziplinären Rahmen betrachtet: In der literaturwissenschaftlichen Celan-Forschung lassen sich auch andere ähnliche Schreibstile identifizieren: Bernhard Böschenstein gelangt in seinem Celan-Supervielle-Vergleich zu der Schlussfolgerung, dass „die Sprache der Übersetzung [sc. Celans] der Ort einer Raum und Zeit durchmessenen Erfahrung“ sei, während sich Supervielles Sprache „leichter, verantwortungsloser gegenüber den von ihm angewandten Mitteln“ (Böschenstein 1988: 229) verhalte. Florence Pennone (2007: 322) fragt sich in ihrer Untersuchung über Celans Übersetzungspoetik, was denn an der „bescheidenen“ Lyrik Supervielles das translatorische Interesse Celans hervorgerufen haben konnte.

In der Übersetzungswissenschaft sind solche stilistische wie affektiv zugespitzte Stellungnahmen nicht unbekannt, aber eher isolierte Erscheinungen, von denen einige markante Beispiele genannt werden sollen: In einem scharf kritischen Beitrag qualifizierte Henri Meschonnic (1972) die französischen Übersetzungen des

1 Aufschlussreich in diesem Zusammenhang wäre eine Analyse der Ausdrucksweise Steiners im Ausgang von Douglas Robinsons Theorie der Somatik, die aufzeigt, wie der Affekt die Kognition formt und leitet (vgl. Robinson 1991) bzw. von dessen späteren Arbeiten, die beide Phänomene in ihrer Spannung (nicht nur der Affekt wird zur Kognition, sondern auch die Kognition wird zum Affekt) thematisiert (vgl. bspw. Robinson 2016).

Werks Paul Celans durch André du Bouchet, Jean Daive und Jean Pierre Burgart als „Massaker“, Jürgen von Stackelberg (2005) sah im Dichter-Übersetzer Rainer Maria Rilke einen „übersetzerischen Egozentriker“, Fritz Paepcke (zit. nach Snell-Hornby 2006: 32) steigerte sich in Wortgefechten gegen die strukturalistische Sprachwissenschaft seiner Zeit, die er als eine „Wissenschaft ohne Sprache“ erachtete. Neben dem Versuch, die affektive Dimension in die wissenschaftliche Betrachtung zu integrieren (Hubscher-Davidson 2018, Koskinen 2020) und sie in ihrem Verhältnis zur Kognition zu reflektieren (vgl. bspw. Robinson 1991 und 2022 i. V.), wird aus linguistischer Warte ausdrücklich das Desiderat der Sachlichkeit in der Darstellung geäußert. Diese soll in analytischer Auseinandersetzung mit den Textvorlagen (Original wie Übersetzung), d. h. methodisch und terminologisch-deskriptiv mit dem nüchternen Instrumentarium der Sprachwissenschaft arbeitend (vgl. Stolze 1992: *passim*), erreicht und durch rhetorisches, literarisches sowie hermeneutisches Wissen (vgl. Kohlmayer 2019: 44–49 und 129–185) verfeinert werden. Aus einer solchen Perspektive werden herausragende übersetzerische Leistungen, zu denen gewiss auch diejenige Celans gehört, nicht in schwer definierbaren Kategorien wie „Genialität“ gewürdigt, sondern als Texte, denen eine „eigene Literarizität“ (Sanmann 2013: 4) zuerkannt wird.

4 Translatologische Analyse

Wie lässt sich diese Identität des Translats näher bestimmen? Die Suche nach einer Antwort auf diese Frage nimmt hier ihren Ausgangspunkt bei der wesentlichen Umwertung des Status von Translats in der gegenwärtigen Übersetzungswissenschaft. Die Übersetzung – insbesondere im Bereich der Literatur – wird zunehmend als ein „unabhängiger“ (Greiner 2004: 54–65), „eigenständiger“ Text (Sanmann 2013: 68), als ein Produkt „à part entière“ (Lombes 2016: 18) aufgefasst, welches trotz vielfältiger Bezüge zum Original als „relatively autonomous from its source text“ gilt (Venuti 2019: 2). Plädiert wird dafür, die literarische Übersetzung als eigenständige Textgattung „mit eigenem souveränen Status“

(Stroińska 2015: 138), ja, als „a *prototypical* literary genre“ (Robinson 2017: 460) aufzufassen.

Im Lichte dieser Erkenntnisse wird hier eine differierende Art von Analyse vorgeschlagen. Diese andersartige Herangehensweise, die man translatorisch nennen kann, betrachtet das Translat als Prototext (Popovič 1976: 226), d. h. als Primärtext. Dies entspricht im Grunde der üblichen Wahrnehmung der Leser: Sie sind daran gewöhnt, einen übersetzten Text als ein Original zu lesen („Ich lese Proust.“) und dabei die Präsenz des Übersetzers „as a carrier without a substance of its own, a virtually transparent vehicle“ (Hermans 1996: 23) anzusehen. Umso mehr gilt dies für „translations that are so brilliant that they are mistaken for (or recategorized as) originals“ (Robinson 2017: 450), was Celans Übersetzung gewiss attestiert werden kann. Für die Forschung bringt dies eine Blickumkehr, eine „conversion du regard“ (Berman 1995: 65) mit sich: Die gewöhnliche Durchlaufrichtung der Untersuchung vom Original zum Translat wird abgeändert. Die Analyse fokussiert sowohl den Übersetzungstext als auch das Original zunächst einmal „an sich“ und führt den Vergleich zwischen den beiden Texten erst nachträglich durch. Motiviert wird dieses methodologische Vorgehen durch die Überlegung, dass die unmittelbare Nähe der Texte zueinander oft den kritischen Sinn aktiviert und Fragen der Bewertung aufkommen lässt, wie dies im Kommentar Steiners deutlich wird. Die hier vorgeschlagene Analyse verfolgt keine übersetzungskritische Zielsetzung. Sie geht vielmehr davon aus, dass das Translat anders als das Original ist, dass Differenz, Asymmetrie, Andersheit vielfach motivierte, inhärente Kategorien der Übersetzung sind. Die Stilllegung bzw. Aufhebung des kritischen Sinns soll den Blick entlasten und den Fokus auf die Texte (Translat und Original) unterstützen, um die Frage nach deren textuelle Identität klären zu können.

In der folgenden, vordergründig mit den Instrumenten der Sprachwissenschaft durchgeführten Analyse, die durch rhetorisch-stilistische und literarisch-poetologische Erkenntnisse zu ergänzen sein wird, soll versucht werden, in einem sachlicheren, nicht polarisierenden Duktus zunächst die Übersetzung Celans (s. Abschn.

4.1) und dann den Originaltext (s. Abschn. 4.2) zu beschreiben. Fokussiert werden dabei insbesondere Aspekte der Informationsstruktur sowie der Lexik. Gefolgt werden die einzelnen Analysen vom Vergleich der zwei Texte miteinander (s. Abschn. 5.1) und von der Darstellung der unterschiedlichen ästhetischen Konzepte (s. Abschn. 5.2 und 5.3), die den beiden Gedichten zugrunde liegen.

4.1 Celans „Chanson“

Das zentrale Motiv des Gedichts „Chanson“ ist ein Gespräch mit bzw. über Jesus. Es schildert dessen allumfassende Präsenz, seine Macht und sein Wissen (Strophe 1), die in starker Opposition mit seiner Vergessenheit bzw. mit seiner zu einer bloß dekorativen Funktion mutierten Stellung („ein Holzbild“) in der gegenwärtigen Welt (Strophe 2) stehen.

Strophe 1: Das Gedicht beginnt mit der direkten Anrede des Gesprächspartners durch Namensnennung (V1: „Jesus“) in der Vertrautheitsform „du“ (V. 1), die dann in der ganzen Strophe (V. 9/11) beibehalten wird. Der Dialogpartner bleibt durchgehend in der Hörerrolle: Von ihm kommt kein Gesprächsbeitrag zurück; somit gestaltet sich der Dialog als einseitig, da er sich auf die Äußerungen des lyrischen Ich beschränkt. Drei grundlegende Charakteristika und Fähigkeiten Jesu werden im ersten Teil des Gedichts angesprochen: „du kennst“ (V. 1), „du kannst“ (V. 9), „du weckst“ (V. 13). Jede einzelne wird näher präzisiert.

„Du kennst“: Anhand der Affizierung des Referenz-Pronomens „sie“ im Plural durch das Summativ-Pronomen „alle“ markiert Celan gleich zu Beginn das umfassende Wissen Jesu (V. 1: „du kennst sie alle“) in einem informationsstrukturellen Fokus. Das pronominale Gefüge („sie alle“) wird in den nachfolgenden Zeilen kataphorisch expliziert (er kennt V. 2: „das Blatt“, V. 3: „die Wurzel“, V. 5: „die Angst“, V. 7: „das Seufzen“). Kataphora erhöhen rhetorisch die Spannung. Dazu wird durch Interpunktion (Doppelpunkt) die Aufmerksamkeit des Lesers auf jedes einzelne Element der Aufzählung erhöht. Diese Elemente werden durchgehend im Singular mit bestimmtem Artikel wiedergegeben, wodurch eine

Abstrahierung bzw. Essentialisierung (im Sinne von *das* Blatt, *die* Wurzel, *die* Angst, *das* Seufzen, die symbolisch sowohl für die Natur als auch für die Lebewesen stehen) erzielt wird. [Für Steiner machen diese Singulare die Anrufung Jesu „erschütternd unmittelbar“.] Jeder Bestandteil wird zweimal durch satzförmige bzw. weitere zwei Male durch attributive Gefüge näher beschrieben, wodurch eine doppelte formale Symmetrie entsteht: Dem „Blatt“ folgt ein Relativsatz (V. 2: „das Waldgrün bringt“) mit einem starken visuellen Effekt. Die „Wurzel“ wird ebenfalls von einem Relativsatz begleitet, in dem das nominalisierte Superlativum (V. 3: „ihr Tiefstes“) ein einprägsames Bild kreiert [Steiner sprach an dieser Stelle von der doppelten – abstrakten wie bildlichen – Genauigkeit der Steigerungsform] und die Verbpräfixe (V. 4: „aufsammelt“, „vertrinkt“) die Gegensätzlichkeit und Spannung der beiden verbalen Aktionen effektiv auffangen. Die „Angst“ wird postdeterminiert durch ein Genitiv-Attribut (V. 5: „des Taggeschöpfes“) [das Steiner als eine „Engführung“, d. h. als eine lexikalische Neuschöpfung Celans ansieht]. Dieses nominale Kompositum ist ein Archaismus, der im *Woerterbuch der deutschen Sprache* von 1810 als „ein Geschöpf, das nur einen Tag lebt, an einem Tage geboren wird und stirbt“ (Campe 1810: 768) definiert wird. Der nachfolgende temporale Nebensatz präzisiert den Auslöser der „Angst“ jenes Lebewesens: Es ist die aufbrechende Nacht (V. 6: „wenn es sich nachthin neigt“), die ihrer kurzzeitigen – eintägigen – Existenz ein Ende setzt; jene Angst ist die Angst vor dem Tode. Semantisch auffällig ist an dieser Stelle das Lexem „nachthin“ mit einem starken visuellen und poetischen Effekt: Der Tag neigt sich zur Nacht hin. Das Richtungsadverbialkompositum „nachthin“ ist ein von Celan kreierter Neologismus [auch Steiner sieht darin ein Celan eigentümliches Wort, das „vor ihm nicht da gewesen“ ist], in dem er zu einem spezifischen Mittel seines eigenen poetischen Stils (Suffixbildungen mit *-hin*, *-her*, *-wärts*) greift (vgl. Olschner 1985: 113f.), um „den prozessualen Charakter“ (Böschstein 1984: 87) der Aktion hervorzuheben. Das „Seufzen“ als das vierte und letzte Element der Aufzählung ist genauso wie das vorige von einem Genitiv-Attribut begleitet (V. 7: „das Seufzen dieser Erde“), wodurch die formale Sym-

metrie unterstützt wird. Die Verortung dieses Elements „im Raum“ (V. 8) wird durch den Relativsatz (V. 8: „der sie umschweigt“) noch präziser. Hier fällt ebenfalls eine lexikalische Neuschöpfung Celans [von Steiner auch als solche identifiziert] auf, und zwar das mit *um-* präfigierte Verb „schweigen“. Dadurch kreierte Celan ein Bild von großer Poetizität, in dem Visuelles (der die Erde umfassende Raum) und Auditives (Schweigen als privatives auditives Phänomen) ineinander verschmelzen (um-schweigen).

„Du kannst“: Im mittleren Teil der ersten Strophe beschreibt das lyrische Ich die außergewöhnlichen Fähigkeiten Jesu mittels dreier modalen Klammern (V. 9: „du kannst [...] begleiten“; V. 10: „[...] dich wühlen“; V. 11: „[...] schwimmen“). Diese Passage ist visuell geprägt. Die Bilder zeichnen die Kapazität Jesu, in die marine Unterwelt hinabzusteigen, und zwar immer tiefer (V. 10: „dich wühlen abgrundwärts“) bis zum Meeresgrund (V. 11: „schwimmen, unten“), wo selbst ein Meeresbewohner der Lebensgefahr (V. 12: „länger als sein Herz“) ausgesetzt ist. Syntaktisch auffällig sind die Ausklammerungen in drei aufeinanderfolgenden Verszeilen (V. 10/V. 11/V. 12), in denen das Direktional-, das Positions- und das Temporaladverb mit nachfolgendem Vergleich sich alle außerhalb der modalen Verbalklammer im Nachfeld befinden („kannst [...] wühlen abgrundwärts“ / „schwimmen, unten“ / „und länger als sein Herz“). Ergänzende Informationen im Nachfeld, die üblicherweise eine Marke der Mündlichkeit darstellen, sorgen in einem dichterischen Text umso mehr für Auffälligkeit. Besondere poetische Ausdruckskraft hat vor allem die letzte Zeitangabe „länger als sein Herz“ (d. h. des begleiteten Fisches). [Steiner sieht darin einen Kunstgriff Celans, durch den er „den impliziten Kontrast zwischen göttlicher Ewigkeit und der Kurzlebigkeit organischer Formen geheimnisvoll“ zur Sprache bringe.]

„Du weckst“: Die Schlusspartie dieser Strophe fokussiert die Handlungsmächtigkeit Jesu, die – anders als bei „kennen“ und „können“ – durch ein Handlungsverb (V. 13: „du weckst“) dargestellt wird. Das Objekt, auf das dieses transitive Verb ausgreift und es somit seinem Verfügungsbereich angliedert, ist – analog zu V. 2/3/5/7 – ein Nomen mit bestimmtem Artikel im Singular

(V. 13: „das Lied“), wodurch gleichfalls eine Abstrahierung bzw. Essentialisierung erwirkt wird. Dieses Lied, das titelgebend („Chanson“) ist, wird durch ein Präpositionalobjekt (V. 13/14: „von jenseits der Meere“) in seiner Herkunft näher umrissen. Der darauffolgende Satz (V. 14: „dass es lebt“) steht ebenfalls in Korrelation mit dem hier zentralen Verb „wecken“. Zwischen der Bedeutung der Basis (V. 13: „du weckst“) und der Bedeutung des Adjunkts (V.14: „es lebt“) besteht ein semantischer Zusammenhang im Sinne der Folge: Es ist ein Wecken zum Leben. Zu vermerken ist hier der Kontrast, der sich zwischen der Kurzlebigkeit jenes von Todesangst beherrschten „Taggeschöpfes“ (V. 5) und dem durch die Weckhandlung Jesu ermöglichten Leben entspinnt. [Dies hat in manchen Studien – bspw. in Böschstein (1988: 228) – zu einer theologischen Interpretation der Stelle geführt.] In V. 15 bewirkt das Deiktikon „die“ („die’s nun singt“), das informationsstrukturell ein neues Thema einführt, eine Bündelung der Aufmerksamkeit, die umso größer ist, als die nominale Vorinformation, die üblicherweise einem Demonstrativum im Text vorausgeht und seine Zuordnung zu einer Person oder Sache ermöglicht, hier fehlt. Eine partielle Auflösung dieser Ungewissheit erfolgt durch das Genus: Das Femininum „die“ lässt auf eine weibliche Person schließen. Deren Handlung (V. 15: „und die’s nun singt, muss singen“) ist ebenfalls stark markiert, und zwar zweifach: rhetorisch durch die Wiederholung des Verbs und semantisch durch die Modalisierung der Prädikation mithilfe des Verbs „müssen“, das einen Zwang, ein Gebot bezeichnet. Die tiefe Wirkung des Lieds auf die singende Person wird in zwei Verben mit derselben Vorsilbe (V. 16: „durchzittert und durchbebt“) zum Ausdruck gebracht. Die Wiederholung des Präfixes *durch-* (anstatt der möglichen Elidierung beim zweiten Verb) übt rhetorisch eine Fokusfunktion als nähere Beschreibung des unbekanntenen neuen Themas „die“ aus. [Ebenfalls zu vermerken ist die aus der literaturwissenschaftlichen Forschung bekannte Vorliebe Celans für die Vorsilbe *durch-* als eine „Ausdrucksmöglichkeit für die betont durchdringende Eigenschaft eines Phänomens“ (Olschner 1985: 80).]

Strophe 2 beginnt ebenfalls mit einer direkten Anrede, jedoch dieses Mal an eine unbekannte Person, die zu einem genauen Hinhören auf Zukünftiges angehalten wird (V. 17: „hör gut zu morgen“). Diese neue zeitliche Verortung bringt eine neue Bezugsordnung mit sich: Vom bisherigen „du“ (Hörerrolle) ist nun Jesus zu dem von Distanz gekennzeichneten „er“ (Referenzrolle) mutiert. Diese im Zeichen der Ferne stehende Transformation wird zweifach durch die Wiederholung des Pronomens und unter Hinzunahme der Partikel „selber“ (V. 17/18: „denn er, / er selber“) zusätzlich markiert. In dieser kurzen Strophe werden in konzentrierter Form alle drei eingangs skizzierten besonderen Fähigkeiten Jesu der Reihe nach kontrastiert, ja annulliert: sein früheres allumfassendes Wissen (V. 1) weicht nun der Wissensvergessenheit (V. 18: „er selber weiß es nicht mehr“); seine lebensspendende Kapazität (V. 13/14) erlischt in der Wahrnehmung Jesu als totes Holzstück, dem nun eine bloß dekorative Funktion als Bild zukommt (V. 19: „ein Holzbild, so seht ihr ihn“); seine Omnipräsenz, die ihn die Untiefen ergründen und bis an Orte durchdringen lassen, die anderen Lebewesen verwehrt bleiben (V. 9/10/11/12), entwickelt sich zu Starre und Immobilität in einem banalen häuslichen Umfeld (V. 20: „dastehen auf dem Kamin“). Die Kontraste werden auch informationsstrukturell durch die Spitzenstellung des rhematischen nominalen Kompositums (V. 19: „ein Holzbild, so seht ihr ihn“) sowie durch die Versetzung der Lokalangabe ins Nachfeld des Verbs (V. 20: „dastehen auf dem Kamin“) unterstützt. Schließlich besetzt Jesus nicht mehr die Handlungsrolle wie in der ersten Strophe (V. 1: „du kennst“, V. 9: „du kannst“, V. 13: „du weckst“), sondern ist Objekt der Handlung (genauer: Direkt-Objekt im Akkusativ), ja der bloßen Betrachtung (V. 19: „so seht ihr ihn“). Auffällig ist ebenfalls die Änderung des Adressaten: Das lyrische Ich wendet sich zunächst an eine Einzelperson (das im Imperativum implizite „du“ in V. 17: „hör gut zu“), dann an eine Mehrzahl von Personen (V. 19: „so seht ihr ihn“). Diese völlig neue Wahrnehmung Jesu steht somit nicht mehr für ein isoliertes Phänomen, sondern wird repräsentativ für größere Menschenmengen. Dadurch bezeichnet Celan die Gottferne der Menschen.

4.2 Supervielles „Chanson“

Das Gedicht „Chanson“ entstammt dem Band *Gravitations*, der Texte umfasst, die Supervielle zwischen 1922 und 1925 geschrieben hat. Somit gehört es zu seinem Frühwerk. Das Gedicht stellt zwei unterschiedliche Bilder Jesu gegenüber: einerseits seine Allgegenwärtigkeit und Mächtigkeit in der Schöpfung, andererseits seine Schrumpfung zu einem bloßen Gegenstand der Devotion („une statue peinte“) in häuslichem Milieu.

Strophe 1: Das Gedicht beginnt mit einer Anrede. Der Gesprächskontakt wird durch die Namensnennung (V. 1: „Jésus“) hergestellt, das Gespräch selber wird dann in der ganzen Strophe im Modus der Vertrautheit (V. 1: „tu sais“, V. 9: „tu peux“, V. 13: „tu fais naître“) geführt. Um diese drei Verben herum wird der erste Teil des Gedichts konstruiert, indem sie näher beschrieben werden.

Dem ersten Verb (V. 1: „tu sais“) werden vier Phänomene subsumiert, wobei deren Aufzählung zunächst Naturelemente (V. 1: „feuille“, V. 3: „racines“), dann Emotionen (V. 5: „terreur“, V. 7: „sourir“) umfasst. Die Beschreibung dieser Elemente erfolgt symmetrisch: die ersten zwei durch Relativsätze (V. 1/2: „chaque feuille / qui verdira la forêt“, V. 3/4: „les racines qui recueillent / et dévorent leur secret“), die beiden letzten durch Genitiv-Attribute mit Zuordnungsfunktion (V. 5: „la terreur de l'éphémère“, V. 7: „le sourire de la Terre“). „Feuille“ in der Einzahl ist von dem Kode-Artikel „chaque“ mit den semantischen Merkmalen {Ganzheit} und {bestimmend} begleitet, die somit das Wissen Jesu als umfassend und zugleich präzise darstellen. Dieses Wissen um jedes Blatt erweist sich ebenfalls als vorausschauend: Die Futurform des Verbs (V. 2: „qui verdira la forêt“) verweist auf das Vorwissen Jesu um Zukünftiges, um das Werden jenes Blattes. Das nächste Element in der Aufzählung steht in der Mehrzahl (V. 3: „les racines“) und wird durch zwei Verben beschrieben, die gegensätzliche Aktionen (V. 3/4: „recueillent / et dévorent“) auf deren semantisch nicht aufgeschlüsseltes Objekt (V. 4: „leur secret“) ausüben. [Für Steiner wirkt das zweite Verb „dévorer“ „zufällig oder auch nur sonderlich.“] Der dritte Bestandteil der Aufzählung (V. 5: „la terreur“)

weist auf eine tiefe negative Empfindung vor dem Hintergrund der Vergänglichkeit hin, für die das essentialisierende Abstraktum (V. 5: „de l'éphémère“) steht. [Steiner schätzt „l'éphémère“ als „schweifend unheimlich“ ein.] Die anschließende Temporalangabe (V. 6: „à l'approche de la nuit“) präzisiert die näheren Umstände (die hereinbrechende Nacht), die jenen Terror auslösen. Die Aufzählung schließt mit einer auditiv geprägten Szenerie in der Präsentation der Manifestation einer weiteren tiefen Emotion (V. 7: „le soupir“) ab, die durch die Großschreibung des Bezugsnomens (V. 7: „de la Terre“) auf ein allumfassendes Phänomen hinweist. Zu vermerken sind an dieser Stelle die unterschiedlichen Hörregister in „soupir“ (als auditiv vernehmbares Phänomen) und „silence“ (als privative auditive Erscheinung). Das Adjektivum „infini“ verstärkt die Wirkung des Nomens „silence“ (V. 8) in zweifacher Hinsicht, und zwar sowohl in seiner zeitlichen Dimension als Unendlichkeit (d. h. als ewige Stille) als auch in seiner superlativischen Intensität (als tiefe Stille). [Auf Steiner wirkt „infini“ überraschenderweise „abgeschwächt“.]

Der mittlere Teil der ersten Strophe baut auf dem Verb „tu peux“ auf. Beschrieben wird die Fähigkeit Jesu, Fische in die bzw. in der Meerestiefe zu begleiten, wo diese durch ihre Betriebsamkeit (V. 11: „quand ils tournent et retournent“) Unruhe (V. 10: „tourmentant les profondeurs“) stiften. Deren Getriebe wird rhetorisch durch die Wiederholung des Verbs unterstützt, wobei die *re*-Präfigierung beim zweiten Verb (V. 11: „tourment et retournent“) sowie die gleich doppelte Wiederkehr des Bausteins „-tour-“ (V. 10–11) den visuellen sowie auditiven Effekt noch einmal verstärken. Die Begleitung der Fische durch Jesus wird selbst nach deren Tod fortgesetzt, der im nachfolgenden Konditional-Satz (V. 12: „et si s'arrête leur cœur“) poetisch umschrieben wird. [Steiner empfand ihn als „Superviellste schönste Zeile“.]

Im Fokus der Schlusspartie dieser Strophe steht die dritte Fähigkeit bzw. Aktion Jesu (V. 13: „tu fais naître“). Dieses zweiwertige Verb mit der Bedeutung „lassen, veranlassen“ zeigt, dass die Handlungsinitiative zwar beim Subjekt (V. 13: „tu“, d. h. Jesus) liegt, aber die Aktion selber von einer anderen, hier nicht näher prä-

zisierten Person durchgeführt wird. Das Objekt (V. 13: „des chansons“) nennt das Ergebnis der Handlung: Geboren werden Lieder, im Plural und vom partitiven Artikel „des“ begleitet, der auf die Nachinformationen (V. 14/15/16) verweist: Durch die Lokalangabe wird der Ort der Entstehung jener Lieder (V. 14: „si loin au delà des mers“) genannt, dessen überraschende Ferne durch das Quantitativ-Morphem „si“ beim Adverb „loin“ markiert wird. Genannt wird ebenfalls die Wirkung jener Lieder auf die singende Person. Deren Intensität löst in der Singenden eine grundtiefe physische Reaktion aus (V. 15/16: „que la fille qui les chante / en tremble au fond de sa chair“). Das prägnante Bild des in seinem Innersten zitternden Mädchens macht die starke Rührung, die jene Lieder in ihr bewirken, anschaulich.

Strophe 2: Der finale Gedichtteil beginnt mit einer imperativisch formulierten, durch ein Intensitätsadverb markierten Aufforderung in der Mehrzahl, also an eine größere Menschenmenge adressiert (V. 17: „écoutez-le bien“). Jesus, das „du“ der ersten Strophe, wird hier in die Referenzrolle („le“) versetzt. Der Ersatz durch den Artikel hat sowohl anaphorische (verweist auf den in V. 1 genannten Namen) als auch kataphorische Funktion (antizipiert den gleich in V. 18 erneuten Namensnennung: „Jésus aura oublié“). Diese eindringlich formulierte Aufforderung, Jesus jetzt gut zuzuhören, wird durch geänderte Umstände in der Zukunft (angezeigt durch das Temporaladverb in V. 17: „demain“ sowie durch die Futurform der beiden nachfolgenden Verben in V. 18: „aura oublié“ bzw. V. 19: „ne sera“) begründet. Eine starke Opposition zur ersten Strophe des Gedichts entspinnt sich in diesem Schlussteil: Der allwissende Jesus (V. 1/3/5/7: „tu sais chaque feuille [...] / les racines [...] / la terreur [...] / et le soupir [...]“) wird der Vergesslichkeit anheimfallen (V. 18: „Jésus aura oublié“), sein bislang durch herausragende Fähigkeiten (V. 9–12, V. 13–16) gesicherter Status wird künftig auf nur ein Merkmal bzw. nur eine Rolle – eine bemalte Statue, ein Objekt der häuslichen Devotion – reduziert sein. Die eingeschränkte Negation „ne [...] que“ bildet durch die suggerierte Ausschließlichkeit einen informationsstrukturellen Fokus auf das

genannte Charakteristikum (V. 19/20: „ne sera qu'une statue / peinte sur la cheminée“).

Die hier dargestellte Art von Analyse erhebt keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit: Sie kann und möchte nicht „alles“ über die beiden zur Debatte stehenden Texte ausgesagt haben; Weiterführungen im Rahmen der literarischen Hermeneutik und der Celan- bzw. Supervielle-Forschung mit Blick auf die Poetik der beiden Dichter, auf deren jeweiligen Stil, auf die Interpretation der beiden Gedichte sind erforderlich, um den Texten und ihren Autoren angemessen gerecht zu werden. Die translatologische Analyse versteht sich vordergründig als eine Diskussionsgrundlage, die es erlaubt, (a) in einem sachlichen Duktus die Texte in ihrer sprachlichen Verfassung zu beschreiben, (b) den Blick des Lesers für die filigrane Struktur des jeweiligen Textes zu schärfen, auf der letztlich dessen Individualität (d. h. „Identität“) und Poetizität beruht, (c) die unterschiedlichen Ebenen des wissenschaftlichen Diskurses (Text, Interpretation, Kritik) auseinanderzuhalten, (d) eine Basis für intersubjektive Nachvollziehbarkeit der Bewertungen zu schaffen. In Steiners Kommentar zu „Chanson“ gehen diese Aspekte oft undifferenziert ineinander. Dies kann beispielsweise an seiner Anmerkung zu dem Passus V. 7/8 („Et le soupir de la Terre / Dans le silence infini“ bzw. „Das Seufzen dieser Erde / im Raum, der sie umschweigt“) veranschaulicht werden:

Über Supervielle weit hinausgreifend [= Kritik, L. C.], erfüllt die Übersetzung [= Text, L. C.] die Intention von Schwere und Verdunkelung [= Interpretation, L. C.] (was im Original abgeschwächt ist durch „infini“) [= Kritik, L. C.]. (Steiner/Plessner 2004: 387)

Nachfragen drängen sich auf: Wirkt „infini“ mit seiner doppelten Semantik (als „unendlich“ und „tief“) im Original (V. 8) in der Tat „abgeschwächt“? Des Weiteren: Inwieweit ist „dévorer“ bei Supervielle (V. 4) „zufällig, oder auch nur sonor“, wo diesem Lexem eine gegensatzbildende Funktion im Binom „recueillent et dévorent“ (V. 3/4) zukommt? Ebenfalls: Ist das Abstraktum „l'éphémère“ als Inbegriff des von „terreur“ geplagten Vergänglichen (V. 5) tatsächlich „schweifend unheimlich“? Vor dem Hintergrund der textuellen Grundlage bzw. Analyse leuchten diese Einschätzungen nicht

unmittelbar ein. Schauen wir uns nun die Auffassung Steiners über die Relation zwischen Translat und Original, die seinem Celan-Supervielle-Kommentar zugrunde liegt, näher an.

5 Das Verhältnis von Übersetzung und Original

Im hermeneutischen Vorgang zwischensprachlichen Übersetzens identifiziert Steiner bekanntlich vier Phasen: Vertrauen, Aggression, Einverleibung und Reziprozität. Die Bezeichnung dieser aufeinander folgenden Phasen, deren Gesamtheit Steiner als *hermeneutic motion* definiert, lässt leicht einsehen, dass er damit keinen streng theoretischen Anspruch erhebt. Sein Anliegen ist es, den Übersetzungsakt von der Praxis her zu beschreiben. Zentral für Steiner sind weniger die linguistischen Mechanismen des Transfers von einer Sprache in eine andere; im Vordergrund steht für ihn die Dynamik des Übertragungsprozesses und seine emotionale Beladung. Dieser hermeneutische Vorgang lässt sich schließlich wie eine „anatomy of feelings, not to say passions, underlying the process of ‚understanding““ (Heidelberger-Leonard 1985: 22) lesen.

Von besonderem Interesse für die vorliegende Studie ist insbesondere die 4. Phase. Das fundamentale Ungleichgewicht der ersten drei Schritte ist laut Steiner im Versuch der Schaffung von Reziprozität auszugleichen: Dem Original muss ersetzt werden, was es durch Übertragung verloren hat und so hat die Übersetzung die Aufgabe, dem Original dazu zu verhelfen, seine ursprüngliche Statur erkennbar zu machen. Der durch Übersetzung ausgeplünderte Originaltext muss durch das von der Übersetzung mitgebrachte Fortbestehen und Weiterwirken sein Prestige wiedererlangen und sogar zum weiteren Wachstum gebracht werden:

Kein Zweifel: Echo bereichert, ist mehr als Schatten und lebloses Abbild. Wie ein Spiegel reflektiert die Übersetzung nicht nur, sie leuchtet auch selbst. Der Originaltext gewinnt durch verschiedene Verhältnisse und Abstände zwischen ihm und seinen Übersetzungen. Die Reziprozität ist dialektisch: Abstand und Nähe verändern das ‚Format‘ der Signifikanz. Manche Übersetzungen lassen uns von der Leinwand zurücktreten, andere stellen uns dicht vor sie hin. (Steiner/Plessner 2004: 317)

Übersetzungen verhelfen Originaltexten zu größerer Überlebensdauer und zu einer geographischen und kulturellen Breitenwirkung, die sie ohne Übersetzungen nicht gehabt hätten. (Supervielle ist nach wie vor relativ wenig ins Deutsche übersetzt worden. Celan gilt mit seiner Gedichtauswahl immer noch als der bedeutendste Übersetzer Supervielles im deutschen Sprachraum.) Translate können auch die Bedeutung eines Werkes, die in der heimatlichen Kultur unterschätzt oder übersehen worden war, erst offenbaren. Die Prägnanz eines Originals tritt folglich dialektisch im Vergleich mit seiner Übersetzung und durch Übersetzung besser in den Vordergrund. Wenn die Übersetzung qualitativ hinter dem Ausgangstext zurückbleibt, werden dessen Vorzüge umso deutlicher. Wenn sie hingegen das Original qualitativ (z. B. auf stilistischer Ebene oder durch die Freilegung neuer Interpretationsmöglichkeiten) übertrifft, weist sie darauf hin, dass darin Sinnpotenzialitäten vorhanden waren, die es selbst noch nicht zum Erscheinen gebracht hat und die erst durch Übersetzung zutage gefördert werden. Diesen letzten Fall illustriert – so geht es aus dem bereits zitierten Kommentar Steiners hervor – die Übersetzung Celans geradezu exemplarisch. Durch ihre eigene Prägnanz stellt sie aus seiner Sicht das Original stark in den Schatten.

Die Relation zwischen ausgangs- und zielsprachlichem Text wird gegenwärtig unter einer differenten Perspektive und in anderen Termini reflektiert. Diese Überlegungen gehen über die herkömmliche originalzentrierte Sichtweise wie u. a. bei Steiner hinaus bzw. verlegen den Fokus vielmehr auf das Translat. Die bereits erwähnte Umdefinierung dieses Verhältnisses, die das übersetzerische Produkt aufwertet, ja als autonomen Text erfasst, führte neuerdings zur Attribuierung des Prädikats „Werk“ ebenfalls an (literarische) Übersetzungen. Diese Eigenschaft, die traditionell ausschließlich dem Original zuerkannt wurde, wird nun auch dem Translat zugeschrieben. Erste Impulse für die Auffassung der literarischen Übersetzung als ästhetisches Objekt und somit als Kunstwerk stammen von Norbert Greiner (2004: 22). Diese Auffassung beleuchtet er mit der These der „ontologischen Differenz“ (Greiner 2004: 15) zwischen literarischen und pragmatischen Texten, die

er mit zwei Argumenten begründet: (1) Fiktionale Äußerungen stellen weder einen Kommunikationsakt dar noch sind sie an einen Empfänger gerichtet. In Sprachkunstwerken bildet die Sprache eine sich selbst genügende Sinnstruktur. (2) Die formalen Elemente der Sprache wie Lautqualität, Rhythmus, Klangfarben, Metrum u. a. sind nicht Beiwerk, sondern wirken sinnkonstituierend. Würde man sie verändern, würde der Sinn verändert: In literarischen Texten ist die Form semantisiert. Angesichts ihrer spezifischen Seinsweise, Erfahrbarkeit und Wirkweise plädiert Greiner (2004: 17) für die These der „Autonomie“ literarischer Texte. Stark vertreten und gefördert wird der Gedanke der literarischen Übersetzung als Werk u. a. in der Germersheimer Übersetzerforschung (vgl. Tashinskiy 2016).

Die Idee der Eigenständigkeit der literarischen Übersetzung, die – als (Kunst-)Werk – über eine „eigene Identität“ verfügt, wird durch Celans Übersetzung vom Gedicht „Chanson“ vortrefflich illustriert. Diese These soll nun durch den Vergleich von Translat und Original argumentiert werden.

5.1 Die Identität des Translats

Celan hat das Gedicht „Chanson“ am 1. und 2. Juni 1960 unter dem Eindruck des Todes von Supervielle im Mai 1960 übersetzt. Das Entstehungsdatum der Übersetzung ist in seinem Exemplar von *Gravitations* (1925) notiert. Die Wahl dieses Gedichts, in dem Jesus als ein stummes Holzbild auf dem Kamin beschrieben wird, soll laut literaturwissenschaftlichen Studien auf eine Diskussion Celans über Gott mit Nelly Sachs in Zürich zurückgehen bzw. dadurch beeinflusst worden sein. Diese Diskussion sei in das von Celan am 30. Mai 1960 verfasste Gedicht „Zürich, Zum Storchen“, in dem Gott die zentrale Figur darstellt, ebenfalls eingegangen (vgl. Pennone 2007: 326f.).

Anhand der auf mikrostruktureller Ebene durchgeführten Analyse des Gedichts „Chanson“ wird deutlich, dass die Übersetzung Celans eine stark durchgearbeitete Struktur aufweist, die auch genetisch durch den Vergleich der insgesamt sechs, im Celan-Ar-

chiv vorzufindenden Varianten dieser Übersetzung (vgl. Böschstein 1988) zurückverfolgt werden kann. Die intensive Arbeit Celans am Translat zeugt unmittelbar davon, dass er sich bei jedem Vers in einem profunden und vielseitigen Dialog mit dem Originalautor und -text befindet. In diesem dichterischen Gespräch bedient er sich verschiedener Strategien der (1) Abbildung und Kompensation, (2) Abstrahierung, (3) informationsstrukturellen Fokussierung, (4) Transformation der originalen Bildlichkeit sowie der (5) eigenen stilistischen Prägung.

(1) Celan ist darum bemüht, dem Original nahe zu bleiben, indem er strukturelle *Abbildungen* (die Symmetrie der Relativsätze bzw. Genitivattribute in V. 2–8) kreiert und nach *Kompensationsmöglichkeiten* sucht, wenn der deutschen Sprache Mittel fehlen, die in der französischen vorliegen (V. 2: Transitivität des Verbs „verdirt“ vs. „Blattgrün bringt“) bzw. anders als im Französischen besetzt sind (V. 7: Großschreibung von „la Terre“ vs. Spezifizierung durch das Demonstrativum in „dieser Erde“).

(2) Durch den ausnahmslosen Gebrauch des Singulars unterzieht Celan alle nominalen Elemente im Gedicht einer *Abstrahierung* bzw. *Essentialisierung*. Während das Original eine Variabilität des Numerus und der Artikel-Determinanten (V. 1: „chaque feuille“, V. 3: „les racines“, V. 5: „la terreur“, V. 7: „le soupir“, V. 9: „les poissons“, V. 13: „des chansons“) aufweist, präsentiert das Translat Konsequenz in der durchgehenden Beibehaltung der Einzahl und des bestimmten Artikels (V. 2: „das Blatt“, V. 3: „die Wurzel“, V. 5: „die Angst“, V. 7: „das Seufzen“, V. 9: „den Fisch“, V. 13: „das Lied“). Mittels dieses am Wesenskern der Dinge und Phänomene orientierten Blicks dringt Celans Text tief ins Bewusstsein des Lesers, die Übersetzung wirkt durchgreifend. [Steiner nannte diese Wirkung „erschütternd unmittelbar“.]

(3) Starke Brüche zum Vorlagentext markiert die Übersetzung vornehmlich auf der Ebene der Informationsstruktur. Der französische Vorlagentext ist durch einen fließenden unmarkierten narrativen Ton gekennzeichnet; die Aufmerksamkeit des deutschen Lesers wird hingegen vom Übersetzer Celan durch unterschiedliche Strategien der *Fokussierung* wirkungsvoll auf einzelne Elemente ge-

lenkt: Die Katapher und der Doppelpunkt (V. 1: „du kennst sie alle:“) haben die Funktion, wichtige Informationen anzukündigen und somit Aufmerksamkeit zu erwecken. Diese Wirkung wird ebenfalls durch eine besondere Wortstellung erzielt: An mehreren Stellen werden einzelne Elemente ins Nachfeld des Verbs versetzt (V. 10: „dich wühlen abgrundwärts“, V. 11: „mit ihm schwimmen, unten“, V. 17: „hör gut zu morgen“, V. 20: „dastehn auf dem Kamin“). Die Übersetzung präsentiert augenfällige Kontraste (die Opposition Tag-Nacht in V. 5: „Taggeschöpf“ vs. V. 6: „nacht-hin“), die im Original weniger deutlich sind bzw. erst kognitiv nachzuvollziehen sind (V. 5: „éphémère“ vs. V. 6: „nuit“). Die rhetorische Fokussfunktion der Wiederholung, durch die das repetierte Element an informatorischer Gewichtung gewinnt, wird in der Übersetzung intensiver als im französischen Ausgangstext ausgewertet (V. 10: „tourmentant“, V. 11: „tourment et retournent“ bzw. V. 15: „die’s nun singt, muss singen“, V. 16: „durchzittert und durchbebt“, V. 17/18: „er, / er selber“). Das Translat ambiguiert durch unaufgeschlüsselte Deiktika und belässt somit den Leser in Aufmerksamkeit reizender informatorischer Unklarheit (V. 15: „die’s nun singt“), wo das französische Lesepublikum eine deutliche nominale Bezeichnung (V. 15: „la fille qui les chante“) präsentiert bekommt. [Steiner wertet unter dem hier geschilderten Aspekt das Original als „wohlgestaltet, aber nicht frei von Banalitäten und Stereotypen“ und zertifiziert der Übersetzung Genialität: Celan „verdichtet und versteigert, wie es wohl nur bei seinem Genie möglich war.“]

(4) Autonomie weist das Translat gleichfalls durch erhebliche *Änderungen der Bildlichkeit* nach, die als individuelle Lesarten Celans anzusehen sind. Das fr. „secret“ (V. 4) mit den semantischen Hauptmerkmalen „nur Eingeweihten Bekanntes“ bzw. „Unerforschtes, Unerforschbares“ wird im deutschen Text zu „Tiefstes“ (V. 3), das differente Assoziationen (visuell als tiefster Punkt in der Erde bzw. als zum Innersten, zum Kernwesen der Wurzel gehörend) auslöst. Die starke Intensität des fr. Lexems „terreur“ (V. 5) wird in der Übersetzung durch „Angst“ (V. 5) abgeschwächt. Das allgemein gehaltene fr. „éphémère“ (V. 5) wird bei Celan durch

„Taggeschöpf“ (V. 5) konkret. Supervielles semantisch mehrwertiges „silence infini“ (V. 8) wird im deutschen Text als „schweigen“ (V. 8) monosemiert. Das expressive Bild der hin und her ihre Bahnen ziehenden Fischeschwärme in der fr. Textvorlage (V. 11: „ils tournent et retournent“) ist im Translat visuell weniger einprägsam (V. 11: „schwimmen“) bzw. die Übersetzung rückt vielmehr die Tiefe in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit (V. 11: „mit ihm schwimmen, unten“). Wo Supervielle einen Endpunkt des Lebens der Fische (V. 12: „si s’arrête leur cœur“) nennt, umschreibt Celan und verlegt den Fokus auf die Transzendierung jenes Endes (V. 12: „länger als sein Herz“). Am augenfälligsten ist die Änderung des zentralen Bildes im Schlussteil des Gedichts: Der französische Leser sieht vor seinen inneren Augen eine „statue peinte“ (V. 19/20), der deutsche „ein Holzbild“ (V. 19). An dieser Stelle ist ebenfalls eine gewichtige Änderung des verbalen Tempora-Regimes zu verzeichnen: Durch die Futurform der beiden Verben präsentiert Supervielle die Gottvergessenheit als eine Zukunftsvision (V. 18/19: „Jésus aura oublié / Ne sera qu’une statue“), die Übersetzung hingegen durch das Präsens als eine bereits vorhandene Realität (V. 18: „er selber weiß es nicht mehr“, V. 19: „so seht ihr ihn“), von der das lyrische Ich im Translat – wiederum anders als im Original – sich durch einen Zusatz (V. 19: „so seht ihr ihn“) deutlich distanzziert: Der Sprechende (im Grunde: der Dichter-Übersetzer Celan) teilt die Wahrnehmung Gottes als ein Holzbild mit der angesprochenen Menschenmenge („ihr“) nicht: Er beschreibt bloß die Gottesferne der Menschen, wo Supervielle eine radikalere theologische Aussage macht: Die Welt *ist* gottlos. Diese zwei letzten aufschlussreichen Differenzen im Schlussteil der zwei Texte ziehen tiefgreifende Konsequenzen nach sich, die hermeneutisch bzw. poetisch-poetologisch auf beiden Seiten (in der Dichtung Supervielles und derjenigen Celans) weiter zu reflektieren sind. [Mit der Ausnahme von V. 12, die Steiner als „Supervielles schönste Zeile“ ansieht, schätzt er die originalen Bilder als „schweifend“, „abgeschwächt“ und „konventionell“ ein, Celans hingegen als „genauer“ bzw. als „über Supervielle weit hinausgreifend“.]

(5) Celan lässt seine *eigene dichterische Stimme* an mehreren Stellen im Translat deutlich hören. Wo Supervielle ein Neologismus (V. 5: „l'éphémère“) bringt, macht Celan sein ausgeprägtes Interesse für archaische Wörter geltend (vgl. Seng 2007: 29) (hier durch die Verwendung von „Taggeschöpf“ in V. 5). Bekannt aus der Celan-Forschung ist der Umstand, dass er eine „Wachheit für Wortgeschichte mit entlegenen oder veralteten etymologischen Nuancen“ (Olschner 1985: 47) an den Tag legte, indem er manche archaischen Wörter wiederbelebte. Celan exzipierte oft aus den Werken anderer Dichter (z. B. Wolfgang Borchardt) untergegangene, teilweise aus dem Spätmittelalterlichen übernommene Wörter, die sich nur noch in alten Nachschlagewerken (hier: in einem Wörterbuch von 1810) finden. Celans eigentümliche Vokabeln und lexikalische Präferenzen, die Gegenstand zahlreicher literaturwissenschaftlicher Untersuchungen sind, lassen sich im Translat nachweisen: Seine Vorliebe für „Tiefstes“ (Olschner 1985: 86f.) (hier: V. 3), „schweigen“ (ebd.: 133ff.) (hier: V. 8), für die Vorsilbe „durch-“ (ebd.: 80) (hier: V. 16), für Richtungsadverbien mit den Suffixen „-hin“ und „-wärts“ (ebd.: 113f.) (hier: V. 6 und V. 10) kommt auch übersetzerisch voll zum Einsatz. Celans sprachliche und dichterische Kraft wird in der lexikalischen Neukreation „umschweigen“ (V. 8) augenfällig. [Steiner identifiziert diese Lexeme als Celans „Engführungen“, die „vor ihm nicht da gewesen sind.“]

5.2 Die Identität des Originals

Wie verhält es sich nun mit dem Profil des Originals? Die Analyse hat einen vordergründig bildzentrierten Diskurs in einem vorwiegend beschreibenden Ton gekoppelt mit einer gewissen Zurückhaltung in der Verwendung von Stilmitteln an den Tag gelegt. Werden der Text und sein Autor dadurch identitätslos bzw. „banal“, „konventionell“, „stereotyp“, um mit Steiner zu sprechen? Ein Blick auf die Poetik Supervielles soll bei der Beantwortung dieser Frage helfen.

Supervielles spezifische Auffassung von der Dichtung liegt in zwei poetischen Manifesten – „*Eléments d'une poétique*“ (1946)

und „En songeant à un art poétique“ (1951) – sowie in seiner Korrespondenz mit dem Literaturwissenschaftler René Etiemble (1969) vor. Daraus sind folgende drei ästhetische Prinzipien für das vorliegende Anliegen relevant: (1) die *simplicité* und *transparence*, (2) die *lanterne magique* und (3) die *technique mouvante*.

(1) *Simplicité* und *transparence*: Die Gedichte Supervielles stehen durch formale Schlichtheit und Transparenz heraus. Diese sind die zwei Instrumente, mit deren Hilfe der Dichter sein poetisches Universum erkundet und zu deren Tiefen vorzustößen versucht: „Pour moi ce n'est qu'à force de simplicité et de transparence que je parviens à aborder mes secrets essentiels et à décanter ma poésie profonde“ (Supervielle 1951/1996: 561). Die daraus resultierende, u. U. sogar banal wirkende Einfachheit seines poetischen Diskurses stellt Supervielle in den Dienst der Verständlichkeit, die er sich als oberstes Ziel für seine Dichtung setzt:

Je n'ai guère connu la peur de la banalité qui hante la plupart des écrivains mais plutôt celle de l'incompréhension et de la singularité. N'écrivant pas pour des spécialistes du mystère j'ai toujours souffert quand une personne sensible ne comprenait pas un de mes poèmes. (Supervielle 1951/1996: 561)

Diese bewusste Entscheidung für Transparenz und Klarheit im Gedicht (und die implizite Absage an den Hermetismus, die die moderne Lyrik vielfach charakterisiert) thematisiert Supervielle unmissverständlich in der Theorie der „zwei Pedale“, „la claire“ und „l'obscur“: Das helle Pedal erlaube dem Dichter, „transparence“ herzustellen, das dunkle hingegen reiche bis zur „opacité“. Auf das dunkle habe er nur selten getreten (Supervielle 1951/1996: 561). Die gewollte formale Schlichtheit ist für Supervielle ein Mittel zum Zweck. Sie soll dem Leser den Weg in die Tiefe des Gedichts ebnen, wo Geheimnis und Sinn weilen: „la surface sera limpide alors que le mystère se réfugiera dans les profondeurs“ (ebd.: 562).

(2) *Lanterne magique*: Jenem „centre mystérieux où bat le cœur même de la poésie“ (Supervielle 1951/1996: 561), zu dem dem Leser Zugang erschaffen werden soll, nähert sich der Dichter mittels Bilder: „la plupart du temps je n'avance dans ma pensée qu'à la faveur des images“ (ebd.: 563). Oft baut ein Poem auf einem einzigen Bild auf, die die Funktion einer „épine dorsale à tout le poème“

(Supervielle 1946: 31) erfüllt. Diesem kommt die Bedeutung einer „lanterne magique“ (Supervielle 1951/1996: 561) zu. Das poetische Bild als ein Instrument zur Erhellung der Tiefen – und somit als „instrument de connaissance“ (Supervielle 1946: 31) – besitze zwar nicht die Genauigkeit des Begriffs, aber sie verfüge über größere Strahlkraft und dringe tiefer ins Unbewusste als der letztgenannte ein (Supervielle 1951/1996: 563). Zu Supervielles außergewöhnlichen Bildern hat sich auch Rainer Maria Rilke in einem Brief von 28.11.1925 geäußert:

Les images que vous soumettez à vos plus secrètes intentions sont parfois d'une origine tellement éloignée et vous les employez avec une hardiesse d'explorateur : il arrive parfois que mon clavier trop européen sans doute ne contient pas la touche qu'elles voudraient frapper, mais pas un instant je ne doute que cette musique à vide soit pourtant, elle aussi, de la même qualité que celle que, sous vos attouchements précis, mon instrument rend là où il suffit [...]. (Rilke/Supervielle 1950/1952: 49)

(3) *technique mouvante*: In der bereits erwähnten Linie der Einfachheit steht Supervielles Ablehnung der stilistischen Originalität in der Dichtung (Supervielle 1946: 30). Auffälligkeiten sind nach ihm zugunsten einer „originalité moins consciente“ klassischer Art (Supervielle 1951/1996: 562f.) zu vermeiden. Er schreibe oft „sans penser aux mots“, ja er bemühe sich bewusst um Wortvergessenheit (ebd.: 563), um dem Mysterium der Poesie nah zu kommen. Nicht Glanz, sondern eine gewisse stilistische Verhaltenheit finde er für seine Dichtung angemessen: „Je n'aime pas en poésie (dans la mienne, du moins) les richesses très apparentes“, vielmehr sollen sie „sourdes“ und „un peu confuses“ sein, denn: „S'il doit se produire, que le miracle s'avance à pas de loup et se retire de même après avoir fait son coup“ (ebd.: 564).

Vielfältig sind die Konsequenzen einer solchen Grundüberzeugung. Tradierte Muster und Vorstellungen von poetischem Register und dichterischer Technik werden von Supervielle hinterfragt und umgestaltet: nicht mittels gekünstelter Rhetorik, sondern mit einem alltäglichen, u. U. sogar umgangssprachlichen Vokabular, das Frieden und Besonnenheit bewirkt, lassen sich die eigenen inneren Ungeheuer zähmen:

J'ai toujours plus ou moins redouté de m'attaquer aux monstres que je sens en moi. Je préfère les apprivoiser avec les mots de tous les jours, lesquels sont rassurants entre tous. (Ne sont-ils pas ceux-là mêmes qui nous ont tranquilisés lors des grandes peurs infantiles?) Je compte sur leur sagesse et leur amitié maintes fois éprouvées pour neutraliser le venin de l'insolite. (Supervielle 1951/1996: 564)

So entsteht in seiner Dichtung eine „rhetorique de l'ordinaire“ (Cook 1997: 42), eine Rhetorik der Alltäglichkeit. Ebenso scheut sein poetischer Diskurs nicht die Nähe zur Prosa, wenn auf diesem Wege Exaktheit, Transparenz, Deutlichkeit besser zu erreichen sind: „Quand j'ai des choses très précises à dire et qui se rapprochent de la prose c'est le verset qui vient, quand je suis dans l'innéfinable, le vers“ (Supervielle/Étiemble 1969: 34). Auch erhöhen prosaische Einschübe, wenn sie passend betont und rhythmisch gestaltet sind, die Emotionalität eines Moments, denn „par leur grand naturel“ schaffen sie „un pathétique extraordinaire“ (Supervielle 1951/1996: 564).

Superviellens poetische Methode, „das Gedicht zu sich kommen zu lassen, ohne ihm im Voraus eine Form aufzuzwingen“ (Böschstein 2001: 268), bedeutet keine grundsätzliche Absage an ästhetische Maßstäbe, denn er überarbeitet seine Gedichte im Nachhinein intensiv. In einem Brief vom 08.12.1939 notiert er, er sei „anarchiste littéraire comme point de départ pour chaque poème, et classique comme point d'arrivée“ (Supervielle/Étiemble 1969: 34). Von der sorgfältigen nachträglichen Korrekturarbeit an den Texten zeugen seine Manuskripte, die „étonnement travaillés, remaniés, comme fiévreusement, avec cette écriture du désarroi que fut celle de Supervielle, comme agitée d'un trouble incessant qu'il s'efforçait, rature après rature, de maîtriser“ (Ray 1995: 5) sind. In den umfangreichen Anmerkungen und Kommentaren Michel Collots, dem Herausgeber von *Superviellens Œuvres poétiques complètes*, werden Genese, Entwicklung, Varianten eines jeden Poems (Collot in Supervielle 1951/1996: 655–1055; Collot 1993) anhand der Originalen sorgfältig nachgezeichnet und festgehalten. Jene „grâce“ und „apparente facilité“ (Étiemble 1946: 69), die die Verse Superviellens kennzeichnen, sind Resultat einer intensiven Textarbeit und einer konsequenten Suche nach Einfachheit und Natürlichkeit des poe-

tischen Tones, wobei Supervielle – mit Valéry – gesteht: „Il faut énormément d’art pour être véritablement soi-même et simple“ (Supervielle 1951/1996: 560).

Jules Supervielle – „eine einprägsame, aber nicht erstrangige literarische Figur“ (Steiner/Plessner 2004: 386)? Das Gedicht „Chanson“ – ein Text, der „wohlgestaltet, aber nicht frei von Banalitäten“ und „Stereotypen“ ist? Vor der Hintergrundfolie der Poetik Supervielles bedeuten diese Einschätzungen ein Missverständnis der Identität dieses Poeten, für den die Einfachheit und die stilistische Verhaltenseinheit zu dem Wesenskern seiner Dichtungsauffassung gehören.

5.3 Poetische Interaktion

Spielt man Texte gegeneinander aus (nach der Lektüre der Übersetzung Celans könne man „kaum zu Supervielle zurück“), so geht dabei zwangsläufig etwas verloren, in diesem Fall das Spezifikum Supervielles. Die neuere translato-logische Forschung hält einen Begriff bereit, der einen Ausweg aus dieser binären Optik bietet, nämlich den der *poetischen Interaktion*. Dieser Terminus behält die Individualität eines jeden Textes im Auge und ermöglicht zugleich deren Zusammendenken.

Der Terminus stammt von Henri Meschonnic (1973) und wurde von Christine Lombez (2009) und Angela Sanmann (2013) vertieft und weiterentwickelt. Er steht für eine produktive Wechselwirkung zwischen Original und Translat. In Abgrenzung vom älteren Postulat der Transparenz im Verhältnis der beiden Texte zueinander (die „treue“ Übersetzung als durchsichtiges Medium, das einen ungetrübten Blick auf das Original erlaubt) definiert Meschonnic seine begriffliche Prägung folgendermaßen: „On lui [sc. la notion de transparence] oppose la traduction comme rénonciation spécifique d’un sujet historique, interaction de deux poétiques, *décentrement*, le dedans-dehors d’une langue et des textualisations dans cette langue“ (Meschonnic 1973: 307f. ; Hervorh. i. O.). In dieser knappen Definition kommen drei für unsere Zwecke klärende Gedanken zum Ausdruck: (1) Eine Übersetzung ist das Ergeb-

nis der *individuellen* Auseinandersetzung eines übersetzenden Subjekts, das seinen jeweils spezifischen geschichtlichen Hintergrund in das Translat miteinbringt („réénonciation spécifique d'un sujet historique“). Die Übersetzung wird somit zur Aussage eines Individuums in der Zeit. (2) Unter dieser Voraussetzung wird sie zum *Text* („textualisation“), d. h. zu einem Werk, das kraft seiner Individualität Anspruch auf einen ähnlichen Status wie das Original oder wie andere Werke eines Dichter-Übersetzers erheben darf (vgl. Pennone 2007: 32). (3) Meschonnic suspendiert die tradierten Vorstellungen von Treue und Freiheit, in deren Mittelpunkt das Original stand, und fördert eine dezentrierte Perspektive („décentrement“), in der weder dem Ausgangs- noch dem Zieltext ein Primat zugestanden wird. Vielmehr gestaltet sich die Relation der beiden Entitäten als ein Verhältnis von Text zu Text, d. h. als ein *intertextuelles* Verhältnis, in dem die Individualität des einen gegenüber dem anderen sich enthüllt. Das Translat wird somit zur dialogischen Interaktion zweier gleichrangiger, individueller wie autonomer Poetiken („interaction de deux poétiques“): derjenigen des Originalautors und derjenigen des Übersetzers. Als „intertextueller Austausch poetologischer Konzepte“ (Pennone 2007: 32f.) sei dann auch das künstlerische Eingreifen des Übersetzers im Akt des Übersetzens gerechtfertigt.

Im Lichte dieser Erkenntnis ist Celans Übersetzung des Gedichts „Chanson“ weniger als „Nobilitierung des Originals“ (Sanmann 2013: 73), sondern vielmehr als eigenständiges, wenn auch in vielfältiger Weise auf den Ausgangstext bezogenes Kunstwerk zu verstehen. Auf dieser Grundlage lässt sich seine deutsche Übersetzung als „Manifestation einer spezifischen Lesart des Ausgangstextes“ (ebd.: 75) lesen, die sich als Celans individuelle, sprachlich stark pointierte übersetzerische Antwort auf das Original Supervielles konturiert. Die Wechselwirkung zwischen Autor- und Übersetzerpoetik, die offenbar in Celans Translat zu erkennen ist, gilt als ein wesentliches Merkmal dichterischer Übersetzung (vgl. Olschner 1985: 13), das den Ausgangspunkt für die Erforschung des literarischen Eigenwerts der Übersetzung, d. h. ihrer eigenen Literarizität bereitstellt.

Diese Überlegungen aus heutiger translatologischer Perspektive dürften dem Dichter-Übersetzer Celan selber nicht fremd sein, da sie einen Nerv seiner eigenen Übersetzungspoetik treffen. In der Korrespondenz mit Hans Bender vom 10. Februar 1961 schreibt Celan, Übersetzungen seien „Begegnungen, auch hier bin ich mit meinem Dasein zur Sprache gegangen“ (zit. nach Neuhaus 1984: 54). Diese Aussage weist gleichermaßen auf den Stellenwert der Übersetzungen als integralen Bestandteils eines Werkzusammenhangs sowie auf die vielfältigen Beziehungen der Translate zu Celans eigenen Texten hin. Oft veranschaulicht Celan seine Begegnungen mit den übersetzten Autoren und Gedichten durch die Metapher des Händedrucks, so beispielsweise im Briefwechsel mit René Char: „Merci de me serrer la main – je serre la vôtre“ (Badiou 2015: 150). In diesem bedeutungsvollen, im Zeichen der Annäherung stehenden Motiv offenbart sich Celans ethische Herangehensweise an den zu übersetzenden Text und Autor. Celan sucht durch diese Nähe schaffende Geste das Gespräch mit den fremden Texten und zugleich mit den in und durch diese Texte Sprechenden. Stellt sich dieses Gespräch nicht ein, so scheut Celan nicht davor zurück, Übersetzungsprojekte abzubrechen. Dies geschieht bspw. mit der Übertragung der Poesie von Marianne Moore, von der er bereits Gedichte übersetzt hatte. So schreibt Celan am 16.07.1953 an den Verleger Max Niedermayer:

Gott weiß, dass ich seit Wochen nichts anderes tue, dass ich unablässig versuche, mir einen Zugang zu dieser Poesie zu verschaffen, dass ich Gedicht um Gedicht abtaste, in der Hoffnung, dass das Dichterische dieser Dichtung sich mir endlich erschließen würde – und dass ich zu keinerlei Resultat gelangen kann. [...] Nein, die Poesie von Miss Moore will sich mir wahrhaftig nicht erschließen, der Schlüssel zu ihr bleibt unaufgefunden. (Zit. nach Gellhaus 1999: 20)

Celan sagt die Übersetzung ab und empfiehlt einen anderen möglichen Übersetzer.

Celans Charakterisierung des Übersetzens als „Begegnung“ führt unmittelbar ins Herz seiner eigenen Poetik. Celan spricht an entscheidender Stelle des *Meridian*, seines bedeutendsten poetologischen Textes von 1960, davon, dass das Gedicht „im Geheimnis der Begegnung“ stehe (GW III: 198). Innerhalb der Celan-For-

schung selbst gilt dieses Schlüsselwort als eine „längst etablierte Kategorie“ (Ivanović 1996: XI) bzw. es wird als eine „zentrale“ Größe (Schulz 1979) der Celanschen Dichtungstheorie erachtet. Die unterschiedlichen Formen, die die Dialogizität im Werk Celans annimmt sowie seine offenkundige Verwandtschaft mit der Philosophie des Dialogs von Martin Buber (vgl. Kita 2002) und der ethischen Phänomenologie von Emmanuel Levinas (vgl. Olschner 1985: 54f.; Encarnação 2007) wurden ebenfalls freigelegt.

Begegnung ist bei Celan als „Doppelbewegung“ (Olschner 1985: 52) zu verstehen: Sie ist Bewegung auf den fremden (gelesenen bzw. übersetzten) Text und Autor hin und zugleich Rückkehr zur eigenen Dichtung, die dadurch an Profil gewinnt. Diese Dualität der Begegnung spricht exemplarisch aus den Celanschen Versen „Ich bin du, wenn ich ich bin“ (im Gedicht „Lob der Ferne“, GW I, 33), wo die eigene Identität offen und empfänglich für die Identität eines anderen Ich wird und dann bereichert und aufgeklärt zu sich zurückkehrt. Durch Zitate, Anspielungen und intertextuelle Bezüge integriert Celan das in den Texten anderer (übersetzten) Lyrikern Vorgefundene in die eigene Dichtung. Der Leser und Übersetzer Celan als „wahrnehmendes Du“ vollzieht durch diese Hin- und Her-Bewegung zwischen Fremdem und Eigenem letztlich „ein dynamisches Sichbegegnen“ (Olschner 1985: 50).

Celan hat das Gespräch mit Jules Supervielle offensichtlich gesucht – menschlich wie dichterisch. Die persönliche Begegnung der beiden Dichter fand im April 1960 auf Celans Wunsch hin statt. Denise Bertaux, die Tochter Supervielles, berichtet: „Nous avons connu Paul Celan par notre ami Jean Bollack. C'était un homme très attachant. Je me souviens très bien de l'avoir amené chez mon père Jules Supervielle et qu'il s'est agenouillé devant lui. Mon père était à la fin de sa vie“ (zit. nach Harbusch 2005: 111). Von der intensiven Auseinandersetzung Celans mit diesem Autor bezeugt der relativ große Bestand an Büchern von und über Jules Supervielle in Celans Bibliothek, wie aus der detaillierten Auflistung der Titel mit weiteren Erläuterungen in Harbusch (2005: 464-466) hervorgeht. Das Korpus der Supervielle-Übersetzungen Celans – das umfangreichste unter den von ihm übersetzten französischen Poeten

– umfasst 35 Gedichte. Nur diese Übersetzungen hat Celan selber als eigenständigen Band (1968 in der Insel-Bücherei erschienen) veröffentlicht. Ob dieses Interesse Celans an Supervielle durch eine gemeinsame biographische Gegebenheit – den Tod der Eltern, der tiefe Spuren im Leben und in der Lyrik beider Poeten hinterließ – sich restlos erklären lässt, wie von Pennone (2007: 354) vermutet?² Ob Celan selber Supervielle für einen marginalen, u. U. banalen Poeten hielt?

6 Fazit und Ausblick

Der vorliegende Aufsatz hat sich mit George Steiners Verweis auf Paul Celans Übersetzung von Jules Supervielles „Chanson“ im Zusammenhang mit seiner Darstellung transfigurierender, nach oben verratender Übertragungen auseinandergesetzt, wo sie als Paradebeispiel einer Kompensation der Schwächen des Originals durch die Übersetzung aufgeführt wird. Hinterfragt wurden dabei (1) der apodiktische bzw. stark polarisierende Duktus des Kommentars Steiners, der die Vorzüge eines Translats von solchem Rang als die „grausamste Huldigung“ an das eher „konventionelle“ Original Supervielles versteht sowie (2) seine Auffassung vom auf Reziprozität und Ausgleich abzielenden Verhältnis zwischen Ausgangs- und Zieltext vor der Folie gegenwärtiger translatologischer Vorstellungen von dieser Relation. Dreh- und Angelpunkt der kritischen Auseinandersetzung mit Steiners Position ist die Kategorie der Identität: Übersetzung – *und* Original – verfügen über eine eigene Literarizität und übermitteln eine spezifische poetische Aussage, die als solche zu erkennen bzw. anzuerkennen sind, ohne gegeneinander ausgespielt werden zu müssen.

Zu (1): Anders als in der betont wertend-emotionalen Darstellungsweise Steiners, in der die Hochschätzung für den einen

2 Supervielle verliert im Alter von 8 Monaten beide Elternteile an einer Wasservergiftung, Celans Eltern werden 1942 deportiert und im Konzentrationslager ermordet. Diese Erfahrung prägte die Beziehung Celans zu Supervielles Dichtung, die sich vielmehr denn „eine der brüderlichen Nähe und der Identifikation“ (Pennone 2007: 354) als eine poetische auffassen ließe.

Dichter und der Misskredit für den anderen sich gegenüberstehen, wurde eine translatologische Analyse vorgeschlagen, die jeden Text individuell und im Vergleich mittels linguistischer Begrifflichkeit beschreibt mit dem Ziel, ihre jeweilige Identität vorrangig textuell dingfest zu machen. Durch die neutrale („trockene“) Terminologie der Sprachwissenschaft gewinnt die Deskription an Bodenständigkeit und bewahrt den Kritiker vor rhetorischen Höhenflügen. Zugleich bietet die Mikroanalyse die Möglichkeit, nicht nur auffällige Differenzen, sondern auch feine Nuancenunterschiede (Schleiermachers „feinste Linie“) zwischen Original und Translat (z. B. Celans durchgehender Gebrauch des nominalen Singulars in der ersten Strophe) aufzuspüren, die letztlich essentiell zur Eigenheit des jeweiligen Textes beitragen. Die analytisch ermittelten Befunde bieten eine exemplarische Grundlage für weiterführende Fragestellungen, beispielsweise: Was „verrät“ die Änderung des Tempus von Futur in Präsens bzw. die Änderung der Bildlichkeit im Schlussteil des Gedichts über Celans Gottesauffassung? In welchem Verhältnis steht diese Stelle mit Celans Gedicht „Zürich, Zum Storchen“ und seinem zur gleichen Zeit wie die Erstellung der „Chanson“-Übersetzung geführten Gott-Gespräch mit Nelly Sachs? Eruiert werden kann ebenfalls: Welche Konsequenzen hatte das übersetzerische Gespräch, ja vielleicht sogar „Begegnung“ Celans mit der Dichtung Supervielles für sein eigenes poetisches Schaffen? Welche neuen Einsichten in die poetische Gedankenwelt und Stilistik Supervielles legt der Umweg über die Übersetzungen Celans frei? Solchen Fragen ist weniger in der und mit den Mitteln der Translatologie als vielmehr im Rahmen der literaturwissenschaftlichen Hermeneutik und der Celan- bzw. Supervielle-Forschung nachzugehen.

Zu (2): Steiner geht in der Bestimmung des Verhältnisses von Ausgangs- und Zieltext von der Grundannahme aus, dass „eine ideale Übersetzung das Original weder vergrößern noch verkleinern dürfte“ (Steiner/Plessner 2004: 387). Konsequenterweise schließt er sein Modell der *hermeneutic motion* mit der Phase der Wiederherstellung der Parität der zwei Texte ab, die zugleich als ethische Aufgabe zu verstehen ist: „Der Übersetzer, der Exeget, der

Leser ist seinem Text nur dann treu, gibt ihm verantwortlich Antwort, wenn er um das Gleichgewicht der Kräfte, die Wiederherstellung der intakten Präsenz bemüht ist, die er durch das aneignende Verstehen gestört hat“ (Steiner/Plessner 2004: 319). Indem Celans Übersetzung „über Supervielle weit“ (ebd.: 387) hinausgreift, fällt sie aus diesem Rahmen. – Andere Vorstellungen von der Translation sind heutzutage wirksam. Übersetzen wird vielmehr im Lichte der Differenz und Andersheit aufgefasst und diese Kategorien werden nicht nur als inhärent unausweichlich, sondern auch als legitim erachtet. Diese grundlegende Erkenntnis über das Wesen der Translation wird im besonderen Fall der Poeten-Übersetzer noch einmal gesteigert: „Wenn der Dichter übersetzt, bleibt er in seinem Translat ein Dichter“ (Gil 2015: 148) und stellt somit die traditionelle Konzeption von Treue vor neue Horizonte. Celans deutsche Fassung von „Chanson“ zeigt geradezu exemplarisch: Es handelt sich um „die Treue der Übersetzung zu sich selbst – in der Gestalt eines neuen Gedichts“ (Olschner 1985: 12). Das Konzept der „eigenen Identität“ des Translats (Gil 2015: 146) erweist sich in diesem Kontext als einen Schlüsselbegriff, der das translato-logische Plädoyer für die Anerkennung der literarischen Übersetzung als eigenständige und eigengesetzliche Gattung unterstützen kann. Eine Übersetzung entsteht in der Nachfolge des Originals, stellt aber für die anderssprachigen Leser „ein neues Original“ (Stroińska 2015: 146) mit eigenem ästhetischem Wert und in diesem Sinne „a creative literary genre in its own right“ (Robinson 2017: 460) dar.

In einer der ersten Rezensionen zu George Steiners *After Babel* schlussfolgerte George Woodcock: „we must accept it for the fertility of its suggestions rather than for the finality of its conclusions“ (Woodcock 1975: 328). Die Monographie erwies sich seit ihrer Publikation als ein in vielfacher Hinsicht anregungsmächtiger Grundlagentext der Übersetzungsforschung (vgl. Agnetta/Cercel 2019). Selbst wenn gegenwärtige translato-logische Diskurse differente Ausdrucks- und Sichtweisen bevorzugen, geht von Steiners eindringlicher Empfehlung, mit dem (Übersetzungs-)Werk Paul Celans – einem, in dem jene für die Literatur bzw. für die literarische Übersetzung charakteristische „transformative energy“ (Ro-

binson 2017: 460) vortrefflich am Werk ist – sich auch im Rahmen der Übersetzungswissenschaft intensiv zu beschäftigen, einen wertvollen Forschungsimpuls aus.

7 Quellenverzeichnis

- AGNETTA, Marco / CERCEL, Larisa (2019): „George Steiner’s *After Babel* in Contemporary Translation Studies“. In: *Church, Communication and Culture* 4/3. S. 363–369.
- BADIOU, Bertrand [Hrsg.] (2015): *Paul Celan – René Char: Correspondance 1954–1968 suivie de la Correspondance René Char – Gisèle Celan-Lestrange (1969–1977)*. Édition établie, présentée et annotée par Bertrand Badiou. Paris: Gallimard.
- BEALS, Kurt (2014): „Alternatives to Impossibility. Translation as Dialogue in the Works of Paul Celan“. In: *Translation Studies* 7/3. S. 284–299.
- BERMAN, Antoine (1995): *Pour une critique des traductions. John Donne*. Paris: Gallimard.
- BOASE-BEIER, Jean (2014): „Bringing Home The Holocaust: Paul Celan’s *Heimkehr* in German and English“. In: *Translation and Literature* 23. S. 222–234.
- dies. (2017): „Interpretation and Creativity in the Translation of Paul Celan“. In: CERCEL, Larisa / AGNETTA, Marco / AMIDO LOZANO, María Teresa [Hrsg.]: *Kreativität und Hermeneutik in der Translation*. Tübingen: Gunter Narr. S. 59–76.
- BÖSCHENSTEIN, Bernhard (1984): „Anmerkungen zu Celans letzter Übersetzung. John Daive: Weiße Dezimale“. In: *text + kritik. Zeitschrift für Literatur* 53/54, Heft: *Paul Celan*. S. 84–88.
- ders. (1988): „Supervielle in Celans Fügung“. In: HAMACHER, Werner / MENNINGHAUS, Winfried [Hrsg.]: *Paul Celan*. Frankfurt: Suhrkamp. S. 222–238.
- ders. (2001): „Jules Supervielle: Le matin du monde“. In: KÖHLER, Hartmut [Hrsg.]: *Interpretationen. Französische Gedichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Reclam. S. 265–274.
- CAMPE, Joachim Heinrich [Hrsg.] (1810): *Woerterbuch der deutschen Sprache*. Vierter Theil. Braunschweig: In der Schulbuchhandlung.
- CERCEL, Larisa (2020): „Zum übersetzerischen Hörwerk Paul Celans“. In: AUEROCHS, Bernd / GÜNTHER, Friederike Felicitas / MAY, Markus [Hrsg.]: *Celan-Perspektiven 2020*. Heidelberg: Winter Verlag. S. 115–131.
- dies. (2021): „Die Performanz der translatorischen Wörtlichkeit. Am Beispiel Paul Celans“. In: AGNETTA, Marco / CERCEL, Larisa [Hrsg.]: *Text Performances and Cultural Transfer / Textperformances und Kulturtransfer*. Bukarest: Zeta Books. S. 165–180.

- CHAMBERLAIN, Lori (2000): „Gender and the Metaphorics of Translation“. In: VENUTI, Lawrence [Hrsg.]: *The Translation Studies Reader*. London / New York: Routledge. S. 314–329.
- COLLOT, Michel (1993): „Écriture et réparation dans l'œuvre de Supervielle“. In: *Littérature* 90. S. 38–47.
- COOK, Margaret Michèle (1997): „Jules Supervielle: pour une poétique de la transparence“. In: *Études françaises* 33/2. S. 35–46.
- ENCARNAÇÃO, Gilda (2007): „Fremde Nähe“: *Das Dialogische als poetisches und poetologisches Prinzip bei Paul Celan*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ETIEMBLE, René (1946): „L'évolution de la poétique chez Supervielle entre 1922 et 1934“. In: *Valeurs. Revue de critique et de littérature* 6. S. 51–71. [= Nachgedruckt in: *Les temps modernes*, août 1950. S. 533–547.]
- GELLHAUS, Axel (1999): „Das Übersetzen und die Unübersetzbarkeit – Notizen zu Paul Celan als Übersetzer“. In: BODENHEIMER, Alfred / SANDBANK, Shimon [Hrsg.]: *Poetik der Transformation. Paul Celan – Übersetzer und übersetzt*. Tübingen: Max Niemeyer. S. 7–20.
- GIL, Alberto (2015): „Translatologisch relevante Beziehungen zwischen Hermeneutik und Kreativität am Beispiel der Übertragungskunst von Rainer Maria Rilke“. In: GIL, Alberto / KIRSTEIN, Robert [Hrsg.]: *Wissenstransfer und Translation. Zur Breite und Tiefe des Übersetzungsbegriffs*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag. S. 143–162.
- GREINER, Norbert (2004): *Übersetzung und Literaturwissenschaft*. Tübingen: Narr.
- HALLBERG, Robert von (2006): „Celan's Universality“. In: *Michigan Quarterly Review* XLV/2. URL: <<http://hdl.handle.net/2027/spo.act2080.0045.214>> (13.02.2021).
- HARBUSCH, Ute (2005): *Gegenübersetzungen. Paul Celans Übertragungen französischer Symbolisten*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- HEIDELBERGER-LEONARD, Irène (1985): „Translation as the prime art of communication? A note on George Steiner's *After Babel*“. In: DEBUSSCHER, Gilbert / NOPPEN, Jean-Pierre van [Hrsg.]: *Communiquer et traduire. Hommages à Jean Dierickx*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles. S. 19–25.
- HERMANS, Theo (1996): „The Translator's Voice in Translated Narrative“. In: *Target* 8/1. S. 23–48.
- HUBSCHER-DAVIDSON, Séverine (2018): *Translation and Emotion. A Psychological Perspective*. London / New York: Routledge.
- IVANOVIĆ, Christine (1996): *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung. Dichtung und Poetik Celans im Kontext seiner russischen Lektüren*. Tübingen: Max Niemeyer.
- KHARMANDAR, Mohammad Ali (2018): „A Hermeneutic Critique on George Steiner's Hermeneutic Motion in Translation“. In: *Crossroads. A Journal of English Studies* 20/1. S. 83–98.

- KITA, Jadwiga (2002): „Martin Buber und Paul Celan. Zur Poetik des Dialogs“. In: KIRCHER, Hartmut / KLAŃSKA, Maria / KLEINSCHMIDT, Erich [Hrsg.]: *Avantgarden in Ost und West. Literatur, Musik und Bildende Kunst um 1900*. Köln / Weimar / Wien: Böhlau. S. 317–336.
- KOHLMAYER, Rainer (2019): *Literaturübersetzen. Ästhetik und Praxis*. Berlin u. a.: Peter Lang.
- KOSKINEN, Kaisa (2020): *Translation and Affect. Essays on Sticky Affects and Translational Affective Labour*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- LEHMANN, Jürgen / IVANOVIĆ, Christine [Hrsg.] (1997): *Stationen. Kontinuität und Entwicklung in Paul Celans Übersetzungswerk*. Heidelberg: Winter Universitätsverlag.
- LOMBEZ, Christine (2009): *La traduction de la poésie allemande en français dans la première moitié du XIXe siècle: réception et interaction poétique*. Tübingen: Niemeyer.
- (2016): *La Seconde Profondeur. La traduction poétique et les poètes traducteurs en Europe au XXe siècle*. Paris: Les Belles Lettres.
- MAY, Markus (2004): „Ein Klaffen, das mich sichtbar macht“. *Untersuchungen zu Celans Übersetzungen amerikanischer Lyrik*. Heidelberg: Winter.
- MESCHONNIC, Henri (1972): „On appelle cela traduire Celan“. In: *Cahiers du chemin* 14 (15 janvier 1972). S. 115–149. [Wiederabgedruckt in: Ders. (1973): *Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*. Paris: Gallimard. S. 369–405.]
- ders. (1973): „Propositions pour une théorie de la traduction“. In: Ders.: *Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*. Paris: Gallimard.
- NEUHAUS, Volker [Hrsg.] (1984): *Briefe an Hans Bender*. München: Hanser Verlag.
- NOUSS, Alexis (2010): *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*. Paris: Le Bord de l'eau.
- OLSCHNER, Leonard M. (1985): *Der feste Buchstab. Erläuterungen zu Paul Celans Gedichtübertragungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PAEPCKE, Fritz (1987): „Wie verändert Übersetzen ein Gedicht? Charles Baudelaire, *La mort des Pauvres* – Paul Celan, *Der Tod der Armen*“. In: *Celan Jahrbuch* 1. S. 183–217.
- PENNONE, Florence (2007): *Paul Celans Übersetzungspoetik: Entwicklungslinien in seinen Übertragungen französischer Lyrik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- POPOVIĆ, Anton (1976): „Aspects of Metatext“. In: *Canadian Review of Comparative Literature* 3/1–3. S. 225–235.
- RAY, Lionel (1995): „Deux grandes lyriques“. In: *Europe. Revue littéraire mensuelle* 792/avril. S. 3–7.
- RILKE, Rainer Maria / SUPERVIELLE, Jules (1950/1952): „Correspondance“. In: *Les lettres. Poésie, philosophie, critique*. Revue trimestrielle. Paris: Silvaire. S. 48–55.
- ROBINSON, Douglas (1991): *The Translator's Turn*, London: The Johns Hopkins University Press.

- ders. (2016): *Semiotranslating Peirce*. Tartu: University of Tartu Press.
- ders. (2017): „What kind of literature is a literary translation?“ In: *Target* 29/3. S. 440–463.
- ders. [Hrsg.] (2022 i. V.): *Cognition and Hermeneutics. Convergences in the Study of Translation* (= *Yearbook of Translational Hermeneutics / Jahrbuch für Übersetzungshermeneutik*, Heft-Nr. 2).
- SANMANN, Angela (2013): *Poetische Interaktion: französisch-deutsche Lyrikiübersetzung bei Friedrich Kemp, Paul Celan, Ludwig Harig, Volker Braun*. Berlin: Walter de Gruyter.
- SCHULZ, Georg-Michael (1979): „Individuation und Austauschbarkeit. Zu Paul Celans ‚Gespräch im Gebirg‘“. In: *Deutsche Vierteljahrschrift* 53. S. 463–477.
- SENG, Joachim (2007): *„Mitsprechende Gedankenwelt“. Paul Celan als Leser Rudolf Borchards*. München: Stiftung Lyrik Kabinett.
- SNELL-HORNBY, Mary (2006): *The Turns of Translation Studies. New Paradigms or Shifting Viewpoints?* Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- STACKELBERG, Jürgen von (2005): „„Mein Ich ging vor mir her“. Rainer Maria Rilke als übersetzerischer ‚Egozentriker‘“. In: *Moderne Sprachen* 49/1, Themenummer: PÖCKL, Wolfgang [Hrsg.]: *Mehrsprachigkeit / Übersetzung. Gedenkschrift für Mario Wandruszka*. S. 135–146.
- STEINER, George (1978): *On Difficulty and Other Essays*. Oxford / Melbourne: Oxford University Press.
- ders. (1989): „North of the Future. On Paul Celan“. In: *The New Yorker*, 28. August 1989. S. 95.
- ders. (2009): *George Steiner at The New Yorker*, edited and with an introduction by Robert Boyers, New York: New Directions.
- ders. (2011): *The Poetry of Thought: From Hellenism to Celan*, New York: New Directions.
- STEINER, George / PLESSNER, Monika [Übers.] (2004): *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*, Frankfurt: Suhrkamp.
- STEINER, George / BORNHORN, Nicolaus [Übers.] (2011a): *Gedanken dichten*, Berlin: Suhrkamp. [= Deutsche Ausgabe von *The Poetry of Thought: From Hellenism to Celan*, 2011.]
- STEINER, George / BORNHORN, Nicolaus (Übers.) (2011b): *Im Raum der Stille. Lektüren*, Berlin: Suhrkamp.. [= Deutsche Ausgabe von *George Steiner at The New Yorker*, 2009.]
- STOLZE, Radegundis (1992): *Hermeneutisches Übersetzen. Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*. Tübingen: Narr.
- STROŃSKA, Dorota (2015): „Sinn und Sinnlichkeit. Warum literarisches Übersetzen eine Kunst ist“. In: BUSCHMANN, Albrecht [Hrsg.]: *Gutes Übersetzen. Neue Perspektiven für Theorie und Praxis des Literaturübersetzens*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter. S. 137–152.

Zur Translatologie der von Dichtern übersetzten Gedichte

- SUPERVIELLE, Jules (1946): „Éléments d'une poétique“. In: *Valeurs. Revue de critique et de littérature* 5. S. 27–35.
- ders. (1951/1996): „En songeant à un art poétique“. In: *Naissances, poèmes suivis de En songeant à un art poétique*. Paris: Gallimard. S. 57–71. [Nachgedruckt in: SUPERVIELLE, Jules (1996): *Œuvres poétiques complètes*. Édition publiée sous la direction de Michel Collot, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard. S. 559–565).
- SUPERVIELLE, Jules / ETIEMBLE, René (1969): *Correspondance Jules Supervielle-Etiemble*. Édition critique. Texte établi, annoté et préfacé par Jeannine Etiemble. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.
- TASHINSKIY, Aleksey (2016): „Das Werk und sein Übersetzer. Translatorische Text-Person-Relationen im Kräftefeld des Originalitätsdispositivs“. In: KELLETAT, Andreas F. / TASHINSKIY, Aleksey / BOGUNA, Julija [Hrsg.]: *Übersetzungsforschung. Neue Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte des Übersetzens*. Berlin: Frank & Timme. S. 307–356.
- VENUTI, Lawrence (2019): *Contra Instrumentalism. A Translation Polemic*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- WOODCOCK, George (1975): „Review of George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, 1975“. In: *Modern Language Quarterly* 36/3. S. 324–329.
- WOODSWORTH, Judith (2017): *Telling the Story of Translation. Writers who Translate*. London / New York: Bloomsbury Academic.



Appreciations | Würdigungen



Yearbook of Translational Hermeneutics 1/2021

ISSN: 2748-8160 | DOI: 10.52116/yth.vi1.27

Biographèmes

Jean-René LADMIRAL

ISIT, Paris

au regretté George Steiner, *in memoriam*.

J'ai un peu connu George Steiner. Au sein de ce concert d'Homages légitimement rendus à ce grand esprit, je ne propose ici que ce qu'on appelle en français un texte d'humeur, anecdotique, très modeste et un peu superficiel. Plutôt que de graver, comme il conviendrait, les différents massifs de son œuvre imposante, qui a relevé les nombreux défis de la grande littérature mondiale, je prendrai un chemin de traverse.

Nous avons été l'un et l'autre Professeurs à l'Université de Genève, mais il en était parti quand j'y ai été ; et bien sûr je ne prétends pas me hausser à son niveau. Mais il y avait là comme l'indice d'une proximité symbolique.

Entre temps : la première fois qu'il m'a été donné de rencontrer George Steiner a été une conférence qu'il donnait à Bruxelles à propos de *After Babel* (1975), qu'il venait de publier. Pour moi, c'a été un choc. Je fus subjugué par la fulgurance de son verbe souverain ; et cela allait au-delà de sa maîtrise éblouissante de la langue française, laquelle se trouvait rehaussée par sa puissance intellectuelle, nourrie par une vaste culture puisant aux sources du meilleur des traditions littéraires de l'Europe.

Sur le coup, j'étais tellement impressionné que pour un temps j'ai cru devoir renoncer au livre que je préparais moi-même. Un peu comme la lecture de *Cent ans de solitude* de García Márquez, après la *Recherche du temps perdu* de Proust et le *Voyage au bout de la nuit* de Céline, m'a conduit à faire mon deuil du rêve de faire œuvre littéraire, que caressent beaucoup d'universitaires. Tentation à laquelle n'a pas cédé Steiner. Alors, j'ai voulu traduire son livre en français : il ne m'a pas découragé mais renvoyé à son éditeur Albin Michel, alors qu'en fait il avait déjà sa traductrice attitrée avec laquelle il avait des relations privilégiées ...

Il avait de l'esprit. Évoquant une visite qu'il avait rendu à Clau- de Lévi-Strauss, il se souvenait que ce dernier l'avait invité « dans son laboratoire » ; et il remarquait au passage, avec une ironie légitime, que ce « laboratoire » était en fait une bibliothèque ! Dans cette anecdote, je retrouve *in nuce* la critique philosophique du positivisme scientiste où je vois un enjeu essentiel de la modernité.

Nous nous sommes revus à ce qui s'appelait alors l'Université de Paris-X-Nanterre en novembre 1981, à l'occasion d'un colloque « sur la difficulté », dont j'avais le privilège immérité de faire l'ouverture. Dans la conférence qu'il y a donnée, Steiner distinguait quatre sortes de difficultés. Parmi ces dernières, il y a des difficultés pour ainsi dire ontologiques, dont l'opacité n'est pas un manque de clarté par défaut, mais surpasse la clarté, par excès, comme chez Hölderlin. Cette difficulté-là a à voir avec le secret intime du poème : c'est une parole dont le code ne sert qu'une fois.

Le langage peut servir à communiquer des informations, mais il abrite aussi en lui comme une « nostalgie de l'insignifiance ». Sur- tout, Steiner nous rappelle que le langage est masque. Le mensonge est un déni de cette transparence tyrannique que tentent à nous im- poser de plus en plus les sociétés modernes – et ce, aux dépens d'une profondeur intérieure de la poésie, « contra-factuelle » par es- sence. J'y vois une rhétorique de la réticence.

Steiner nous confie que la difficulté de la difficulté, qu'il assu- me pleinement, est par exemple d'affronter et d'admirer à la fois les œuvres de Paul Celan et celle de Heidegger. Comme on sait, Steiner a célébré les profondeurs du silence ; mais le silence selon Steiner

n'est-il pas aux antipodes du « silence criard » de la *sigétique* heideggerienne ? Steiner et Heidegger parlent-ils le même silence ? À l'occasion de ce colloque nanterrois, au moment du déjeuner, George Steiner m'a accordé le privilège d'une longue conversation sur la *présence réelle*. Paradoxalement, ce grand intellectuel juif rappelle le catholicisme à cette difficulté théologique du mystère que célèbre le sacrifice de la messe.

L'occasion de l'une de nos toutes dernières rencontres en « présentiel » (comme on dit maintenant dans le jargon que nous dictent les contraintes imposées par la pandémie du virus Corona) a été au colloque qui s'est tenu à Palerme en octobre 2000 sur « Ulysse dans la culture contemporaine », auquel j'avais contribué à le faire inviter. Là encore, il nous avait fait le cadeau d'une prestation impressionnante, bilingue, alternant l'anglais et l'italien, avec une admirable aisance. On le savait trilingue, maîtrisant l'anglais, le français et l'allemand, je l'ai alors découvert pratiquant aussi l'italien. En dépit du temps que prenait cette redondance pour ainsi dire « stéréophonique », il parlait très lentement pour donner à chacun la possibilité de bien le comprendre. Ainsi nous donnait-il en outre l'impression gratifiante de savoir tous et l'anglais et l'italien. Mieux : la lenteur de sa diction témoignait encore de sa maîtrise. Au lieu de se hâter, comme certains orateurs, incertains ou inexpérimentés, qui ont peur de ne pas en dire assez, de ne pas « tout dire », il s'en tenait souverainement à l'essentiel ; et il a donné le ton pour l'ensemble de ce colloque dont il faisait l'ouverture.

Évoquant la figure homérique de Demodocos, Steiner a rappelé que le poète, l'aède, avait été un devin, presque un prophète. Les Muses aimaient le poète ; mais d'un amour dangereux, qui se paye de la cécité. Comme Homère lui-même était aveugle. Pourquoi le poète était-il si souvent aveugle ? La cécité ouvre à un regard intérieur et renforce la mémoire. Le poète homérique ne pouvait pas lire : on est au moment où la textualité n'a pas encore basculé dans l'écrit.

Comme j'en suis venu moi-même à le penser, Steiner mettait l'*Odyssée* bien au-dessus de l'*Iliade*. Avec l'humour discret qui était le

sien, Steiner a fait écho à un projet de Goethe qui, par jeu, s'est posé la question : et si l'*Odyssée* avait été écrite par Nausicaa ? ...

À la fin de cette première matinée du colloque, avec mes amis palermitains Maria Teresa et René Vinçon, nous avons « enlevé » George Steiner pour l'emmener déjeuner dans un restaurant typique, et pour visiter la cathédrale de Monreale et lui faire partager mon enthousiasme pour cette cathédrale qu'on dit « arabo-normande » et qui est en partie aussi un monument de l'art byzantin. À cette occasion, Steiner nous a parlé de Theodor W. Adorno, que j'allais invoquer dans ma propre conférence sur « l'*Odyssée* comme paradigme philosophique ». Si l'homme pouvait se montrer parfois difficile (et son jugement sur Palerme était finalement très négatif), il avait été très aimable et même chaleureux.

George Steiner était un esprit libre qui ne craignait pas d'aller à contre-courant de l'idéologie dominante – notamment d'oser reconnaître qu'il y a une « iniquité des dons » et que « la culture est une chose élitiste », contre l'égalitarisme stérilisant qui tend à s'imposer et la négativité des penseurs de la déconstruction. Pour lui « le pire, c'est de baisser le niveau ». Il n'hésitait pas à braver la bien-pensance du politiquement-correct, quand par exemple il affirme clairement qu'il tient l'*Ontologie du secret* de Pierre Boutang pour une œuvre majeure de la pensée contemporaine.

À côté de la conscience parfois sourcilleuse de sa valeur, encore plus grande à nos yeux maintenant qu'il n'est plus là, George Steiner faisait preuve d'une modestie que je dirai épistémologique. Il marquait une différence très nette entre le métier de professeur, qu'il exerçait, et la grâce des créateurs, auteurs des œuvres qu'il a commentées et dont il a fait la critique.

On peut bien dire qu'il y avait chez lui un génie des langues, car c'est un auteur trilingue connaissant l'anglais, le français et l'allemand, mais aussi l'italien (comme on l'a vu). C'est déjà en soi exceptionnel. Mais il avait une maîtrise de ces langues et des cultures y attenantes assez fine et profonde pour apprécier la saveur des œuvres auxquelles elles avaient donné naissance. En effet : pour goûter vraiment la littérature écrite dans une langue, il faut « habiter » cette langue intimement. C'était le cas pour George Steiner. À

la différence de certains enseignants de littérature comparée qui s'imaginent posséder un grand nombre de langues et ne peuvent guère aller au-delà d'une intuition qui en reste au déchiffrement des signifiants.

Son immense culture porte témoignage de ses innombrables lectures, et du plaisir qu'il y prenait. Il fait preuve d'une sensibilité littéraire très fine et d'une intelligence critique pénétrante. Mais le plaisir de la lecture allait de pair chez Steiner avec le plaisir d'enseigner. Il confie que sa vocation de professeur lui a apporté toute sa vie un bonheur intense. Il se plaisait à dire que le mot *rabbin* n'a pas un sens sacré, ni liturgique : cela veut tout simplement dire *professeur*. En cela, il rejoint l'herméneutique. Une herméneutique en acte puisqu'il ne craint pas de dire que l'enseignement est une forme de traduction. Cela implique une médiation respectueuse de son public, comme l'a illustré l'exemple que j'ai donné de sa conférence de Palerme sur Demodocos.

Pour résumer tout cela, on peut rappeler qu'en toute modestie il aimait se dire « un maître à lire ». Sans doute l'un des derniers ...



Yearbook of Translational Hermeneutics 1/2021

ISSN: 2748-8160 | DOI: 10.52116/yth.vi1.28

George Steiner (1929–2020): The End of an Era

Douglas ROBINSON

Chinese University of Hong Kong, Shenzhen

There are, I suppose, always signs around us that an era is ending, that another one is beginning, and so on—that there is some kind of meaningful discontinuity to the transitions that we are always experiencing. We are inveterate narrativizers of our lives and times. That impulse is the stimulus that produces not only historiography and arguably all other intellectual labor as well but the “I” itself, the narrating self. We “are” (i. e., seem to ourselves and others like) “coherent” selves because we so obsessively turn our moment-to-moment experiences into stories with beginnings, middles, and ends.

I write this on the day the term of the first would-be fascist president of my country ends. All around me, everywhere in the world, COVID-19 still rages, and we all worry that we will never travel freely again. There are, in other words—always—plenty of pressing reasons to identify the present moment as the end of an era.

But for me personally the death of George Steiner on February 3, 2020, was another major moment of closure. I didn’t know

him personally. I almost met him in 1987 when I was shortlisted for a professorship in English and Comparative Literature at the University of Geneva; he happened to be at Cambridge while I was there, and that was a source of considerable disappointment to me. We corresponded a few times. While I was working on the bilingual predecessor to *The Translator's Turn* (*Kääntämisen kääntöpäivät / The Tropics of Translation*) just before my trip to Geneva, I wrote to him about meeting, and along the way mentioned my interest in translation as turning. My title was based on the Finnish verb *kääntää* “to turn, to translate” and noun *käännös* “turn, translation,” and that survived (though less obviously) in the title *The Translator's Turn*. In my first letter to Steiner (typed and snail-mailed, back then) I also mentioned the Latin verb *convertere*. Steiner wrote back with interest, mentioning that *wenden* has historically worked the same way in German. But our personal interactions never went much beyond that kind of fairly superficial engagement. So why did his passing seem so momentous to me?

I started translating in 1975. I had just finished my HuK degree—*humanististen tieteiden kandidaatti* “Candidate of the Humanistic Sciences”—or B. A. at the University of Jyväskylä, Finland, and accepted my first academic job as junior lecturer in the Department of English Philology at the same university. I turned 21 my first month on the job. My Finnish was already fluent, since I had spent a foreign exchange year in Finland the year I turned 17; in the 1974–1975 academic year, completing my HuK, I had minored in Comparative Literature and Finnish and Comparative Ethnography, and both of those minors had meant attending lectures in Finnish and reading a thousand-plus pages of Finnish. I suppose among us foreign lecturers in the department, my Finnish may have been the best—so when colleagues from other departments called our department secretary and asked her whether there was anyone in English who could translate an article or a conference talk, she asked me first. And I always accepted. I had no idea what I was doing, in the beginning; but one psychology professor who hired me to translate a research report she had written gave me some good advice. “You might want to try to translate the meanings of

whole sentences,” she said, “and avoid translating word for word”. The perennial advice we always seem to need to give novice translators. In any case, I got better. And I loved the work.

I thought of myself academically, however, as an Americanist; and when I returned to the US in 1981 to enter a doctoral program in an English department, I ended up defending a dissertation on American literature. It was not until, back in Finland two years later, I had revised my dissertation for publication and gotten it accepted at the Johns Hopkins University Press, that I wandered into the university library with the idea of seeing whether anyone had ever written anything about translation. Maybe I could actually *study* translation? The thought was vaguely attractive to me. I knew nothing about the theory of translation—only the practice. But maybe?

I came home with a pile of ten or twelve books, and started going through them. I didn’t make it very far into most of them; they mostly seemed quite boring. I’ve since read several of those books, and found in them far more interesting contributions to knowledge than I was able to appreciate on that initial reading; but at that point I just kept setting the books aside.

Until I picked up *After Babel* (1975). It was a big, thick, dense book, full of densely brilliant commentary on literary translations and even denser and more brilliant philosophical ruminations on translation. Every sentence was a revelation—a revelation not only about translation, but about what a rich array of things there were to be said about translation. I had gone to the library to see not just whether anything had been written about translation, but whether, once I had familiarized myself with the field, there might be anything for me to write about—anything that got my intellectual adrenaline pumping. Steiner’s book gave me an emphatic *yes* to that question. Three and a half decades later, after reading and writing about translation more than I dreamed possible back then, I’m still amazed at how many exciting things are being said about translation, and how many there are yet to be said. *After Babel* set me on that course.

Steiner also pronounced magisterially on hundreds of writers of whom and texts of which I knew little or nothing: “List Saint

Jerome, Luther, Dryden, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher, Nietzsche, Ezra Pound, Valery, MacKenna, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Quine—and you have very nearly the sum total of those who have said anything fundamental or new about translation.” I had no idea what any of those people had said about translation, but I was instantly ready to add George Steiner to that list. Reading *After Babel* gave me a survey course in those writers and many more. *After Babel* was my undergraduate course in translation studies. I have since taught many of those undergraduate courses, and my students have occasionally said some nice things about them, but I would be willing to bet that not one of my undergraduate courses was ever as inspiring as *After Babel* was to me.

I was of course no longer an undergraduate then. I was just shy of thirty, a fresh-baked Doctor of Philosophy whose dissertation was going into production. I was still a young man, however, and one who had not yet made the mark that he dreamed of making. To put that less heroically: my youthful arrogance had as yet no reputational confirmation. For that young man, Steiner’s overweening self-confidence as a critic and theorist was thrilling, and contagious. (If that youthful arrogance hasn’t quite died out yet as I age, don’t blame Steiner. He was an enabler, but not the cause.)

I also had reservations—many of them. Sometimes his magisterial pronouncements struck me as pompous *ex cathedra* nonsense. The notion that it’s unfair to the source author for the translator to learn to write by translating, for example: how exactly is that unfair? How does the translator’s self-improvement hurt anybody, let alone a source author who has been dead for centuries? I hadn’t yet read Cicero, then, on his own project of doing almost exactly that—using sight translation to improve not his writing but his orating—and of course, as Steiner himself says in the opening lines of his fourth chapter, Cicero is often considered the founder of Western translation theory.

Or the notion that a brilliant translation can not only eclipse but banish its source text, make it unreadable, make it disappear. What on earth? It occurred to me even then that Steiner was ignoring the variability of reader response, and so making the mistake so

many literary critics make, have always made, of assuming that a single reader's interpretation of a text *is* the text; that a text has an intrinsic structure that the intrepid literary critic simply registers and articulates; that the "meaning" or "structure" or "style" of a literary text is not an audience-effect that varies from reader to reader but an intrinsic property of the text. If Steiner preferred Paul Celan's German translations of Jules Supervielle to the French source texts, that doesn't make his preferences a fact about Supervielle, because it doesn't even mean that every reader of the French text must feel the same way. Some, perhaps most, may not be able to read German; some may never even have heard of Celan; some may read Celan and still prefer Supervielle's originals. Translation can only have a transformative impact not on a text itself (black marks on a white page) but rather on the audience-effect that we call a (source) text; and it can only have that impact on the audience-effect emerging out of the phenomenological orientations of bilingual stereoscopic readers. And even if it has that impact on some such "eligible" readers, it won't necessarily have it on all. Only uncritical acquiescence to the ideological norm that reifies audience-effects as ontologies can allow a critic to imagine one text transforming the quality of another. Steiner's pronouncements were themselves readerly, of course—they were propelled into truthiness by the sheer force of his own readerly persona—but he didn't seem to be aware of that. He presented his interpretations as transcendental truths. I'm inclined to put that down to intellectual laziness—surely a theorist of Steiner's stature should be aware of the epistemological assumptions he's bringing to a subject—but it may also be that Olympian "self-confidence" (or let's say male privilege) of his work as well.

His fifth chapter, "The Hermeneutic Motion", was huge for me. That second word in the chapter's title alone made me identify as a hermeneutical scholar of translation. The idea that you could write a hundred pages outlining a process model of translation, with copious case studies taken from exemplary translation histories, blew my mind. I didn't quite get it, early on: what was the exact phenomenological status of the four moves, Trust, Penetration, In-

corporation, and Restitution? Was the hermeneutic motion the process of translation for each individual translator, or a series of aggregate stages in a whole translation history, or simply a convenient taxonomy for dividing key aspects of all literary translation into separate categories?

The more I studied translation in the decades that followed, in fact, the more convinced I became that Steiner didn't get it either: that "The Hermeneutic Motion" was conceptually a mess. The casual misogyny of the second move, Penetration, which Steiner cheerfully likened to rape, was disturbing, and just kept getting more disturbing the more I thought about it. The fourth move, Restitution, seemed to me like sheer idealized spin. How could anything ever be restituted by or in or through a translation? Translating doesn't take anything away from a source text; how could it possibly give anything back? What could it possibly mean to balance the books? But sure, if you're going to compare translating to war and rape, if you're going to situate it in a colonial context a decade-plus before the emergence of postcolonial translation theory, it's probably good protective coloring to pretend that postcolonial restitution is not only possible but the very *raison d'être* of translation.

And this notion that for Heidegger all interpretation is a violent act is not only not true, it's saturated in a fascist ideology that adumbrates the politics of the US President whose last day in office is today: for Heidegger the only kind of interpretation that is a violent act (and therefore to be enthusiastically embraced) was the Nazi interpretation that smashes resistance (cf. pp. 311–12 of the 1967 edition of *Sein und Zeit*, and p. 359 of the 2001 edition of Macquarrie and Robinson's English translation). That's not *all* interpretation; it's only what Heidegger calls *die ontologischen Interpretation* "ontological interpretation." There's also the boring kind that doesn't exterminate *das* multimillion-headed *Man*. In the early 1970s when Steiner was writing *After Babel*, it was still possible to be a Heideggerian and ignore Heidegger's Nazism—even for cosmopolitan Jewish intellectuals like Steiner whose family had successfully moved twice in his childhood to stay out of Hitler's reach.

Not that I had any idea of any of this myself, back in 1984 when I first read *After Babel*. I felt a certain uneasiness at the idea that all interpretation is a violent act, and that therefore the act of translating, too, was steeped in rape and genocide—but I worried (silently) that my resistance to the extremism of Steiner’s Heideggerianism was just my liberal bourgeois humanism. What if he was right? What if I was in denial because I had been brainwashed by late-capitalist American consumer liberalism?

One last influence: somatic theory. I first started theorizing the somatics of translation in *The Translator’s Turn*, written in 1988–1989, with immediate prompting from William James and Kenneth Burke, and the full-scale psychological onslaught of Akhter Ahsen’s imagery movement; but I was primed to react enthusiastically to a somatics of language by George Steiner:

- Speech rhythms obviously punctuate our sensation of time-flow and may well have synchronic relations with other nervous and somatic beats.
- Wittgenstein’s dissatisfactions with the status of “pain” and other internalized sensations correlate closely with questions about pain and other somatic data raised by psychologists and physiologists.
- Perhaps “alterity” will do: to define the “other than the case,” the counter-factual propositions, images, shapes of will and evasion with which we charge our mental being and by means of which we build the changing, largely fictive milieu of our somatic and our social existence.
- The experiencing of this “difference from” is itself a personal, psychological manifold extending from an indistinct somatic basis (the phonetics, the sensory “feel,” the savour, the velocities, the pitch and stress system of the two tongues) the whole way to the most abstract, intellectualized awareness of semantic contrast.

Steiner’s theory of translation was full-bodied. It emerged out of the phenomenological tradition, the study of the lived experience of situated embodiment. That was overwhelmingly powerful for me. I first read *After Babel* four years before I started writing *The*

Translator's Turn, just as Hans Vermeer and Justa Holz-Mänttari were publishing their radical skopos theories. In 1987 I became Justa's counterpart in the Translation Studies Department at the University of Tampere, and during the two years we were associate professors there together (Finnish-German and Finnish-English, respectively) she invited Hans to Finland twice. Skopos theory was a revelation to me—but it wasn't fully embodied. It was a sociology of organizational communication, but without bodies. Hans Krings invented the first empirical process model for translation studies through the use of Think-Aloud Protocols in 1986, and our Finnish-Russian counterpart in the department was into that; but again, not embodied. TAPs tracked purely mental cognition. Gideon Toury and Itamar Even-Zohar in Tel Aviv were radicalizing the study of translation in literary and cultural systems at around that same time—but they modeled the systems fairly mechanistically, without the affect-laden pressures of values.

Only George Steiner was bringing embodied phenomenology to the study of translation. Only *After Babel*—the book that became my undergraduate course in translation theory—hinted at a somatics of translation. Steiner didn't do much with it, but the intellectual seed was sown, and *The Translator's Turn* was the result. That book was a freakish oddity in the field when it appeared; no one else was studying translation as an embodied phenomenology at the time, and it was met with considerable suspicion (“sixties touchy-feely”) and even contempt (“mystical biologism”). “Oh,” one person said to me at a conference, “you're Doug Robinson: you're the guy who says translators don't need to think; all they have to do is feel.”

Uh huh.

These days there is a whole school of TS thought studying affect under the general rubric of cognitive translation studies; it has become quite respectable. I'm especially impressed with the work of Séverine Hubscher-Davidson, in her 2007 doctoral dissertation, articles in the teens, and her 2017 Routledge book *Translation and Emotion: A Psychological Perspective*. Sometimes I like to imagine that I was there first, in 1991, in *The Translator's Turn*; but, of course, George Steiner was there a decade and a half ahead of me.

The End of an Era

But then Steiner's somatics of translation was amateur hour, based on brilliant amateur reframings of phenomenological hermeneutics. So was mine. As I say, end of an era.



Yearbook of Translational Hermeneutics 1/2021
ISSN: 2748-8160 | DOI: 10.52116/yth.vi1.29

La confiance dans l'« autre » façon de dire. Quelques impressions à la lecture d'*Après Babel*

Christian BERNER
Université Paris Nanterre

Notre expérience de la lecture d'*Après Babel* (1975/1998) est celle d'un texte à la fois passionnant, foisonnant, fourmillant d'exemples, de remarques fines, parfois personnelles, voire intimes, à côté d'aperçus théoriques, d'analyses littéraires et poétiques, de théories linguistiques ... C'est ainsi que l'ouvrage est difficile à comprendre au sens strict, en dépit de sa clarté, car « comprendre » signifie saisir la connexion, « prendre ensemble » : on passe souvent d'un registre à l'autre, dans une richesse de matériaux et une érudition qui est le reflet des publics auxquels Steiner s'adresse, ou qu'il voudrait « toucher ». C'est dans la définition de ce public que nous avons trouvé notre première clé de lecture : « tous ceux qui aiment le langage, qui vivent le langage comme un élément formateur de leur humanité [... i. e.] quiconque fait vivre le langage » (Steiner 1975/1998, 23). Cet amour du langage ou plutôt des langues dans leur vie plurielle, leur poétique, y compris « les phénomènes marginaux, les

singularités anarchiques, les ratés » (ibid., 170s.), est ce qui transparaît d'abord et en fait un parent de tous ceux qui, dans le langage, prennent en compte sa structure d' « universel singulier¹ ». C'est en cela qu'il convient de tenir compte des deux dimensions que porte le sous-titre de l'ouvrage, de la « poétique du dire et de la traduction ».

Pour dépasser l'étourdissement et la désorientation de la richesse du texte, il nous a fallu une seconde clé de lecture. Après le public destinataire, il nous a fallu prendre au sérieux ce que Steiner dit de sa méthode, à savoir qu'elle est « pour une part impressionniste » (Steiner 1975/1998, 167). Que faut-il entendre par là ? L'indication se réfère à une méthode qui est celle des Impressionnistes, dont on sait qu'ils cherchaient à être à même le réel, au plus près de ce qu'ils représentent, en peignant « sur le motif ». En transposant : c'est donc dans la langue même qu'il faut séjourner, au plus près du dire. Et là, ceux qui travaillent à même les langues, dans leur matière, sont au plus près de l'essence du langage : les poètes et les traducteurs (ibid., 164). La méthode touche ici le sujet qui se représente, le peintre du langage, le sujet de la langue qui, à un moment donné, rend quelque chose de changeant par des touches de couleurs, de mots, qui paraissent à travers des couches multiples dans la lumière spécifique et particulière de l'instant. Pour le spectateur, le lecteur ou l'auditeur, il faut trouver le juste point de vue, la perspective et la distance exacte au cœur de la matérialité des langues. Et lorsque Steiner ajoute que l'emploi de cette méthode « n'est peut-être pas entièrement un défaut » (ibid., 167), c'est qu'elle est adaptée à son objet. D'une part elle répond à la méfiance à l'égard de la « science du langage », notamment sous sa forme chomskyenne, d'autre part elle participe de la conviction profonde que c'est

1 Si nous reprenons là le titre de l'ouvrage que Manfred Frank consacra jadis à Schleiermacher *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher* (1985), c'est que nous sommes très sensible à cette parenté, dans l'attention à la logique du discours individuel, entre Steiner et Schleiermacher sur l'herméneutique et la traduction. Je garde par ailleurs « sensible » au singulier, profitant du « nous » que le français dit « de majesté » pour ne pas dire « je ».

bien « dans le *langage donné* que nous vivons » (ibid., 170). Autrement dit, les langues priment sur le « Langage » (ibid., 163). Et l'on comprend alors que nombreux sont les passages qui nous confrontent à la complexité du travail sur la langue, aux choix inévitables qu'il faut opérer : « on ne peut prétendre à une méthode unique, étroitement contrôlable » écrit-il ainsi par exemple à propos de la saisie des intentions, « on doit s'en tenir à une démarche par tâtonnements, hautement intuitive » (ibid., 38), ce que Schleiermacher appelait « *die Kunst des Verstehens* » (Schleiermacher 2012, 38), l'« art » de comprendre qui, comme technique, dispose bien de règles mais n'a pas de règles pour l'application des règles et demeure à ce titre un « art ». C'est la raison pour laquelle il y a un nombre d'options théoriques limitées en matière de traduction, et qu'il y a de grands traducteurs : « peut-être, après tout, la traduction n'existe-t-elle pas dans l'abstrait » (Steiner 1975/1998, 372) et comprendre l'acte de traduire, théoriquement impossible mais pratiquement effectif, car nous traduisons, consiste à prendre la mesure de cela. Rosenzweig, reprenant Schleiermacher, a mis le doigt sur cette impossibilité : « Traduire signifie servir deux maîtres à la fois. Donc : nul ne le peut » (Rosenzweig 1998, 55). Ces deux maîtres sont l'écrivain et le lecteur, qu'il faut « conduire à la rencontre l'un de l'autre » (Schleiermacher 2002, 74), au risque de perdre la singularité de l'original au nom de la compréhension ou à l'inverse se heurter à la non-compréhension au nom du respect de l'étranger. Le traducteur est quelque part entre les deux et travaille la singularité de ce que disent et créent les langues. Non, Non, la traduction n'existe pas dans l'abstrait. « Ce qui m'intéresse, c'est l'« interprétation » en ce qu'elle donne à la parole une vie qui déborde l'instant et le lieu où elle a été prononcée ou transcrite » (Steiner 1975/1998, 64). Ce débord se trouve dans cette interprétation qu'est la traduction, qui repose sur la vie de la langue, sur le fait que les manières de dire sont toujours autres.

Ce point est sans doute à nos yeux essentiel et fait l'importance de l'herméneutique dans l'approche de Steiner et le rôle qu'il accorde à l'interprétation. Même si certaines affirmations nous semblent contestables. Ainsi la formule « Comprendre c'est traduire »,

titre d'un chapitre (voir Steiner 1975/1998, 29–90), est d'une fausse évidence : l'immédiateté de la compréhension dans notre propre langue fait que si nous traduisons souvent, nous ne traduisons pas toujours. Nous traduisons quand nous ne comprenons pas. Nous interprétons lorsque la compréhension immédiate ne suffit plus. Lorsque nous lisons, par exemple, nous ne traduisons pas. La traduction comme l'interprétation, en leur sens strict, exigent une interruption : on traduit parce que l'on ne comprend pas la langue autre, de même qu'on interprète quand on ne comprend pas le texte qu'on lit ou qu'on veut établir une lecture scientifique. La problématique de la compréhension appelle la réflexion mise en œuvre dans les opérations d'interprétation. Aussi est-il difficile de dire que la traduction est « implicite dans tout acte de communication » (ibid., 17). C'est une évidence posthume : car dès que nous nous posons la question, effectivement, nous arrêtons la compréhension première, nous revenons réflexivement sur ce qui a été dit, et dans cette réflexion, nous nous rendons effectivement compte qu'il y a eu transposition et nous disons alors qu'il y a eu traduction ou interprétation. Aussi ne sommes-nous pas favorable à cette universalisation.

Cela n'ôte rien à l'importance de Steiner dans sa réflexion sur l'articulation entre l'herméneutique et la traduction. Attachons-nous aux pages où Steiner expose son rapport au « mouvement herméneutique qui consiste à faire jaillir une signification et à l'ache-miner par un acte d'annexion » (Steiner 1975/1998, 403). Ce passage est pour nous le cœur de l'ouvrage et permet de dépasser l'aporie des méthodes du traduire, rappelée ci-dessus dans les mots de Rosenzweig. Commençons par souligner que c'est un élan de confiance qui habite toute traduction, un étonnement devant la diversité des langues qui nous verse dans l'activité de traduire, élan suivi de la mélancolie, de tristesse, parce que finalement « toute traduction tombe à côté » (ibid., 369), ce que Ricœur appelait l'inévitable travail de « deuil » (Ricœur 2004, 16) de tout traducteur. Au lieu de deux mouvements contraires, Steiner distingue quatre moments qui constituent les étapes herméneutiques du mouvement du traduire : l'élan, la pénétration, la mise en forme et la restitution (Ste-

ner 1975/1998, 411). Revenons rapidement sur ces points. Le premier moment, à notre sens l'essentiel, est l'« élan de confiance où tout se déclenche » (ibid., 403) : il y a dans l'autre manière de dire un sens qui mérite d'être traduit et nous croyons, c'est là la foi de la confiance, que traduire est possible. Cette *confiance* est l'une des formes du principe de charité ou d'équité, confiance dans laquelle il en va sans doute de la condition humaine, de l'attente d'un futur, de raisons d'espérer (Hunyadi 2020). La confiance est à ce titre la forme de la « générosité absolue du traducteur » (Steiner 1975/1998, 403), même si l'attente de sens peut être déçue. Le deuxième est celui de la *pénétration*, que Steiner appelle aussi l'« agression » (ibid., 404) : il s'agit d'assimiler par la compréhension, d'une « annexion » qui est « violence », dont Heidegger est le théoricien. Avant lui, Nietzsche critique la compréhension identificatrice, la communication qui rend commun : « il y a quelque chose d'humiliant à être compris. Être compris ? Vous savez bien ce que cela veut dire ? – Comprendre, c'est égaler » (Nietzsche 1988, 50s.). Ce qui, dans les termes de Steiner, donne : « tout acte de compréhension doit s'annexer une autre entité : on traduit "en" quelque chose » (Steiner 1975/1998, 405). Non seulement on pénètre une langue, mais on remplace un dire par un autre, qui peut aller jusqu'à effacer le premier, Steiner affirmant même qu'« il y a des textes originaux que personne ne lit plus parce que la traduction en est d'un tout autre calibre » (ibid., 406). Le troisième moment, celui de la *mise en forme*, est aussi celui de l'incorporation dans la langue du traducteur. Cela se fait selon plusieurs modalités de transformation, dont nous soulignerons la plus positive qui est, pour les traductions, d'« accroître les disponibilités » (ibid., 407). Un quatrième et dernier moment intervient alors, celui de la *restitution*, qui établit une compensation entre le moment où l'on penche vers le texte, celui où on l'envahit en le comprenant et celui où on le ramène à notre forme (ibid., 408) : il faut établir « une réciprocité qui recrée l'équilibre » entre les langues, travail qui « est au cœur de la technique et de l'éthique de la traduction » (ibid., 408). La traduction est alors « échange » et « parité » qui n'efface pas, mais met en lumière l'autre façon de dire. C'est ainsi que Steiner précise finalement le caractère incontourna-

ble des deux méthodes du traduire de Schleiermacher que nous avons rappelées, et qui non seulement permettent de dire que traduire est une pratique matérielle, mais encore qu'il y va d'une dimension éthique. Au sens où Ricœur y voit une condition d'humanité : « Ce qui fait qu'il y a une humanité, c'est cette traductibilité de principe qui recrée la continuité du sens dans la discontinuité des productions et des coups de configuration » (Castoriadis / Ricœur 2016, 51s.).

Références

- CASTORIADIS, Cornelius / RICŒUR, Paul (2016) : *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*. Paris : Éditions de l'EHESS.
- FRANK, Manfred (1985) : *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HUNYADI, Mark (2020) : *Au début était la confiance*. Lormond : Le Bord de l'Eau.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988) : *Nachgelassene Fragmente. Kritische Studienausgabe*. Vol. 12, éd. par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. München : de Gruyter.
- RICŒUR, Paul (2004) : *Sur la traduction*. Paris : Bayard.
- ROSENZWEIG, Franz (1998) : « L'Écriture et Luther ». In : *L'Écriture, le Verbe et autres essais*. Traduit par Jean-Luc Evard. Paris : P.U.F.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (2002) : „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“. In: *Akademievorträge*. Éd. par Martin Rössler et Lars Emersleben. Berlin.
- id. (2012) : *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*. Édité par Wolfgang Irmund und Hermann Patsch. Berlin : de Gruyter.
- STEINER, George (1975/1998) : *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*. Traduit par Lucienne Lotringer et Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris : Albin Michel.



Reviews | Rezensionen

Iulia COSMA
University of Padua & West University of Timisoara

Review of: BOASE-BEIER, Jean / FISHER, Lina / FURUKAWA, Hiroko [eds.] (2018): *The Palgrave Handbook of Literary Translation*. London: Palgrave Macmillan. 551 p. ISBN: 978-3-319-75753-7.

From a diachronic perspective and a quantitative standpoint, literary translation was and still is the main topic of interest in translational research. Literary translation studies is involved in an ongoing development of adequate analytical tools and methodologies in order to foster further epistemological advances in the field. Literary translation studies, true to its hybrid nature, willingly crosses disciplinary boundaries and draws on other domains like linguistics, stylistics, comparative literature and literary criticism, to name but a few of the traditional ‘hunting grounds’ of literary translation scholars. Often, as the editors of this volume rightfully observe in the Preface, a significant part of research undertaken in literary translation studies “starts with a case study of a particular work, or author, of a translator, or of a specific style of the translated text, the way translators read, or the way books are marketed as translations” (p. v). However, “the actual methodologies of case study are rarely discussed. Furthermore, the use of case studies has often been implicit rather than explicit” (ibid.). The three editors’ aim is accordingly to strengthen the legitimacy of this practice, first by providing the necessary theoretical grounding, and second by ex-

ploring the numerous applications of concepts deriving from the social sciences to translational research. Boase-Beier, Fisher and Furukawa achieve their objective by building up a compelling argumentative apparatus articulated much like an e-network, as if to encompass all of the chapters into one 'hyper' case study. The editors' supply a Preface, Introduction and Conclusion, which, gathered together, can be read as a separate text and which are jointly of great importance for expounding the theoretical foundation of translational case study methodology, particularly in view of the authors' intention to illustrate how their approach fits into the case study research paradigm.

The book contains twenty-five essays divided into three well-balanced sections: literary translation and style, the author-translator-reader relationship, and literary translation and identity. Every contribution is deserving of more than a mention, but the generic conventions of a book review are such that the present review is organized in terms of a synthetic presentation which does not follow the editors' own sections, but is rather assembled around the three primary forms of literature. Poetry translation is examined in relation to cultural and literary history, and moreover with a particular attention to social issues. In "Translating the Poetry of Nelly Sachs", Jean Boase-Beier shows the relevance of context in the understanding of ambiguous poetic texts and the exegetic value of translational criticism when different translated versions of the same poem are discussed from a comparative perspective as interpretative variants. Contrastive analysis in this case is by no means a sterile exercise. In "The Poetry of Gerrit Achterberg: A Translation Problem?", Antoinette Fawcett raises some important questions concerning the invisibility of canonical authors from peripheral literatures outside their literary system, namely authors who, in their country of origin, were deemed particularly difficult to translate, if not untranslatable. Her conclusion is that translation difficulties are not the primary cause of the absence of Achterberg's poetry from the Anglophone market. She also emphasises the major role certain difficulties, especially metrical ones, play in spurring translatory creativity. In this regard, "Transcreating Memes: Translating Chinese

Concrete Poetry”, by Tong King Lee and Steven Wing-Kit Chan, also constitute a testament to translatory creativity. As the authors point out, the problem of ‘untranslatability’ is related to a certain image of translation as an exact replica of a source-text. But if we go beyond this unrealistic definition, even concrete poetry can be transferred in a different language with admirable results. In “Questioning Authority and Authenticity: The Creative Translations of Josephine Balmer”, Susan Bassnett contests the ancillary role of translators and translations in regards to the author and the source-text especially when dealing with writers of ancient literature. The question of authenticity must be put in different terms, she argues, when it comes to literary productions that “have been endlessly mediated through the work of many hands” and “have been reconfigured through generations of different aesthetic and ideological criteria” (p. 349). The issue of the authorship of ancient epic is also raised by Kathryn Batchelor in “*Sunjata* in English: Paratexts, Authorship, and the Postcolonial Exotic”, but from a different angle. Her considerations refer to West African Mande oral epic, but they could be extended to other forms of contemporary oral epic or lyric. Assuredly, the more or less tacit appropriation of source-text authorship by the translator is an ethical question that needs to be addressed with all seriousness. In “‘Out of the Marvelous as I Have Known It’: Translating Heaney’s Poetry”, Marco Sonzogni focuses on the author-translator affinity in relation to “places of writing” and its transmutation into “places of translating” (p. 384). Lina Fisher, in “Post-1945 Austrian Literature in Translation: Ingeborg Bachmann in English”, highlights the influence exerted by target and source literary criticism on the reception of a translated author. Along similar lines, but from a sociological stance, Francis R. Jones and Richard Mansell discuss the important role played by translators in the promotion of minor literatures and cultures in “Biography as Network-Building: James S. Holmes and Dutch-English Poetry Translation” and “Translators of Catalan as Activists During the Franco Dictatorship” respectively.

Theatrical translation is predominant in the second section. Besides the topic of retranslation, what emerges from the discus-

sion is the less visible character of this particular type of translation, since it has to do with stage production and what goes on in this regard often remains in-house or takes place behind closed doors. In “Performing the Literal: Translating Chekov’s *Seagull* for the stage”, Geraldine Brodie mentions the difficulty of accessing this type of data. She highlights the importance of literal translation in the preparation of a non-literal version for a new theatrical performance and observes that the word-for-word version does not always receive the rightful recognition from those who use it as a primary source. In a similar manner, albeit from a different standpoint, Manuela Perteghella, in “‘The Isle is Full of Noises’: Italian Voices in Strehler’s *La Tempesta*”, examines the case of a fruitful collaboration between an academic translator and the visionary Italian director. Perteghella’s definition of theatre translation as “a decision-making process of negotiation among different subjectivities” (p. 270) is supported by the analysis of paratext, epistolary exchanges and marginalia. Janet Garton’s paper, “Ibsen for the Twenty-First Century”, completes the picture by discussing scholarly editions of translated drama that are intended to be read, and not performed. Garton illustrates the relevance of that scholarly approach not only in the selection of translators for the Penguin Edition of Ibsen’s works, but also in the translation process itself, which she describes as a creativity intensifier.

The remaining contributions (with three exceptions, which will be mentioned in the final part of the review) are dedicated to translated prose. In “Genre in Translation: Reframing *Patagonia Express*”, Susanne Klinger underlines the importance of readers’ expectations in respect of genre. A translation could have the undesired effect of frustrating the reader not because of its poor quality, but because of an editorial operation involving genre shifting which elicits contrasts with source text’s stylistic traits. A different aspect of the same phenomenon is studied by Marion Winters. In “The Case of Natascha Wodin’s Autobiographical Novels: A Corpus-Stylistics Approach”, she analyses the alterations effected by the English translations of Wodin’s first two autobiographical novels written in German. The reduction of sentence length and the short-

ening of lexical and syntactic repetitions—these being the stylistic hallmarks of Wodin’s approach to her autobiographical storytelling—put target-readers in the position where it becomes impossible to notice how “The macro-level effect of these stylistic features is a very intense personal narrative” (p. 163). In “Angst and Repetition in Danish Literature and Its Translation: From Kierkegaard to Kristensen and Høeg”, Kirsten Malmkjaer raises the problem of cross-textual and cross-authorial thematicity in the source-culture and its ‘invisibility’ in translation. In the opinion of the present reviewer, this is a subject of great importance, not only for translation studies but also for comparative literature. Matthew Chozick, in “Cheating on Murasaki Shikibu: (In)fidelity, Politics, and the Quest for an Authoritative Post-War *Genji* Translation”, follows the editorial and translatory adventures of the eleventh-century Japanese masterpiece, *The Tale of Genji*, for which we have no definitive source text. Chozick’s examination leads him to denounce the manipulation of authorship effected by translators and/or editors in order to gain literary prestige and enable market domination. Hilal Erkazanci Durmuş, in “Hysteresis of Translational Habitus: A Case Study of Aziz Üstel’s Turkish Translation of *A Clockwork Orange*”, applies the Bourdieuvan concepts of habitus, field, doxa and hysteresis in order to get a better understanding of Üstel’s translatory choices. Durmuş shows how the translator reframes the source-text narratives in accordance with his personal experimentation and opinion of the Turkish political and literary fields. In “Translating Voices in Crime Fiction: The Case of the French Translation of Brookmyre’s *Quite Ugly One Morning*”, Charlotte Bosseaux illustrates how the question of genre, especially when it comes to a specific kind of literature, like Tartan Noire (i. e. Scottish crime fiction), is correlated to that of local specificity—at issue here, in particular, is the use of dialects or swearing. This is how the characters acquire their specific voices but, faced with the difficulties of rendering dialects or idiomatic uses of language like swearing, these voices are often silenced in the target language version. Thus, crime fiction becomes a great challenge for the translator, but this doesn’t mean that he/she is left without options. One, as Bosseaux rightfully sug-

gests, is that of a collaboration with the author (p. 142) which would help the translator in producing the most pertinent solutions to the difficulties of rendering the latter's stylistic traits in a different language and culture. In "Stylistic Choices in the Japanese Translations of *Crime and Punishment*", Hiroko Cockerill also tackles the issue of translatory domestication. After undertaking a quantitative analysis, she arrives at the conclusion that, in Japanese translation, "the reduction of the third-person pronouns is the most effective way of removing 'foreignness' from the translated text" (p. 79). Hiroko Furukawa, in "A De-feminized Woman in Conan Doyle's *The Yellow Face*", addresses the issue of the constraints imposed upon literary traditions and especially the censoring involvement of editors and clients in the final stages of the publication of a translation. Her paper refers to 'women's language' (p. 107), namely an "over-feminizing convention [that] has long been a norm in Japanese literature" (p. 121), a norm which had and still has an ideological function standing in contrast to modern society and women's empowerment but which is still prevalent. In "Translation, World Literature, Postcolonial Identity", Paul F. Bandia investigates "the encounters between cultures of orality and cultures of writing" (p. 499) and the complex process of textualization as a means of creating and claiming an ethnic identity. As Bandia points out, post-colonial writing could be interpreted as a form of translation that blends oral tradition and modernity (p. 503). The paper rises other important questions like the translation of minority cultures in global languages, linguistic innovation and hybridity, and the matter of translation's ethical framework. Along the same lines, Penelope Johnson, in "Border Writing in Translation: The Spanish Translations of *Woman Hollering Creek* by the Chicana Writer Sandra Cisneros", discusses identity issues, multiculturalism and plurilingualism.

Last, but not least, there are two essays concerning Bible translation and one that considers the preface of a philosophical text. In "The Restored *New Testament* of Willis Barnstone", Philip Wilson addresses the question of whether religious texts should be interpreted and therefore translated as if they constituted a literary genre. Any answer to this question will inevitably raise strong ideo-

logical reactions. However, Wilson's paper addresses the matter from a 'scientific', which is to say balanced perspective. The subject of Dror Abend-David's paper, "Divorce Already?! Should Israelis Read the *Tanakh* (Bible) in Translation?", raises an even more provocative issue since it examines the necessity of intralingual translations for ancient sacred texts. Michelle Bolduc, in "Absence and Presence: Translators and Prefaces", investigates the reasons for the absence of Perlman's preface from the English version of his seminal book *L'Empire rhétorique*. Bolduc suggests that this omission is due to the "personal nature" of the preface and its being "inflected by literature" since it responded "directly to the work on rhetoric being done in French literary and critical circles of the time" (p. 351f.).

What sets this volume apart is the value of the research resident within its pages but also, and perhaps more especially, the particular attention shown by the editors to the theoretical argumentation, and this in terms of the homogenization of each contributor's essay in such a way that the net result is what one might describe as a kaleidoscopic purview—literary translation presented in its variously coloured facets, in the shifting combination of its different hues, a focusing and re-focusing of the variegated light that translations always shine on the original texts they render.



Rezension zu: HORVÁTH, Géza / SÁRA, Balázs [Hrsg.] (2018): „Im Übersetzen leben“. *Der Professor des Convivium am Eötvös-Collegium. Gedenkschrift mit Beiträgen der internationalen Gedenktagung zum 100. Geburtstag von Fritz Paepcke am 5.–8. Juni 2016 und Zeitdokumenten.* Budapest: Pátria Nyomda. 301 S. ISBN: 978-615-5371-88-2.

„Im Übersetzen leben“(!) – Das von Fritz Paepcke 1986 der Zusammenstellung seiner eigenen translato-logischen und translationshermeneutischen Studien vorangestellte Motto kann als intime Einladung oder als ein mahnender Imperativ gelesen werden, die beide dem Vertreter der Übersetzerprofession gelten. Es bringt die unzertrennliche Beziehung zwischen der Translation und der Existenz des Translators auf den Punkt: Der gute Übersetzer lebt in dem, was er tut, und zeigt dies durch sein Tun. Nicht zufällig ist die ungewöhnliche, deswegen auffällige und zum Denken animierende Kollokation auch als erstes Titelsegment des vorliegenden Gedenkbandes auserkoren. Er versammelt die Akten einer 2016 zum Anlass des 100. Geburtstages von Fritz Paepcke (*6. Juni 1916, †18. Februar 1990) in Budapest veranstalteten Tagung in sich. Die Wendung soll hierdurch nun eindeutig auf das Leben und Wirken des Hermeneutikers, Übersetzers und Übersetzungswissenschaftlers bezogen werden, dessen Biographie und Schrifftum maßgeblich von Mehrsprachigkeit und Sprachtransfer bestimmt werden. „Die Fragen interkultureller Verständigung“, so beobachtet Karl Vajda (S. 49), „und die daraus erwachsenden teils translato-logischen, teils landeskundlichen und sprachdidaktischen Herausforderungen haben Paepcke zeitlebens in Atem gehalten“. Auch der ehemalige rheinland-pfälzische Ministerpräsident und Bundesratsvorsitzender Bernhard Vogel gedenkt seines Freundes mit den Worten: „Er lebte im Übersetzen. Das Übersetzen wurde zum großen geistigen Abenteuer seines Lebens“ (S. 37). In seiner Würdigung kommt er

sodann zu dem lapidaren Schluss, Paepcke sei ein „Fanatiker der Übersetzungen“ gewesen. Was dieses ‚Leben im Übersetzen‘ ausmacht bzw. wie dieser ‚Fanatismus‘ verstanden werden kann, ist Gegenstand des von Paepcke-Schüler Géza Horváth sowie von Balázs Sára herausgegebenen Bands, der die Biographie des im letzten Lustrum seines Lebens am Eötvös-József-Collegium in Budapest tätigen Heidelberger Übersetzers und Übersetzungsforschers auf vielfache Weise und durchleuchtet. Mit dem Sammelwerk werden dem Leser – erstmals in dieser Breite – Dokumente von und über Fritz Paepcke, einiges an Bildmaterial, ein Interview aus den „späten 1980er Jahren“ (S. 217–232), ein Curriculum Vitae, eine Bibliographie mit Literatur über sowie ein ausführliches Schriftenverzeichnis von Paepcke vorgelegt.

Nach einem Vorwort der Herausgeber (S. 10f.) und einigen offiziellen und dennoch deutlich persönlich gefärbten Grußworten (S. 12–31) finden sich in einer ersten großen Sektion des Sammelbandes die „Beiträge“ (S. 33–137) von Kollegen, Freunden und Schülern Paepckes. In ihnen wird zwar größtenteils die persönliche Beziehung zum Übersetzungshermeneutiker beschrieben, dies geschieht aber meistens unter expliziter Nennung und Fortführung des hermeneutischen Gedankenguts, das Paepcke in der Alltagspraxis leitete. Auf diese Weise bleiben die Aufsätze nicht dem Bereich des Biographischen und Anekdotischen verhaftet, sondern binden vielmehr das Handeln Paepckes sowohl im akademischen als auch im privaten Bereich an dessen kohärente und ethisch anspruchsvolle Überzeugungen zurück. Konkret hervorgehoben werden verschiedene Schwerpunkte seiner Tätigkeit: Hauptsächlich in Heidelberg tätig, ist Paepcke wesentlich an der Mitbegründung der Translatologie als einer universitären Disziplin in Deutschland beteiligt und hat bereits sehr früh die gegenseitige Bedingtheit von Translation, Fachkommunikation und Fachwissen¹ (in seinem Fall Jura, vgl. Stolze, S. 41, 45; Speier, S. 109; Paepcke, S. 241) beobachtet. Neben einer sprachwissenschaftlichen Fundie-

1 Die Notwendigkeit eines Sachfaches (Jura, Wirtschaft, Technik, Medizin) in der Translatorenausbildung legt Paepcke auch in dem Interview (vgl. 217–232, insbes. S. 227) dar.

rung der Übersetzungsforschung (vgl. Stolze, S. 41), die sich z. B. in Form von umfangreichen Wortfeldstudien manifestiert (vgl. ebd.), strebt er die Öffnung des Faches für übergreifende anthropo-philosophische Reflexionen an. Konkret geht es ihm um die Rückbindung des Übersetzens an die Verstehens- und Transferleistung eines Subjekts (vgl. ebd.: 42), das im Übersetzen nachbildend kreativ wird (vgl. ebd.: 43). Er plädiert für einen holistischen Blick auf das Tun des Übersetzers. Verstehen und Reformulieren sind Tätigkeiten, die subjektgebunden und damit immer historisch sind. Sie sind untrennbar mit den kognitiven, aber auch leiblichen Dispositionen des Translators verbunden. „Im Übersetzen leben“ ist nun einmal auch in ganz zentraler Weise ‚im Übersetzen *leben*‘.

Die Paepcke-Schülerin Radegundis Stolze (vgl. S. 43) erinnert an die von Paepcke geprägte Metapher des Übersetzens als Speerwurf (1986: 86f.). Das „Treffen“ des Speers beschreibt zwar ein punktuell Ereignis, das aber der Planung und Vorbereitung sowie eines Vollzugs bedarf; als zeitweise anhaltender Zustand trägt er dennoch die Spuren des gesamten Prozesses (des Abwerfens und Geworfenseins) in sich. Nicht nur eine Formulierung kann derweil *zutreffend* sein, nicht nur ein Text kann als *treffend* beschrieben werden. Getroffen wird in einem anderen Sinne auch der Übersetzer, der in Auseinandersetzung mit dem ausgangssprachlichen Text und seinen eigenen Zieltextentwürfen, stets einer Intuition folgend, eine plötzliche Eingebung erfährt und zu einer kreativen Lösung für eine herausfordernde Textstelle gelangt. Obwohl im Nachhinein dieses Moment logisch auf bestimmte Vorkenntnisse und die aktive Suche nach einer translatorischen Lösung zurückgeführt werden kann, bleibt das Getroffensein des Übersetzers in seiner Momenthaftigkeit eines der ungelösten Geheimnisse translatorischen Tuns – und diesem geht Paepcke zeit seines Lebens auch in bestehenden, manchmal gar kanonischen Übersetzungen nach. Paepcke ist also nicht etwa ‚ein Fanatiker *des Übersetzens*‘, sondern – wie Vogel (S. 37) schreibt – ‚der Übersetzungen‘, im Plural, d. h. auch die Leistungen anderer Translatoren würdigend.

Horváth (vgl. S. 59–75) gibt in seinem Beitrag wertvolle Einblicke in die Übersetzungsarbeit Paepckes, die mitunter vom lan-

gen und existenziellen Suchen nach dem treffenden Wort, der richtigen Formulierung geprägt ist. Dieses Ringen um eine für den Moment zutreffende Übersetzungsfassung lässt sich an dem von Horváth (S. 67–75) in den Band eingebrachten Bildmaterial ablesen, das handschriftliche Notizen bzw. handschriftlich überarbeitete Typoskripte zur Paepcke'schen Übersetzung von János Pilinszkys „Harbach 1944“ und „Ravensbrücker Passion“ umfasst und „eine kleine Kostprobe der einzelnen Stadien des Übersetzens“ (ebd.: 66) darstellen möchte. Solche ‚unfertigen‘ Zeugnisse aus der Werkstatt des Übersetzers sind zentral für die Rekonstruktion dessen, was heute die translatorische Kreativität genannt wird. Damit rücken bei und im Umgang mit Paepcke Größen in den Vordergrund, denen erst aktuell systematisch nachgegangen wird, nämlich in den sog. Translator Studies und der (kognitiven) Translationsprozessforschung.

Gleichzeitig strebt Paepcke, wie im Band mehrfach zur Sprache kommt, stets danach, die philosophischen und vor allem hermeneutischen² Erkenntnisse didaktisch fruchtbar zu machen (ebd.: 45), z. B. in der Literaturdidaktik (vgl. Márkus, S. 99–108), aber auch in den privaten Gesprächen und Korrespondenzen mit seinen Schülern und Kollegen. Seine Passion zur Literatur, zu deren Verständnis und (interkultureller) Weitergabe färbt denn auch gelegentlich auf Schüler ab, die später selbst literarische Ambitionen hegen und ihrem Lehrer im Sammelband einen poetischen und translationsästhetischen Tribut zollen (vgl. Zoltán Zsávolya, S. 94–97, ung.-dt., selbst übersetzt; Hans Michael Speier, S. 110–121, dt.-ung., übers. von Sándor Tatár und Géza Horváth). Ein sehr erhellender Text von Kovács (S. 123–125, ung.; S. 126–129 dt., übers. vom germanischen Seminar des Eötvös-József-Collegium, 2016) schildert darüber hinaus Paepckes Funktion als Berichterstatter im zweiten Weltkrieg sowie seine Entscheidung zur Zurückhaltung der ihm zu Ohren gekommenen Informationen über die Alliierten-

2 Vajda (49–57) nennt zwei Impulse, die für die hermeneutische Theorie Paepckes wegweisend gewesen sind: zum einen die philosophische und (alt-)philologische Hermeneutik mit den Vertretern Schleiermacher, Dilthey, Heidegger und Gadamer und zum anderen die theologische Deutungslehre von Romano Guardini.

landung in der Normandie und gibt damit allgemein ein Zeugnis darüber, wie Übersetzer und Dolmetscher manchmal doch ganz offensichtlich weltpolitische Geschehnisse bedingen können.

Die Sektion „Dokumente“ (S. 177–216) stellt einen umfangreichen Apparat dar, der nicht nur (auto-)biographische Zeugnisse bereithält (vgl. z. B. Fritz Paepckes Bericht über seine Gastprofessur am EC an Collegiumsdirektor István Szijártó vom 10. Juli 1986, S. 184ff.), sondern auch Einblicke in wissenschaftspolitische, institutionelle und infrastrukturelle Bedingungen und Abläufe von Paepckes Ungarnaufenthalt und speziell seinen Tätigkeiten (im umfassenden Sinne) am Collegium gewährt (vgl. hierzu Horváth, S. 59ff.). Nicht selten liefern Aussagen Paepckes, auszugsweise als Faksimile seiner charakteristischen Typoskripte abgedruckt, Anhaltspunkte für die praktische Anwendung hermeneutischer Prinzipien im Kollegiaten- und Dozentenalltag. Hierzu ist Paepcke vor allem deswegen fähig, weil er sich gerade in seinen ungarischen Semestern durch vollständige „Immersion“ (frz. „immersion totale“, vgl. S. 181, 189) in die zunächst fremde Kultur und in die Alltagsbedingungen der Kollegiaten einlebt, eine Situation herbeiführend, die dem Motto „im Übersetzen leben“ wieder in kompromissloser Weise das Wort redet. Die von den Herausgebern des Sammelbands vorgenommene Auswahl an Dokumenten vermag es also, den gerade im Hinblick auf philosophische Theoreme oft als unüberwindbar charakterisierten Hiatus zwischen Theorie und Praxis zu überbrücken.³ Der Leser findet in diesen Zeugnissen praktische Antworten auf die Fragen: Was bedeutet Interpretieren im alltäglichen Umgang mit dem Mitmenschen? Was macht Sprache und Verstehen ‚leibhaftig‘? Wie ist die Beziehung zwischen Identität und Alterität, Eigenem und Fremdem zu begreifen?

Auch das von Géza Horváth mit Paepcke geführte Interview ist eine erhellende Quelle für die institutionsgeschichtliche Rekon-

3 Paepcke war, wie er im Interview (S. 217–233) noch einmal darlegt, selbst der Meinung, dass „sich über das Übersetzen und Dolmetschen [...] nur diejenigen wissenschaftlich ausweisen oder internationale Vorträge halten [sollten], die in Übersetzen und Dolmetschen selber persönliche und permanente Erfahrungen gesammelt haben“ (S. 232).

struktion der Anfänge der Translatologie in Deutschland (und anderswo). In ihm äußert Paepcke seine persönlichen Einschätzungen zum Übersetzer- sowie Dolmetscherberuf und, darauf aufbauend, zur Etablierung und zu den Zielen der entsprechenden akademischen Lehre und Forschung. Die laut Paepcke (vgl. S. 228) auf die Hegemonialstellung der Kommunikation über (Bewegt-)Bilder geschuldete Verflachung bzw. Verminderung muttersprachlicher Kompetenz veranlasst den Übersetzungsforscher dazu, vom Deutschen als der ersten Fremdsprache zu sprechen, die noch vor den veritablen Fremdsprachen, aus denen (und manchmal in die) zukünftig übersetzt und gedolmetscht werden wird, im Studium noch einmal in ihrer Breite und Tiefe erlernt werden sollte (vgl. S. 219).

Gerade die Praxis und Lehre des Dolmetschens, die in translatologischen Abhandlungen oft zugunsten des Übersetzens ausgeklammert wird, erfährt im Interview mit Paepcke eine explizite Beschreibung – auch im Hinblick auf translationshermeneutische, psychologische und kognitionstheoretische Fragestellungen sowie auf die Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse auf die Didaktik; diese beinhaltet sogar eine Beschreibung der Kleiderordnung eines professionellen Dolmetschers (vgl. S. 231). Die hermeneutisch orientierte Dolmetschforschung vermag auf dem kleinen Raum dieses Interviews einige Punkte finden, an die heute noch angeknüpft werden kann. Ein Beispiel hierfür ist etwa die dort angedeutete Performativität des Tuns eines in dieser Hinsicht mit einem Schauspieler verglichenen Dolmetschers (S. 230f.).

Insgesamt liegt hier also ein Band vor, der zwar nicht dem Anspruch folgt, in systematischer Weise den kohärenten translationstheoretischen (und -praktischen) Gedankenlinien Fritz Paepckes gerecht zu werden (vgl. hierzu eher Stolze 2003, Cercel 2013 und Gil 2021), der aber, dem Charakter einer Gedenkschrift durchaus angemessen, dem interessierten Leser ein sehr reiches Material zum Verständnis der Person und des Wirkens des Übersetzers und Übersetzungsforschers liefert. Insofern sind die in der Anthologie versammelten Beiträge unterschiedlichster Art keineswegs „Marginalia“ (so Hárs, S. 86), sondern vielmehr facettenreiche Zeugnisse

über die – womöglich ‚fanatisch‘ – gelebte Praxis einer, redundant ausgedrückt, genauso text- wie subjektbezogenen Hermeneutik.

Quellenverzeichnis

- CERCEL, Larisa (2013): *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*. St. Ingbert: Röhrig Univ.-Verlag.
- GIL, Alberto (2021): „Der *Evidentia*-Begriff in seinen rhetorisch-translatologischen Dimensionen. Ein Denkanstoß von Fritz Paepcke“. In: STANLEY, John / O’KEEFE, Brian / STOLZE, Radegundis / CERCEL, Larisa [Hrsg.]: *Cognition and Comprehension in Translational Hermeneutics*. Bukarest: Zeta Books. S. 429–452.
- PAEPCKE, Fritz (1986): *Im Übersetzen leben. Übersetzen und Textvergleich*. Hrsg. von Klaus Berger und Hans-Michael Speier. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- STOLZE, Radegundis (2003): *Hermeneutik und Translation*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.



Alice LEAL
University of Vienna

Review of: OLIVEIRA, Paulo / ALOIS, Pichler / ARLEY, Moreno [eds.] (2019): *Wittgenstein in/on Translation*. Campinas: Coleção CLE. 342 p. ISBN: 978-85-86497-42-1.

Wittgenstein in/on translation is a collection of papers based on talks given at the workshop of the same name that took place at the Department of Philosophy of the University of Bergen (Norway) in 2017. It opens with an emotive foreword by Antonia Soulez *in memoriam* of Arley Ramos Moreno, emeritus professor of philosophy at the Universidade de Campinas (Brazil) and one of the editors of the volume, and who passed away in August 2018 as the book was being prepared. In the introduction, the other two editors, Paulo Oliveira and Alois Pichler, explain that the purpose of the workshop was to “discuss existing and new approaches to the theory

and practice of translating Wittgenstein and [of] philosophy” (p. 17). Why Wittgenstein? Because he “is one of the most profound thinkers about language” (p. 17) who also devoted himself to translation—both in theory and in practice, though especially the latter. In the title, *on translation* refers to the Austrian philosopher’s translations and revisions of translations of his own works, whereas *in translation* has to do with the transposition of his works into other languages and moreover into other research areas in which translation plays a pivotal role (such as “Education” and “Aesthetics”, see p. 18). Oliveira and Pichler add that Wittgenstein’s *philosophies* of language—given the “significant changes from one phase to the other(s)” (p. 18)—can shed light on the phenomenon of translation from a theoretical and epistemological perspective as well. They further remark that all contributors to the volume are first and foremost avid Wittgenstein readers, with some also having experience translating, reviewing and editing his work.

The first contribution, “An Epistemology of Usage [*Gebrauch*] of Language”, is by Moreno, “one of the most distinguished readers of Wittgenstein in Brazil” (p. 20). Moreno carefully and thoroughly traces some of Wittgenstein’s core concepts (such as ‘forms of life’ and ‘language games’) and embeds them in an “epistemology of usage of post-therapeutic character” (p. 33), referring to Wittgenstein’s proposition in his *Philosophical Investigations* (PI) that philosophical methods are “therapies” (PI 133d). Unlike Wittgenstein, who engages with actual language usage and well-established linguistic signs, Moreno’s epistemology of usage focusses on the *construction* of linguistic signs at a level that Wittgenstein largely disregarded. Yet this level is of utmost importance to translators, as it illuminates the possibility of equivalence between languages—though Moreno does not go into that in his short chapter. In the next chapter, “‘You Should Like to Say...’: Wittgenstein and Translating Temptations”, Marco Brusotti addresses precisely this question: if one can compare the two forms of life involved in translation, is this enough to justify a given translation in terms of “correctness” (p. 51)? Although Wittgenstein never proposed a translation theory *per se*, he emphasised the importance of ‘depth gram-

mar' over 'surface grammar' in translation, warning that the latter might be misleading, at least on Brusotti's account. When it comes to translating, say, a play on words, what matters are "more general analogies between the role the two plays on words could have: could they be used in similar speech situations? How profoundly would the two language games differ?" (p. 56) Based on the intriguing notion of "composite portraiture", namely "superimpos[ed] negative images" (p. 66), Brusotti ponders whether Wittgenstein's stance on 'depth grammar' was more relativistic or universalistic, concluding that his well-known reference to our "[s]hared human way of acting" (*PI*, p. 206) amounts to nothing more than imprecise 'overlaps'—a conclusion that is at odds with, for instance, Katalin Neumer's thesis that "'depth-grammar' is universal" in Wittgenstein (p. 73).

The third and by far the longest paper in the book, "How to Wrestle with the Translation of Wittgenstein's Writings", by Dinda L. Gorlée, takes the reader through a somewhat tortuous, albeit thought-provoking journey through translations of Wittgenstein's works into several languages—though only English translations are thoroughly discussed. Her contribution is one of the few chapters that promises a more explicit link with translation studies. Yet her uncritical reliance on long outdated literature (such as Eugene Nida's works from the 1960s), along with the disconcerting association between the word 'deconstruction' and expressions such as "the will of author Wittgenstein" (p. 82), "closer to Wittgenstein's meaning" (p. 98), "the translator needs to [...] discover the [...] meaning..." (p. 105), "obvious equivalences" (p. 113), among many others, might perplex a lot of translation scholars. She takes Wittgenstein's original words and even punctuation marks and compares them with their respective translations into English: these are often taken out of context and then deemed "good" or "bad" (to be fair, these are terms she places within scare quotes). Wittgenstein translators are lambasted for reflecting their own "taste and value" in their translations instead of "the intellectual and spiritual senses of Wittgenstein's source text" (p. 82). At the end of the paper, one gets the feeling that Wittgenstein translators misun-

derstood him profoundly, including those who worked directly with him and whose translations he himself revised, and only Gorlée's interpretations are legitimate—an old and worn-out pet peeve in translation studies (cf. e. g. Venuti 2016).

In “Can we Translate the Character of a Text?”, João José R. L. de Almeida critiques recent works by the “Wittgensteinian translation theorists” (p. 126) Dinda Gorlée, Helena Martins, Paulo Oliveira and Philip Wilson. From the latter he takes the notion of “physiognomy”, namely “language as it is found in a source text, not as an ideal language” (p. 130) to look into his own Portuguese translations of Wittgenstein. His contention that the same text may have more than one physiognomy, his acknowledgement of the readers' decisive role in providing the “key to a text” (p. 145), along with his suggestion that translators make ethical, informed choices based on their own interests, bring his work closer to contemporary translation studies. In chapter 6, “Wittgenstein Nachlass Ts-226: A Case of Wittgensteinian (Self-)Translation”, Alois Pichler zooms in on that excerpt from the Austrian philosopher's *Nachlass* [some 20,000 unpublished pages], and which was translated into English by one of his trustees, Rush Rhees, a translation painstakingly annotated and commented on by Wittgenstein. Crucially for translators and translation scholars alike, Pichler suspects that Wittgenstein's revisions to Rhees' translations were just as much about improving the translation as they were about developing his own writings further *in light of translation*. Pichler calls for more research into “Wittgenstein's changes to Rhees' translation” (p. 160)—a promising research topic both for translation and philosophy specialists.

Nuno Venturinha breathes new life into an old translation dichotomy, word-for-word versus sense-for-sense, in “Wittgenstein on Translation: Sense-for-sense and Epistemological Issues”—a question that arose in a letter by Wittgenstein to C. K. Ogden, from April 1922, concerning the impending publication of the English version of the *Tractatus*. By scrutinising translation examples along with comments and revisions by Wittgenstein, as well as the Austrian philosopher's explicit opinions on the matter, Venturinha demonstrates that Wittgenstein favoured a sense-for-sense strategy.

The second part of the paper, though somewhat disconnected from the first, proposes a list of five epistemological aspects about translation that can be inferred from Wittgenstein's earlier and later works. In "Philosophy of Language and Translation", Paulo Oliveira approaches some urgent issues in translation studies, the most pressing of which is probably the need for translation theories to be firmly grounded in a theory of language. In a fascinating overview of key developments in translation studies, Oliveira builds bridges with philosophy of language, revealing just how mutually relevant the two disciplines are. By trying to reconcile some of the conflicting views expressed in the book as a whole, Oliveira arrives at the conclusion that those of us working in the intersection between translation and philosophy have our work cut out for us. His appraisal of deconstruction as a "kind of relativism" (p. 203) that "has problems in offering concrete solutions for practical [translation] questions" (p. 214) may well seem hasty, considering that two of its most pivotal points are precisely to go beyond the universalism versus relativism dichotomy and to propose a notion of language that can, in my view, undergird a translation theory free from a practice-oriented agenda (cf. Leal 2014, 2019). Still, the translation scholar will probably find Oliveira's paper the most gripping in the book.

The impact of Wittgenstein's background as a primary school teacher on his later philosophy of language takes centre stage in Cristiane M. C. Gottschalk's "A Broader Sense of the Concept of Translation Inspired by Wittgenstein—from the Classroom to Cultural Issues". The compilation of a dictionary for his pupils (*Wörterbuch für Volksschulen*) is of particular interest to Gottschalk, since in it we witness Wittgenstein's concern for ordinary language and for actual language use. Although admittedly the chapter deals chiefly with translation *sensu lato* (mostly intralingual and intersemiotic), Gottschalk sheds light on the crucial question, namely "how far culture and habits from different communities are limits for understanding a foreign language?" (p. 259) by delving into Wittgenstein's later philosophy and acknowledging the ubiquity of translation—even 'within' the 'same' language.

The three last papers were not presented at the workshop in Bergen. Natascha Gruver's "Lesemaschinen – Reading-Machines" is based on the performance piece of the same name by the oboist Molly McDolan in which "an artistic interpretation and translation of Wittgenstein's thoughts on reading and understanding [...] in the §§156 to 169 of the *Philosophical Investigations*" (p. 265–266) are offered. The piece derives its name from Wittgenstein's thought experiment of the reading machine, which in turn illuminates the role that "reading, understanding [and] internal mental states" (p. 270) play in his later philosophy. Rafael Lopes Azize's chapter, entitled "Speaking and Translating: Aesthetics, Aspect-seeing, Interpretation", is probably the most abstruse for those readers not well-versed in Wittgenstein—and the loose ties between the sections of his paper exacerbate this feeling. His key argument is that Wittgenstein does not so much dismiss "the idea that there are attributes inviting aesthetic appreciation of objects" as rejects "the philosophical reduction of aesthetic experience to the perception of objective aesthetic qualities" (p. 282). Starting from the *Bemerkungen über Frazer's 'Golden Bough'*, Azize proposes a thought experiment centred on a basic proposition à la Wittgenstein, which leads him to inquire into the aspects behind the "recognition of aesthetic value" (p. 296). Azize closes his paper with a discussion of these issues in the context of translation, establishing an interesting dialogue with some of the previous chapters of the book. Finally, Miguel Angel Quesada Pacheco's "Wittgenstein in Bribri Language" provides a fascinating snapshot of a translation of parts of the *PI* into Bribri, a Chibcha language spoken by some 18,000 people chiefly in Costa Rica and Panama, by Ali García Segura. In addition to an overview of the most relevant aspects of Bribri as regards translation, Pacheco also offers numerous comparative examples between Wittgenstein's German original, the Spanish translation (the source text of the Bribri translation), the Bribri translation, along with English glosses. Pacheco's overreliance on a 1988 work by Peter Newmark to undergird his discussions on translation does somewhat reduce the overall soundness of an otherwise stimulating paper. Nevertheless, his final acknowledgement of dogged transla-

tability even in the most adverse conditions—translation *is* a “despite everything” task, as Paul Ricœur (2006: 18) would say —ends the volume on a positive note. This is indeed good news both for translation, for obvious reasons, and for philosophy, particularly if we accept Jacques Derrida’s suggestion that the possibility of translation is tantamount to the possibility of philosophy (1985: 120).

Overall, the book is accessible to non-experts in Wittgenstein and further strengthens the link between translation and philosophy, a link which is at long last gaining greater strength. Let us hope that works such as this will continue to emerge, both in philosophy and in translation studies. Although the volume seems to adhere to an English-only policy, let it be said that the chapters do not fall prey to anglophone “epistemicide” (Bennet 2013: *passim*). However, they could profit from a thorough revision, as the recurring typos, grammatical errors, editorial glitches and typographic issues do disrupt the reading process and compromise the quality of an otherwise interesting book, for translation and philosophy scholars and students alike.

References

- BENNET, Karen (2013): “English as a Lingua Franca in Academia. Combating Epistemicide through Translator Training”. In: *The Interpreter and Translator Trainer* 7/2, pp. 169–193.
- DERRIDA, Jacques (1985): *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Trans. by Peggy Kamuf. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- LEAL, Alice (2014): *Is the Glass Half Empty or Half Full? Reflections on Translation Theory and Practice in Brazil*. Berlin: Frank & Timme.
- ead. (2019): “Equivalence.” In: RAWLING, Piers / WILSON, Philip [eds.]: *The Routledge handbook of translation and philosophy*. London / New York: Routledge, pp. 224–242.
- RICŒUR, Paul (2006): *On Translation*. Translated by Eileen Brennan. London & New York: Routledge.
- VENUTI, Lawrence (2016): “Hijacking Translation: How Comp Lit Continues to Suppress Translated Texts”. In: *boundary* 43/2, pp. 179–204.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2009): *Philosophical Investigations [PI]*. Trans. by Elizabeth Anscombe, Peter Hacker and Joachim Schulte. Chichester: Wiley-Blackwell.



Larisa CERCEL
University of Leipzig

Iulia COSMA
University of Padua &
West University of Timisoara

Review of: SASS, Maria / BAGHIU, Ștefan / POJOGA, Vlad [eds.] (2018): *The Culture of Translation in Romania / Übersetzungskultur und Literaturübersetzen in Rumänien*. Berlin: Peter Lang. 326 p. ISBN: 978-3-631-76642-2.

This volume is part of a large cultural project entitled *Writers and Translators. Transnational Literary Workshops* that includes a series of events organized around writers in translation and the way they shape cultural environments through their work in Romania. The project and the publication of the volume are organized by the Lucian Blaga University of Sibiu, one of the most dynamic centers of translation studies of the country. The title term „culture of translation”, which was introduced to translation studies by the Graz translation scholar Erich Prunč, and which has subsequently proved to be an innovative and productive concept, summarizes the intention and the main benefit of this volume. The 21 contributions, written in English and German, and which focus on literary translation, offer a well-founded insight into the research interests and current issues that animate and shape the Romanian translational (and translational) field. Various actors—translation scholars, literary critics, philologists, and translators—have their say in this work, each reflecting on the phenomenon of translation from different perspectives, ranging from quantitative studies and close analyses of literary translations (section 1 and 2) to examinations of the translator’s perspective (section 3). The wide range of topics does not allow a review of every single contribution, so we

will concentrate on the important keywords that inform the current academic discussion and which testify to the common interests of the Romanian and international community of translation scholars. At issue, in this regard, is (1) historically oriented translation research and (2) aspects of translator studies focusing especially on the phenomenon of poet-translators.

(1) The historical approach has proven fruitful when tackling delicate issues like national and world literature. This can be seen in the essay of Andrei Terian entitled “Translating the World, Building the Nation: Microtheories of Translation in Romanian Cultural Criticism (1829–1948)”. The study offers a descriptive perspective which addresses how the question of translation was discussed by the Romanian cultural elite. While during the second part of the nineteenth century and the first decade of the twentieth century the debate centred on whether translation could constitute a literature, the focus subsequently shifted towards the necessity of establishing criteria for a translative canon in order to avoid the proliferation of popular foreign literature in Romanian translation, considered of low quality from an aesthetic standpoint. A literary critic and historian himself, Terian’s approach to translation history is marked by his research interest in topics like nation building, world literature and (semi)peripheral literary cultures. By summarizing the stances on translation adopted by some of the most important Romanian intellectuals of the late nineteenth century and the first half of the twentieth century, his paper is a valuable source for scholars of translation history who are interested in mapping the circulation of ideas regarding translation in the nineteenth-century Europe. They will not be surprised that a critic and an ideologue like Titu Maiorescu (1840–1917)—one of the most influential Romanian intellectuals of the second half of the nineteenth century—discussed literary translation in terms of rendering a “nation’s spirit” (p. 22). Having studied in Paris and Vienna, he praised the German public for embracing the translation of Romanian literary works, since it has “taken the greatest interest in the literary spirit of other nations” (p. 22).

Written along similar lines, Cosmin Borza's study, "Translating Against Colonization. Romanian Populist's Plea for Peripheral Literatures (1890–1916)", constitutes an excellent example of how literary and translation history can benefit from a joint perspective—it finely illustrates the contribution translation history can make to a better understanding of literary and cultural history. Borza unveils a surprising phenomenon, namely the strong interest of Romanian populists for 'minor' literatures and their endorsement of the translation of Eastern and Northern European literature. All this seems in contrast with the populists' "nationalistic excesses, and their reluctance to embrace contemporary Western literary trends", but it was actually "ideologically and socially motivated by their desire to counterbalance the colonizing influence of the West, and French culture in particular" (p. 38). Borza arrives at this conclusion after presenting a well-documented and particularly strong case. It is to be noted, moreover, that, for a reader unfamiliar with Romanian history and culture, Borza valuably provides the necessary contextualization. This ensures not only a better understanding of the text in general, but also warrants recommending Borza's own text as an essential bibliographic source for further study, all the more so since there are very few papers in English on the history of translation into Romanian during the second half of the nineteenth century and the first decade of the twentieth.

With Ștefan Baghiu's and Vlad Pojoga's papers, historical perspective meets quantitative studies and the research is focused on the product of the translation process, namely novels translated during the communist regime (1944–1989) and poetry translated after its demise (1990–2015) and published in periodicals. Based on the data acquired from *Dicționarul cronologic al romanului tradus în România (1793–1989)* [The Chronological Dictionary of the Novels Translated in Romania], in "Strong Domination and Subtle Dispersion: A Distant Reading of Novel Translation in Communist Romania (1944–1989)", Baghiu identifies four major trends dominating the translation of novels: the domination of the Soviets which led to the first geographical dispersion (1948–1955); East-West equalization which led to the second geographical dispersion

(1955–1964); the dominance of the West in respect to interwar and contemporary Western trends (1964–1975); proportionate equality and sub-production (1975–1989) (p. 63). Besides establishing a periodization of literary translation in communist Romania, Baghiu’s study offers valuable insights for researchers in translation and comparative literature interested in Eastern European prose works or the matter of censorship in translation. As regards this particular topic, we must also take into account the complex nature of the relationship between national literature and translated literature during an authoritarian regime. In Romania’s case, the translation of certain authors and books during the communist regime had a potentially subversive value and exerted an influence on the literary works published during that time. Even more so since some writers were not allowed to publish their own works but were given a pass when it came to translation. Hence translation not only became a means of sustenance, but also a means of literary self-expression. Pojoga’s study, “A Survey of Poetry Translations in Romanian Periodicals (1990–2015)”, a quantitative analysis of the data on translated poetry extracted from five periodicals issued after the demise of the communist regime, indicates a lack of a comprehensive strategy when it comes to poetry translation published in specialized reviews. The author also discusses the difficulties he had to face during research and data acquisition, such as having to discard some valuable publications that are not entered into any online databases. In the light of these inevitable obstacles, quantitative research becomes an instrument, a means to an end, but not the goal itself.

The historical perspective also proves to be a useful tool in Anca-Simina Martin’s enquiry into Romanian renditions of Shakespeare’s stylistic peculiarities in “Foreignizing Shakespeare’s Bawdy Multilingual Puns in Communist and Post-Communist Romania”. By means of contrastive analysis, she identifies the translation strategies employed in two Romanian versions of *The Merry Wives of Windsor* and *Life of King Henry the Fifth* made by five translators (Vlăicu Birna, Adriana and George Volceanov, Ion Vinea, Horia Gârbea) during and after the communist regime. The historical over-

view casts a light on how translative activity fell prey, more or less overtly, to ideological struggle and communist propaganda. In the first Romanian edition, Shakespeare's works "were orthographically and ideologically altered to advance the newly dominant doctrine of that period and the desired changes in terms of spelling, while also linguistically appropriating them on several occasions to suit the target culture. This, rather than to offer an immersive experience by granting the Romanian reader the 'privilege of interacting with the culture of progressive countries', as announced in the 1945 translation manifesto, actually directed the target-text audience towards the Soviet linguistic model and doctrine. To this end, the blend between Shakespeare's social universe and their infusion of target-culture elements served as instruments of primary importance" (p. 181). For Martin, the constraints become opportunities (p. 178) that stimulated the translators' creativity, rather than unsurmountable challenges. Following Dirk Delabastita's seminal work, Martin arrives at the conclusion that when it comes to bawdy multilingual puns, the question of translatability should be a matter of adjustment to a specific cultural and social reality rather than an abstract notion.

(2) In recent years there has been an increasing appeal for more "raw material" concerning translators and their activity that could feed into the new sub-discipline called "Translator Studies" and where translators viewed as persons are placed centerstage so that they are perceived as individuals and as actors in the literary field. There has also been an appeal for closer scrutiny and deeper exploration of the work of translators themselves as regards their position with respect to their work. Many essays in this book contribute to the emerging body of research on these topics. George State is the author of a new translation of Paul Celan's complete poetic works into Romanian. In his essay "Circumcelan. A Critical Confession", he distances himself from existing translations such as those provided by Nina Cassian and Petre Solomon (Celan's close friends during his Bucharest years) by considering these to be "perhaps too empathetical at times—and thus, sometimes, too emphatic" (p. 264). At the same time, he distances himself from his

own earlier translations which he now considers from a more mature perspective to be “a regress” (p. 264) in many respects. The driving force behind his decades of engagement with Celan’s work was, as the author confesses, the genuine desire to understand it by means of translation itself; conversely, understanding Celan’s poetry helped him to translate it, as he shows within a translation example from the poem *Die Hochwelt*. For State, this circular movement of comprehension occurred not only in terms of ongoing re-readings of the primary texts, but also in terms of a confrontation with the extensive research on the German poet. At issue, in this respect, are two salient positions: on the one hand, the so-called Gadamerian approach, which deals with the text itself, i. e. detached from its creator; on the other, the Szondi-Bollack approach, which emphasizes historical and biographical data. State firmly adopts the second interpretative paradigm, which fights “in true Celan fashion” (p. 263) against the atemporality of poems. This perspective, which became the basis of his translations of Celan’s poetic work was “the key of its very understanding” (p. 263), satisfied his “brightnesshunger” (p. 265), and allowed him to achieve what he was striving for, namely “some sort of limpidity” (p. 265). Whether this path to understanding is the true one, whether Celan’s poetry needs to be “protected from any change of meaning”, as State (perhaps too emphatically?) claimed in an earlier magazine interview, remains an open issue, however. In any case, State’s translation offers a distinctively hermeneutic reading and rendering of Celan in the Romanian language, and—undoubtedly—marks a new and significant stage in the intense reception (e.g. via translation) of Celan’s poetic work in Romanian culture (cf. Bican 2005).

Translation as understanding is the main topic also in the article “Ezra Pound: A Few Notes after a Translation”. Radu Vancu is a poet, literary scholar, and a distinguished translator of Pound among many other poets. In respect of Pound in particular, Vancu has extensively translated Pound’s poetry and essays into Romanian. Vancu presents the theoretical substructure of Pound’s poetry as it appears *a posteriori* to him, namely the unique connection be-

tween Pound's concept of "beauty", the motto "making new" and his understanding of the "technique" that ultimately constitutes the poet's individuality and indeed his poetic identity. Vancus' reflections lead to his own definition of the good poet and to the claim that a poet's work should have three qualities: an anarchic attitude in his writing, the power to recycle the literary tradition on a staggering scale, and an obsession with the poetic image, its power and vitality. Pound consistently fulfils these requirements and this motivated Vancus' translation of the *Cantos* into Romanian: "because their sophisticated poetry, hybridizing all the major poetic qualities, could be a decisive catalyst for the Romanian poetry of the future" (p. 277). The translation performs a valuable service to the Romanian literary community, especially to the younger generation which can learn from a master such as Pound "the importance to commingling all these three qualities in their own writing" (p. 277).

Not only do translators themselves have a say in this volume, they are also the subject of vivid depiction. In a very thorough study, and in a way that it clearly recalls the intentions of the German "Germersheim Translator Research" which placed the translators' dictionary at its center, Stefan Sienerth reconstructs the „life and work history of the poet and translator Wolf von Aichelburg". The main intention of the essay is to fill in the as yet incomplete image of Aichelburg (1912–1994) as he occupied a position in the Romanian-German literary scene during those years and thus to bring to light previously hidden aspects of his life on the basis of unpublished material from the archives of the Romanian secret service, the *Securitate*. In a very eventful life marked by political persecution and numerous forced stays in labour camps and prisons until his departure from Romania in 1980, this German writer from Romania wrote thousands of pages: his own poems and prose (on which the later Nobel Prize winner Herta Müller wrote her state examination paper) as well as translations from the classics of Romanian literature (Mihai Eminescu, Vasile Voiculescu, George Bacovia, Lucian Blaga etc.) which has secured him a leading position among Romanian-German translators to this day.

Another common ground between Romanian and international translational research can be identified in the high interest currently shown in the phenomenon of the poet-translator. This topic, which has triggered a veritable boom in research over the last decade in Translation Studies, is addressed in this volume by essays that focus on George Coșbuc and Lucian Blaga, two prominent figures of Romanian classical literature who have also undertaken extensive translational work. In her essay “Rezeption, Nachgestaltung und literarische Übersetzung. Der Dichter und Literaturvermittler George Coșbuc”, Maria Sass offers a vivid portrait of that Transylvanian poet and translator, especially in terms of his German affiliations. Coșbuc (1866–1918) was an extremely prolific translator, primarily of the German literature that lay so close to his heart. Sass discusses his method of translation by means of an example from Martin Opitz’ poem *Zlatna* or *Von der Rube des Gemüthes*. Her analysis, which is guided by the principle “the examination of a translation primarily asks to what extent the secondary text differs from the original” (p. 146), concludes that Coșbuc was committed to the principle of equivalence in his translation. He also extensively translated masterpieces of world literature: works of ancient Greek and Latin, for instance, which were translated directly from their original languages, writings from English, Spanish, Chinese and Sanskrit literature, albeit, in these cases, the translations were accomplished without him having mastered the source languages (a typical characteristic of poet-translators) and instead via the intermediary of their German versions. This essay also briefly discusses his most appreciated translation, namely Dante’s *Divina Comedia*. Coșbuc originally did not know Italian, was subsequently dissatisfied with the translation that was produced indirectly via German, and then began to learn the original language, undertook trips to Italy, and also studied Dante’s work for about 20 years in detail in order to be able to translate from the original. Finally, he presented a translation of this masterpiece of world literature in Romanian, and it is now considered a classic.

The poet and philosopher Lucian Blaga (1895–1961) was one of the most prominent translators during the first decade of the

Communist regime in Romania and reflected deeply on the topics of translation and national culture. At the center of his extensive translational work is undoubtedly the translation of Goethe's *Faust*—this is the subject of Ioana Constantin's essay "Goethes *Faust* in der Übertragung Lucian Blagas. Eine Bestandsaufnahme". After a brief historical overview of previous translations, the contribution focuses on the publication of Blaga's 1955 version—"one of the most important and beautiful translations into Romanian language" (p. 161). It had an extremely strong literary impact: 25,000 copies of the translation sold out in 3 days; an eyewitness reports that when Blaga delivered a talk on his translation, he spoke to a room so crowded that chairs were torn from the floor and crushed against the walls. Against the background of Antoine Berman's theory of translation (ethical versus ethnocentric translation), Constantin presents Blaga's translational *credo*, analyses some passages of his translation according to the criteria of Werner Koller's theory of equivalence, and locates Blaga's performance in the context of his own poetry as well as in the history of the translations of this classical work into Romanian. Blaga is undoubtedly an exemplary illustration of the phenomenon of poet-translators who recreate the original text poetically and linguistically. His Romanian *Faust* version is definitely "not a philological translation, but a new creation, an expression of the poetic creativity and poetic personality of Lucian Blaga" (p. 171).

In addition to the main thematic lines we have outlined, the volume offers the interested reader further insights into more specifically Romanian aspects of translation practice and theory, such as the reception of Chinese literature (Iulia Elena Giță), of Futurism (Emanuel Modoc), of Nordic Noir Bestsellers (Ovio Olaru) and the use of sexual language (Cătălina Stanislav) in Romanian translations. There are also portraits (unfortunately not depicted in translational terms) of Radu Paraschivescu and Doina Ioanid, two of the most appreciated Romanian contemporary writers, supplied by Nora Căpățână and Doris Sava, and Sunhild Galter offers an account of Luminița Mihai Cioabă, one of the very few Roma-poetesses, and who became known and popular in Germany and Aus-

tria thanks to the German translation and lobbying of Beatrice Ungar. Finally, there are contextualizing contributions that broaden the regional perspective through the analysis of subversive prose writing in Eastern-Europe countries under Soviet censorship between 1948 and 1990 following Itamar Even-Zohar's definition of literary production in terms of a "system" (Alex Goldiș) and an effort to internationalize the perspective by discussing the unrewarding status of the literary translator (Georg Aesch) and translatorship in the age of digital globalization (Alex Ciorogar).

To summarize: this volume focuses on Romania, a country whose language and literary culture are rather unfamiliar to scholars working in Translation Studies, and it offers a content-rich engagement with the question of its specific translation culture. The contributions show how Romanian translational discourses and practices are intimately connected to currently hot research topics in the discipline (i. e. historically oriented translation research and aspects of translator studies that focus especially on the phenomenon of poet-translators) and how they simultaneously develop their own modes of translatory enquiry. Romania, that "smaller nation, one born of a hyperengagement with translation; one modelled on, developed within, and expressed through translation" (Cotter 2014: 145), represents a dynamic translational (and translological) landscape of its own yet to be fully appreciated and surveyed in Translation Studies.

References

- BICAN, Bianca (2005): *Die Rezeption Paul Celans in Rumänien*, Böhlau Verlag.
 COTTER, Sean (2014): *Literary Translation and the Idea of a Minor Romania*, University of Rochester Press.



Brian O'KEEFFE
 Barnard College, New York

Review of: SCOTT, Clive (2018): *The Work of Literary Translation*. Cambridge: Cambridge University Press. 285 p. ISBN: 978-1-108-44581-8.

“Translation,” Clive Scott writes, “is an exploration, palpation and inscription into the source text” (p. 2). Inscription: this can involve writing that scribbles and doodles, writing that isn’t shy of marking pages with handwriting—pages scored and re-scored with Scott’s pen’s nib, imprinted by different inks or by the greys of a lead pencil. When Scott translates, he is thoroughly co-present with the source-text—there, right there, on the poem’s surface. Palpation: translation feels the poem’s pulse, re-handles the poem, explores its concinnities, samples and adjusts its sound-scape. *The Work of Literary Translation* wonderfully explores translation’s creative licence—the source-text poem resembles an instrument that can always be re-tuned, or re-strung like a guitar. Or else it resembles a Cézanne painting—always soliciting variations of visual focus, always amenable to translations that look again and look differently, sometimes aslant, sometimes with intense tunnel vision.

Like many recent contributions to translation studies, Scott seeks to displace what Lawrence Venuti (2019: 1) calls “instrumentalism”—the sedulous concern for translatory fidelity, exactitude, and equivalence. Scott’s book operates that displacement in respect of literature and especially poetry. One question Scott poses therefore is whether translation should seek to refine rule-bound methodologies or “is it part of the work of translation to resist methodologies?” (p. 6) If resistance is preferable, then Scott resiles from proposing another theory of translation, preferring instead to sketch the lineaments of “a philosophy of translation” (ibid.: 9). The task of the present review is to present aspects of that philosophy, and to show why it’s not yet another theory of translation. Nor yet another theory of “untranslation”. Consider:

A translation is not the (attempted) (re)expression of something already expressed in the ST; it is, on the contrary, what the ST has not expressed, has not been in a position to express. If one thinks of translation as *reciprocal* exchange, then something identified as an untranslatable element in the ST is itself a failure to translate what the TT chooses to translate it by. (P. 18)

The source text poem already struggles with untranslatability (think of Mallarmé's struggle to evoke the scent of an absent bouquet of flowers). So it's unwise to declare "untranslatable" something the original poem *does* evoke—it may rather be that "untranslatable" describes what it *doesn't* evoke. Perhaps the translator's task to supply an echo-chamber in order to *help* the poem express itself. "The question should never be: can it be translated or not? Nor: is translation an impossible task that nevertheless *can* be done? It should rather be: what kind of process is translation? What kind of relationship does translation strike up with the ST?" (p. 32) These remarks emerge in the course of a disagreement with Derrida's propositions on translatability and untranslatability. Scott cites from Derrida's *Monolingualism of the Other*:

From the moment this economic equivalence—strictly impossible, by the way—is renounced, everything can be translated, but in a loose translation, in the loose sense of the word 'translation'... In a sense, nothing is untranslatable; but *in another sense*, everything is untranslatable; translation is another name for the impossible. (Derrida 1998, cited at p. 32).

It's clear that Derrida resists economic scenarios where translation becomes a matter of costs, accounting and (symbolic) recompense. But consider "from the moment": is that renunciatory moment possible? The question of that moment focuses what I think is persistently missed in commentaries on Derrida's way with (un)translatability, namely the question of time, and the gift of infinite time awarded to a translator such that she might take the time to solve all translatory dilemmas. Since that gift (Derrida insists on this in *Given Time* 1) has never been given, then—for Derrida, at least—it is permissible to contemplate translatory impossibility, or indeed the concept of *the* impossible.

At any rate, Scott's effort to dispel peremptory talk of untranslatability significantly takes aim at the tendency to regard translation as a bilingual interaction—texts translated from one language into

another one. But “[b]ilingualism makes translation a colonizing force, an activity which either destroys (the translatable) or fossilizes (the untranslatable) the perception of cultural difference” (p. 21). Translation colonizes when it replaces one language by another, the original by the translation. But “replacement” translates so successfully that cultural difference is translated away, so to speak (and we might not notice that translation ever occurred at all). When translation acknowledges resistances to its activity, however, and calls such resistances *untranslatabilities*, then translation halts. Cultural diversities and disparities are dragooned into the (philosophical?) precincts of the categorial—we speak of Otherness, of an alterity that seemingly forbids any kind of comprehending interaction at all. Whence Scott’s enlistment of Édouard Glissant—“relation” is what we need, rather than un-bridgeable gulfs between self and other, ST and TT. Needed is a polyglot reader for whom “translation is the opportunity to witness not a negotiation of differences between languages, but the mutual desire of languages to exercise themselves in unsuspected expressive capacities, to make themselves permeable to other cultural presences” (p. 101).

What is translation for Scott? Translation isn’t an act of interpretation. Translational Hermeneutics (and perhaps Venuti, reviewed in this volume as well) would be brought up short by that. But for Scott, “The interpretative ambition, to nail the text’s meaning, is, quite simply, a mirage” (p. 56). Some hermeneutic models agree that there can be no such “nailing”, but other models still seek to establish the limits of interpretation (Gadamer, perhaps, on behalf of his ‘classic’ texts). Yet Scott’s disinclination to regard translation as an interpretative act (*if* that means nailing meaning) is motivated by a desire to stop translation from becoming an exercise in winnowing down interpretative choices, *vis-à-vis* a portion of the source text, to just one—to the putatively best one. For that does nail things down: a decision is taken and so the source text’s meaning ‘congeals’ around that very choice. Scott prefers to choose-without-choosing (to sound like Derrida): he opts for one departure point, travels a translatory path for a while, but never

ends up at a fixed destination. Turn back, re-commence, break a new path. Keep choosing, so as never to decide.

We lack, Scott argues, a sense of the translator's activity. A philosophy of translation could help by providing a phenomenology of reading. But "we have no concept of the practising reader" (p. 14). No concept of the practicing translator either, therefore. There are phenomenological accounts of reading, however: one thinks of Ingarden, Iser, or indeed Worringer. But perhaps such phenomenologies drift too far from what actually occurs when readers and translators engage with texts. Perhaps "text" is too vague, moreover, since we must also recognise that reading engages with the paper page. To invoke Paul de Man, we must address materiality and inscription, and resist the phenomenalisation of written texts whereby they become schematic constructs, *as if* 'worlds' accessible to a reader's imagination, but where the activity of *imagining* seems to bypass or supercede the difficult activity of *reading*. When that happens, we lose the opportunity to engage with writing, to read writing, and moreover appreciate the *grain* of the page.

De Man, however, would be suspicious of Scott's appeal to Merleau-Ponty's account of visual perception for that reason. Evidently, we need to see the writing on the page. But if "Translation is the means by which we bring the ST back into play, make it not only the seen but the seeing, not only the visible but also that which is packed with invisible" (p. 92), de Man might ask why accounts of reading—and translation—resort to visual metaphors (and this is surely a metaphorical use of 'visible' and 'invisible'). Doesn't that just re-phenomenalise texts, remove the materiality of the page, and turn texts into some kind of optical medium? Yet any reader attuned to Mallarmé and Apollinaire will reply that some poems make pictures and hence invite readers to encounter "perceptual vicissitude" (p. 107) as they behold their textual *space*. If so, why not regard translation as a spatial encounter and experiment with avant-garde strategies of montage and collage—cut-and-paste jobs on source texts? Scott does precisely that: his translations resemble Futurist re-creations—textual portions are snipped and re-assembled, fonts and typefaces are changed, paint splotches and doodled

curlicues draw the eye towards and away from morsels of re-printed text. Each experiment is accompanied by thoughtful commentary on the poem's original rhyme-scheme. But, like a piano-tuner, Scott flicks the tuning-fork in order to detect different consonances, and suggest different orchestrations of the poem's original song.

Scott has a keen ear and excellent vision. Translation can move "from the linear towards the tabular" in order "to generate a planar perceptual mode" (p. 143). Planar perception: here's the justification for invoking Merleau-Ponty, Cezanne, and for his resistance (although Scott doesn't put it this way) to Foucault's triangle of representation where the visual field is commandeered at the apex, stabilised therefore for an eye that encounters nothing 'fractal' nor suffers the liabilities of the mottled screen and the parallax view.

We should appreciate the "paginal art of translation" (p. 165). Translation should attend to the "stagecraft of a particular page" (p. 167). And, if we wish to stress poetry's acoustic dimensions, translation should be inspired by the sonic slicing-and-dicing of electronic music: "Translation is [...] the writing equivalent of digital sampling, of the mash-up" (p. 137). Philosophical support comes from Deleuze: when Scott writes that "Translation is not a transcriptive act but a matricial one, that by which the ST assumes a new guise in the TT, a new capacity for rhizomatic ramification" (p. 45), the Deleuzian rhizome helps to re-describe the act of translation. May translation help original texts *become*, proliferate, and enjoy their arborescence! Support also comes from Derrida insofar as what is at issue is a translatory practice supplying alternative spaces "into which the text can expand in a movement of dissemination" (p. 168).

Speaking of Derrida (again), I am struck by Scott's remark: "Any text is inhabited by, absorbs, a phantomatic linguistic accompaniment" (p. 51). And, referring to the language of translation, it's a matter of "a *langage* which ghosts the *langue* while speaking with a different tongue" (p. 39). Translation-as-hauntology: an exercise in contemplating occult linguistic potentialities, albeit in terms of a *langage* that shadows all natural languages with a phantomal language

no one actually speaks (and which isn't Benjamin's *reine Sprache* either) but which enflames our Pentecostal desires, offering itself as a practical *possibility* for new linguistic expression. (Specialists of untranslatability, for their part, bid for impossibility. Translation-as-untranslation: an *exorism* of the possible, you might say.)

I've always been struck by the idea that translation casts, throws, or projects original texts beyond themselves—into a spectral half-life perhaps, but, in any case, *geworfen* into a translation zone that is hazardingly elsewhere or otherwhere, remote from philosophy's assured cartographies and ontologies of "thereness". Scott, for his part, throws source texts into the ocean: translation "'re-tools' the ST, such that it must forgo its autonomy, and yield its land-based existential mode to an oceanic one" (p. 160). Joseph Conrad: our unacknowledged translation studies theorist? It's a thought. Scott claims:

The source culture becomes itinerant, nomadic, in order that the target culture can equally become itinerant, nomadic. In this sense, translation frees all participating cultures from their respective States. But clearly they do not then fuse together to form some global *lingua franca*, but rather become an oceanic flux, that is to say, they resituate the land and its demarcated territories in the ocean, in a space of polymorphous relationships, of the free play of intersection and transaction. (P. 242)

We're not done with our maritime metaphors, I think. Itinerancy and nomadism figured as seafaring voyages; translation as a thalattography resistant to 'terran' thoughts of moored fixities; original texts invited to embark on what, to adapt Foucault, we might call translation's heterotopic boat. But, as translation sails towards its briny horizons, it must avoid the Sargasso Sea of instrumentalism and embrace the dip and swell of pelagic postmodernism: "This is all, finally, to promote not a postmodern version of translation but the idea that translation is constitutionally postmodern" (p. 12). Let that claim linger in the minds not just of Translational Hermeneutics specialists, but also those who might have read my review of Venuti's *Contra Instrumentalism* (see below), since he also appeals for postmodernity. Certainly, the value of Scott's book is that we gain a sense of what that postmodernism looks like in practice.

Yet that entails a phenomenology of reading that involves Scott describing what he was thinking, seeing, feeling, and pulsing to. Scott describes his own divagatory consciousness, his distractions and attentions, his passivities and activities, and the setting for his translation experiments—one matter is that “translation has the specific task of restoring its reading environment(s) to the text” (p. 54). I agree.

That’s part of the agenda Scott sets before us. Admittedly, the agenda is narrowed to literary translation and is squarely designed to challenge the current ethos of comparative literature studies. But there is a broader thrust nevertheless when he speaks of “a new comparative-literature-of-the-reader [which would turn] comparative literature in a projective direction” (p. 118), and that, despite a certain “apparently reckless and arbitrary associative anarchy” (p. 118). Read alongside Scott’s claim for translation’s constitutive postmodernism, we might appreciate that anarchy can be a projective search for new directions not just for comparative literature, but for translation studies. Some bristle at postmodernism and condemn its (apparent) anarchy, however. But a dose of anarchy is no bad thing if it jolts translation studies out of its routines, and perhaps also out of an aestheticism, when matters concern literary translation, that is either too cumbersome or too delicately vague (Frost: poetry is what gets lost in translation). Scott is correct to say that “aesthetics has made little headway with any formulation of an aesthetic of the dynamic, of the unsettled, the self-diversifying, the metamorphic” (p. 138). Head away from Kant, then, and towards Deleuze and postmodernism, and towards Scott’s own path-breaking book. But know your fellow travelers. Scott hesitates over Barthes, for instance, but when Barthes envisages the *scriptible*, writerly text, then perhaps we might say that *all* texts are writeable, amenable to the (re-)writing that is translation. That might be the postmodern vista opened up by Barthes, despite Barthes’ relatively narrow canon of writerly texts. Writeability, translatability: whatever “-ability” talk one hears in and around (un)translatability, the fact is that translators *enable* texts. They foster new abilities for source texts. They do so with dextrous exuberance and hence lib-

erate source texts from the prison-house of original languages. Translators are turnkeys, unlatch the cell doors, and release texts from their penitential housing in monolingualism. Translation liberates texts into their expressive futures. Thinking about translation often involves thinking about time itself. So for Benjamin, for Derrida, and for Scott. Scott's approach to translation shows us how not to choose a text's future, and how, instead, to foster the coming and becoming of texts—to hold open the time of their unpredictable *to-come*.

References

- DERRIDA, Jacques (1998): *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*. Translated by Patrick Mensah. Stanford: Stanford University Press.
- VENUTI, Lawrence (2019): *Contra Instrumentalism. A Translation Polemic*. Lincoln: University of Nebraska Press.



Lucia SALVATO
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan

Review of: SHPET, Gustav (2019): *Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology*. Edited and translated by Thomas Nemeth. Springer Nature Switzerland AG. 304 p. ISBN: 978-3-319-98940-2.

‘Im Ensemble der Geisteswissenschaften’, since its development in the second half of the 20th century translation hermeneutics has gained particular relevance in relation to human communication and human mental activity in general. At the same time, the study of human sciences, as well as the exercise of translation hermeneutics with respect to the need to understand foreign texts prior to proceeding further, were the object of Spheet’s cultural and linguistic interests.

Gustav Gustavovich Shpet (Kiev 1879 – Tomsk 1937), the Russian professor of philosophy at Moscow University, who was responsible for the introduction of Husserlian transcendental phenomenology and philosophy as a rigorous science in the U.S.S.R., is one of the main Russian intellectuals who—although still little known in either the West or East—was instrumental during the early years of the last century in transforming key elements of the human and social sciences in a way that still resonates today. Shpet produced a series of works on epistemology and on the history of philosophy, in particular Russian philosophy. His paper “Aesthetic Moments in the Structure of the Word”, which he later incorporated into his book *Aesthetic Fragments* (1922), led him in the early 1920s to become a member of the *Moscow Linguistic Circle* where he participated in the ongoing disputes that centred around methodological approaches to linguistics, affirming his holistic approach through concrete historical studies.

Shpet’s name is associated with a number of relevant undertakings: he was a founder of the *Russian – later State – Academy for the Study of the Arts* (GAKhN), which was created in 1923 but which was closed down by the Soviets in 1929. Here, “Edmund Husserl’s pupil” deeply influenced the Muscovites with the German thinker’s philosophical ideas and through this “intellectual cross-pollination” gave rise to what was termed the “formal-philosophical school” of the late twenties (P. Steiner 1984: 18), in which the principal literary scholars such as Michail Petrovskij, Grigorij Vinokur, and Michail Stoljarov were active. He produced “a veritable torrent of translations” (Nemeth 2019: VI) of philosophical classics and of works by Dickens, Byron, and Tennyson, and contributed to the preparation of an eight-volume edition of Shakespeare, published between 1936 and 1949 (cf. Tihanov 2009). Together with the Russian philosopher and psychologist Chelpanov, he also played a key role in establishing the *Moscow Institute of Psychology* (1912), which they modeled on the European *Institute of Psychology* in Leipzig, and in 1920 he organized the creation of an *Office for Ethnic and Social Psychology*.

On account of his openly expressed political ideas, in the last years of his life Shpet became a victim of the *Great Purge* or *Great*

Terror, the brutal political campaign led by the Soviet dictator Stalin against anyone considered a threat to the Soviet regime. Having been removed from teaching at Moscow University, he was arrested in 1935, and charged alongside other colleagues from the State Academy with anti-Soviet activities. He was sentenced first to five years' internal exile and was later sent to the university city of Tomsk in Siberia, where he was able, nevertheless, to work on a new Russian translation of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. According to "recently uncovered documents from the former KGB headquarters in Tomsk" (*Internet Encyclopedia of Philosophy*, IEP), he was arrested again in 1937 and executed at the end of that year.

Shpet's name¹ remained unknown for many years in both Western and Russian circles. As a result, a comprehensive overview of the heterogeneity of his intellectual endeavours was lacking until the early years of this century. Nevertheless, his historical treatises, in which he openly criticizes the utter poverty of the history of Russian philosophy and condemns the subordination of individual creativity to abstract ideals and extraneous authority, have begun to receive a positive response in Western circles. At the same time, some recent contributions (among them P. Steiner 2003, 1984; Ottaviano 2013, 2010)² have helped to familiarize scientific or philosophical-linguistic research with his studies on philosophy from a

1 Currently, in English his surname is typically rendered 'Shpet', whereas in the Italian and German literature it is given as 'Špet', and it is possible to find French scholars spelling his name as 'Chpet'.

2 In recent decades, research on Shpet has been mainly conducted in France and Germany and that research has produced a series of publications on the various arguments contained in his scientific works. European studies have now revealed the vast breadth of Shpet's interests as well as the different phases of his scientific production. In particular, Ottaviano's first engagement with him (2010) is a long and relevant dissertation on Shpet's life and work; she devotes the first chapter to his intellectual formation, the second to relevant Russian philosophers who, together with Shpet, contributed to the renewal of Russian philosophical thought, and the third chapter to his strict relation with Husserl's phenomenology and their common interests, such as the conception of philosophy as a rigorous science and the anti-psychological methodological approach.

phenomenological viewpoint. In fact, he is nowadays receiving new and genuine attention as “a phenomenologist of language” (*Internet Encyclopedia of Philosophy*) from both Western and Russian scholars working in philosophy and is considered one of the first intellectuals to have studied language from within a broadly phenomenological perspective.

Sphet also devoted his studies to language and especially to the word as a *principium cognoscendi*, a perspective introduced in his work *Appearance and Sense* (1914) and later again expressed in *Inner Form of the Word. Studies and Variations on a Humboldtian Theme* (1927). In this work, the main subject is the relationship between appearance and sense (learned from Husserl’s work *Logical Investigations*), which encompasses hermeneutics, semiotics, and logic. His contribution to the new theories on language was soon acknowledged by the main exponents of Russian Formalism of his time, as is testified by his exchange of letters with Roman Jakobson (cf. Nemeth 2019: XVIII–XIX).

Sphet’s cultural path reveals significant development, from his initial interest in the philosophy of the human sciences to his later interest in the philosophy of history and then—as a necessary consequence—his engagement with hermeneutics. In fact, in his various studies he examined in particular those philosophers who, in their own way, wrestled with the problem of understanding and recognized the importance of an underlying science, whose issues were associated with other fields of research such as linguistics and psychology.

Making an initial—even if premature—juxtaposition between Sphet and his contemporaneous hermeneuticists Gadamer, Ricoeur, and Heidegger, all of whom had a solid background in Husserlian phenomenology, Thomas Nemeth, editor and translator of this work *Hermeneutics and Its Problems*, acknowledges an important difference in their understanding of hermeneutics. For instance, while in Gadamer the emphasis is on the distinctive methodology of the human sciences, Sphet’s emphasis is mainly on language and on the understanding of written texts, these being considered as signs that operate between the consciousness of the writer—who

writes within a particular socio-historical setting—and that of the reader—who reads the text from the viewpoint of an often different setting. In this way, Shpet’s “textual hermeneutics” (Nemeth 2019: XVI) differs from Gadamer’s ‘anthropological hermeneutics’, the latter being in fact more engaged with Heidegger’s thought than Husserl’s, that is, with a philosophical anthropology.

Sphet’s earliest philosophical concern—the theoretical grounding of the human sciences—became the topic for his monumental academic dissertation, a 500-page-long “*magister’s thesis*” (Nemeth 2019: VI, Footnote 4), entitled *History as a Problem of Logic*. He wrote it in Western Europe between 1912 and 1913 in Husserl’s Göttingen and published it in 1916, aiming to defend the role of history—he was, in that respect, influenced by the viewpoint put forward by Dilthey. In his dissertation, he provided “a brief sketch of his disengagement with his youthful Marxism” and, more explicitly, of “his disillusion with the philosophy of history it offered” (Nemeth 2019: VI). As a further part of his thesis, Sphet intended to write a history of hermeneutics, but this project failed twice, and his work, *Hermeneutics and Its Problems*, only appeared many years later—serialized in the Russian journal *Kontekst* between 1990 and 1993 with the result that it went unnoticed by the majority of Western scholars. The basis of Nemeth’s current edition and translation is part of an even later edition of Shpet’s collected works, edited by Tat’jana Shchedrina (2005).

As Sphet asserts in his preface (XXV–XXVI), one of his articles, *History as an Object of Logic*, was initially supposed to serve as an introduction to the whole exposition set out in *Hermeneutics and Its Problems* because it presented his general position on the matter and showed readers how they should understand his words. For this reason, Nemeth decides to summarize the contents of that article in his introduction, specifically in the second paragraph entitled *Hermeneutics as the Epistemology of History* (cf. Nemeth 2019: VIII–XII).

Sphet’s book has nine chapters and five appendices, and there is also a series of “selected essays in Phenomenology” as the subtitle makes clear. The chapters deal with the development of hermeneu-

tics, from the origin of its concepts and methods to its contemporary maturity, while the appendices clearly reveal his understanding of Husserlian phenomenology. With regard to the origin of hermeneutics, Shpet highlights the essence of its questions as being in close connection with the desire “to provide a conscious account of the role of the *word* as a communicative sign” (Shpet 2019: 1) whose *meaning* is assumed to be either objectively or freely interpretable. Through the figures of Origen and St. Augustine, Shpet introduces the first attempts at a Christian hermeneutics, but shows that it was through the reformer Matthias Flacius that biblical hermeneutics gained importance as the conflict between Protestant and Catholic interpretation led to new principles in hermeneutics. However, the decisive turning point that brought “a new conception of philosophy” (ibid.: 26) was the era of Rationalism: now theology—reconstructed on the model of a historical and social investigation—assumed a philological orientation, and philosophers gained new insight into the relation between sign and meaning. Two chapters are devoted to the reflections of Schleiermacher, who established specific *canons* of hermeneutics and considered interpretation as a methodological technique, thus remaining “unsurpassed” (Nemeth 2019: XIV). Particular importance in the development of hermeneutics is also accorded to Dilthey, a philosopher who, like Schleiermacher, actually “*poses* the problem” (Shpet 2019: 123), advocating for hermeneutics “as the methodological foundation of the study of history and of the human sciences in general” (ibid.: 121). With regard to the current position of hermeneutics, Shpet stresses that the elaboration of “a fully matured problem of understanding” has “already begun” (ibid.: 142), but that its solution should be presented in the form of three problems having to do with empirical psychology, logical methodology, and fundamental philosophy. Lastly, the five appendices with which Shpet concludes his work convey his final reflections on his personal philosophical approach and reveal his close relation to Husserlian phenomenology, thus helping the reader recognize his true importance within the phenomenological movement.

By analysing the reasoning of a number of philosophers working in various schools of thought and over many centuries, Shpet's central claim is that the real turning point in the philosophical treatment of understanding occurs in Husserl's *Logical Investigations*. The hermeneutical question of comprehension remains the dimension that can resolve the persistent ambiguities in respect of the Husserlian relationship between ideal and empiric intuition, and as regards his overly subjective analysis of human conscience. Going even further, Shpet's intention is to make philosophy "a rigorous science", that is "a pure knowledge" (Shpet 2019: 212), whose role is to help distinguish what is "illusory" from what is "real" (ibid.: 221). Trying to avoid the "dangers" of naturalism, metaphysics, and transcendentalism, he gives a brief explanation of the three stages through which philosophy, as "fundamental science" forming "the foundation of the specific sciences" (ibid.: 296), should pass: wisdom, metaphysics, and rigorous science. Nevertheless, Shpet ends his study "without firm conclusions" (Nemeth 2019: XV), perhaps in part because—as Nemeth highlights—he intended his text as a sort of introduction to a more comprehensive analysis of understanding which he was never quite able to set out. Even if he considers all the attempts of the philosophers at issue in his book to ground historical knowledge as "very instructive", he also observes that they have proved to be "equally unsuccessful", despite their philosophies being "modeled on empirical natural science by empiricists and positivists" (ibid.: 142).

References

- IEP – NEMETH, Thomas: "Gustav Shpet (1879–1937)". In: *Internet Encyclopedia of Philosophy* (updated version). URL: <<https://iep.utm.edu/shpet/>> (08.04.2021).
- NEMETH, Thomas (2019): "Editor's Introduction to 'Hermeneutics and Its Problems'". In: SHPET, Gustav (2019), *Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology*. Edited and translated by Thomas Nemeth. Springer Nature Switzerland AG, pp. V–XXIII.
- OTTAVIANO, Giulietta (2010): *Gustav Špet fra fenomenologia ed ermeneutica: il contributo di G. Špet al rinnovamento della filosofia in Russia attraverso la diffusione della fenomenolo-*

- gia husserliana, gli studi di estetica e di filosofia del linguaggio*. Roma: Università degli Studi Roma Tre [PhD dissertation].
- ead. (2013): “G. Shpet: A Way from Phenomenology to Hermeneutics”. In: *HORIZON: Studies in Phenomenology* 2/1, p. 62–75.
- SHPET, Gustav (2019): *Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology*. Edited and translated by Thomas Nemeth. Springer Nature Switzerland AG.
- STEINER, Peter (2003): “Tropos Logikos: Gustav Shpet’s Philosophy of History”. In: *Slavic Review* 62/2, pp. 343–358.
- id. (1984): “Who Is Formalism, What Is She?” In: id. [ed.]: *Russian Formalism. A Metapoetics*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 15–43.
- TIHANOV, Galin (2009): “Gustav Shpet’s Literary and Theater Affiliations”. In: id. [ed.] (2009): *Gustav Shpet’s Contribution to Philosophy and Cultural Theory*. West Lafayette: Purdue University Press, pp. 56–80.



Miriam P. LEIBBRAND
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Rezension zu: STANLEY, John / O’KEEFFE, Brian / STOLZE, Radegundis / CERCEL, Larisa [Hrsg.] (2018): *Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics*. Bukarest: Zeta Books. 398 S. ISBN 978-606-697-060-0.

Der vorliegende Sammelband aus der Reihe *Translation Studies* (Bukarest, Zeta Books), die mit Cercel (2009) eröffnet wurde, umfasst eine kurze thematische Einleitung der Herausgeber sowie 14 Beiträge, fünf in deutscher und neun in englischer Sprache. Es handelt sich dabei um die Akten der Tagung *Hermeneutics and Translation Studies* (*The Second Hermeneutics and Translation Studies Conference: „New Areas of Research in Translational Hermeneutics“*, deutscher Titel: *„Zweite Hermeneutik- und Translationswissenschaftskonferenz: Übersetzungshermeneutik – Ihre Anwendung in neuen Forschungsfeldern“*), die, an den Erfolg der ersten Tagung im Mai 2011 anknüpfend, im Juli 2013 am Institut für Translation und Mehrsprachige Kommunikation (ITMK) der TH Köln stattfand. Tagung und Akten können als ein zugleich

interdisziplinäres und interkulturelles, interkontinentales Unterfangen *avant la lettre* an der Schnittstelle von Philosophie, Translations- und Literaturwissenschaft bezeichnet werden. Die Akten zur dritten, bisher letzten Tagung dieser Konferenzreihe, die im Jahr 2016, abermals an der TH Köln und von John Stanley in Zusammenarbeit mit Larisa Cercel und Radegundis Stolze organisiert, stattfand (Stanley et al. 2021), werden die ersten beiden Tagungsbände (Stolze et al. 2015 und den hier rezensierten Band) sowie die darin zum Ausdruck gelangende Vielfalt an Stimmen zum Thema Hermeneutik und Translation ergänzen.

Bevor die einzelnen Beiträge im Folgenden vorgestellt werden (vgl. dazu auch die bisherigen Rezensionen: Kharmandar 2018; Piecychna 2018; Stefanink 2020), seien an dieser Stelle einige Worte zu Aufbau und inhaltlicher Gliederung des Sammelbands geäußert. Der Einleitung durch die Herausgeber folgen die Beiträge, die in zwei thematische Blöcke aufgeteilt sind: philosophische Ansätze (*philosophical approaches*) und praxisbezogene Ansätze (*practical approaches*), also Zugänge zum weiten Themenkomplex und Feld der „Übersetzungshermeneutik“ (S. 8).

Unter den philosophischen Zugängen befinden sich, akademisch betrachtet, Beiträge von u. a. Literaturwissenschaftlern, Philosophen, Übersetzungswissenschaftlern. (Die Rezensentin regt angesichts der großen Heterogenität der Beiträge und beteiligten Fächer an, bei zukünftigen Publikationen dieses Typs auch Angaben zu den Autoren und deren Werdegang bereitzustellen.) Diese Zugänge schlagen innerhalb des philosophischen Spektrums einen weiten und kreativen Bogen von den antiken Platonikern (Glynn) und Rhetorikern (Wu) über den Theologen und Philosophen Schleiermacher (Stolze), Husserl (Heffernan, Hauptmann), Peirce (Černý), Heidegger (Wu) und Gadamer (O’Keeffe, Wu) bis hin zu Luhmann (Alavi) und zu Derrida (Glynn). Die praxisbezogenen Zugänge widmen sich der Didaktik der Übersetzung (Stanley, Piecychna), der interkulturellen Kommunikation (Mählmann/Stanley) und der Übersetzungskritik (Hüsgen, Kohlmayer, Tatasciore). Sie umfassen eine breite Palette translatorischer Tätigkeiten und Arbeitsgebiete: von der Fachübersetzung (Stanley) über die literari-

sche (Hüsgen, Kohlmayer, Tatasciore) und multimodale Übersetzung (Kohlmayer) hin zur – interkulturellen – Kommunikation (Mählmann/Stanley).

Eine Alternative zu dieser Zweiteilung wäre ein Aufbau des Sammelbandes gewesen, der die sechs in der Einleitung genannten und im nächsten Absatz angeführten Themen mehr in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt hätte, etwa durch eine Zusammenfassung unter beispielsweise zwei oder drei Kategorien bzw. thematische Blöcke. Möglicherweise wären die Herausgeber dem Anspruch der Klärung grundlegender Fragen entlang dieser sechs Themen – “they are, it seems to us, what is centrally at stake for Translational Hermeneutics“ (S. 8) – mit dem Ziel der weiteren Etablierung der Translationshermeneutik auf diese Weise noch besser gerecht geworden, da eine solche inhaltliche Strukturierung der Systematisierung dessen, was in der Translationshermeneutik an Erkenntnissen bereits vorhanden ist, zuträglich gewesen wäre. Nicht zuletzt, als die hier versammelten Beiträge einen ersten Überblick der Bandbreite an Themen liefern sollen, die diejenigen, die darauf hinwirken, nichts Geringeres als einen Beitrag zur Entwicklung der “discipline of Translational Hermeneutics“ (S. 12) zu leisten, in den nächsten Jahrzehnten (ebd.) beschäftigen werden.

Die einzelnen Beiträge des Sammelbandes ordnen die Herausgeber den sechs im Folgenden genannten Themen zu (S. 8–12): 1) dem Verhältnis zwischen dem individuellen Subjekt und dem hermeneutischen Zugang zum Verstehen (Stolze, Glynn), 2) der Frage, wie der Tendenz zur Subjektivität durch das Einbeziehen von sog. super- oder supra-individuellen (S. 9) Verstehensansätzen Einhalt geboten werden kann (Alavi, Černý), 3) dem Themenkomplex Hermeneutik, lautlich-klangliche Phänomene und Mündlichkeit bzw. innere Stimme zum einen und Rhetorik zum anderen (O’Keefe, Kohlmayer, Wu), 4) dem Einfluss des Verstehens des Ausgangstextes beim Übersetzen auf die Produktion des Zieltextes (Heffernan, Hüsgen, Tatasciore), 5) der Möglichkeit der Anwendbarkeit einer weiterhin näher zu definierenden hermeneutischen Methode in der translatorischen Didaktik (Piecychna, Stanley), 6) der Entwicklung und dem Einsatz phänomenologischer

und/oder hermeneutischer Forschungsmethoden in der Translationswissenschaft (Mählmann/Stanley, Hauptmann).

Brian O’Keeffe eröffnet den Reigen an philosophischen Zugängen zu Hermeneutik und Translation in diesem Sammelband mit einem Essay zu Gadammers Hermeneutik, „Reading, Writing, and Translation in Gadamer’s Hermeneutic Philosophy“, indem er Gadammers Text zum Übersetzen von Dichtung, *Lesen ist wie Übersetzen* (1989), vorstellt und kommentiert, nicht ohne dabei zwei weitere Texte Gadammers einzubeziehen – *Stimme und Sprache* (1981) und *Hören – Sehen – Lesen* (1984). Diese Trias lässt O’Keeffe unter Bezugnahme auf Gadammers *Wahrheit und Methode* in einen Dialog treten. Dadurch wird deutlich, dass im Verhältnis von Lesen, Schreiben und Übersetzen dem Hören – „[p]erhaps the key organ of understanding is the ear“ (S. 24) – eine entscheidende Rolle zukommt, denn:

Das bloße Lesen originaler oder übersetzter Texte ist in Wahrheit schon eine Auslegung durch Ton und Tempo, Modulation und Artikulation – und das alles liegt in der ‘inneren Stimme’ und ist da für das ‘innere Ohr’ des Lesers. Lesen und Übersetzen sind bereits ‘Auslegung’. Beide schaffen ein neues Textganzes aus Sinn und Klang. (Gadamer 1993, zit. nach O’Keeffe, S. 29).

Die Mündlichkeit des Lesens und in der Konsequenz des Verstehens ist es, welche, um es mit Gadamer (1986, zit. nach O’Keeffe, S. 37) zu sagen, die *Rückverwandlung* der Schriftlichkeit in mündliche Rede und Sinn als eigentliche hermeneutische Aufgabe zur Folge hat. Die Aufgabe des Übersetzers ist die Vermittlung zwischen Sprachen und Texten in einer durch das babelische Wirrwarr fragmentierten Welt, diejenige des Dichters hingegen ist die Herstellung und Bewahrung von Einheit. Spannend wäre auf Grundlage der von O’Keeffe hervorgebrachten Erkenntnisse eine Auseinandersetzung mit der mündlichen Form von Translation: dem Dolmetschen.

Der Philosoph und ausgewiesene Husserl-Kenner George Heffernan widmet sich in „Understanding Husserl’s Language of Essences: Hermeneutical Observations on Translation in Phenomenology“ der Übersetzung von Philosophie am Beispiel zentraler Begriffe in Husserls Phänomenologie: „Wesenswissenschaft“,

„Wesenserschauungen“, „Wesenserkenntnisse“ und „Wesensurteile“ (S. 49). Diese Fachausdrücke können auf zwei verschiedene Arten ins Englische übersetzt werden: substantivisch unter Rückgriff auf *essence*, etwa in *knowledge of essences* (*Wesenserkenntnisse*) oder adjektivisch durch *eidetic*: *eidetic knowledge* (*eidetische Erkenntnisse*) (vgl. S. 53). Dies hat Folgen für die Bedeutung, denn im ersten Fall steht das Wesen der Dinge im Fokus, im zweiten die eidetischen Aspekte der Dinge und die eidetischen Beziehungen zwischen ihnen. Für Heffernan ist die philosophische Übersetzung Fachübersetzung (vgl. S. 51), und er setzt sich, eine Reihe neuer Erkenntnisse gewinnend, mit dem Klassiker der Übersetzung Husserls ins Englische auseinander: Dorion Cairns *Guide for Translating Husserl* (1973). Wesentlich ist für Heffernan die Wechselwirkung von Verstehen und Übersetzen von Philosophie (vgl. S. 67). Im Ergebnis schließen die beiden Übersetzungsvarianten einander nicht aus, sondern ergänzen sich: Ihr Zusammenspiel fördert sogar das Verständnis der Phänomenologie Husserls.

Die Subjektivität steht im Mittelpunkt des Beitrags „Dimensionen der Subjektivität beim Übersetzen“ von Radegundis Stolze. Nach einer kurzen Einführung in die Geschichte der Hermeneutik als „Auslegungshintergrund“ (S. 79), in deren Relevanz für die Translation und deren Bedingungen sowie den Translator als Handelnden umreißt Stolze drei Dimensionen der Subjektivität: das kognitive (vgl. Stanley 2012a), das existentielle (vgl. ebd.) sowie das individuelle Subjekt. Letztgenanntes betrifft, Stolze folgend, Erfahrung, Emotion, Gefühl (vgl. S. 92) und Kreativität (vgl. S. 93) des Translators. Diese drei Dimensionen sind „im Translator als Person stets gegeben, sie machen dessen ‚Subjektivität‘ aus“ (Stolze 2003: 112, zit. nach Stolze, S. 93–94). Unter Rückgriff auf den im Beitrag angeführten Artikel von Černý und die hier nicht explizit genannte Pariser Schule schlussfolgert Stolze: „Das Verstehen ist eine Semiose, indem die konkreten Sprachstrukturen losgelassen werden (Deverbalisierung) und sich so kognitiv eine Vorstellung von dem fachlich Mitgeteilten bildet, welches dann in die zielsprachliche Form übergeht“ (S. 95). Das Fazit des Beitrags lautet: „Eine Haltung der Offenheit kennzeichnet daher die hermeneutische

Übersetzungskompetenz“ (Stolze 2015: 196, zit. nach Stolze, S. 97) und erinnert die Rezensentin an eine der drei Dimensionen ihres Verstehensbegriffs im Modell zum Verstehen in der Forschung zum Simultandolmetschen, die *epistemologische Offenheit* (vgl. Leibbrand 2009/2011).¹ Offenheit scheint also, worauf auch andere bereits hingewiesen haben, auf verschiedenen Ebenen eine feste Größe im Diskurs über Hermeneutik und Translation zu sein. Stolzes unbezweifelbares Verdienst ist es, diesen Diskurs maßgeblich angeregt und über inzwischen Jahrzehnte produktiv genährt zu haben und weiter voranzutreiben.

Um Semiose geht es auch im Beitrag „The Semiotic and Hermeneutic Aspects of Translation“ von Lothar Černý, der im Bestreben der Abgrenzung der Translationswissenschaft von der Linguistik über das sprachliche Zeichen hinausweist und sich der Semiotik, insbesondere derjenigen von Peirce zuwendet. Dies erfolgt u. a. in Bezugnahme auf einen Proponenten der Hermeneutik als Kunst der Auslegung, Friedrich Schleiermacher. Während Peirce in der Semiose auf eine objektive Modellierung der Bedeutung des Zeichens abzielt, geht es Schleiermacher um die Auslegung eines konkreten Textzeichens, auf dessen Dynamik Černý auf Grundlage von Peirce hinweist.

In einem *Tour d'horizon* von den antiken Rhetorikern bis zu Heidegger, Benjamin und Gadamer reflektiert Roberto Wu in „The Rhetorical Aspect of Translation“ über Translation und Hermeneutik, indem er den Schwerpunkt der Betrachtung auf die Rhetorik legt. Sein Fazit lautet, dass es in der hermeneutischen, dialogischen Begegnung und damit auch in der Translation einen *kairós* gibt, einen bestimmten Moment in der Zeit, in dem der Bogen der Möglichkeiten aufgespannt ist. Dies galt auch für den Orator:

1 Jene zielte auf das Verstehen als wissenschaftliche Haltung in der Forschung ab, während das Verstehen beim Simultandolmetschen als „Produktionsorientiertes dynamisches Verstehen“ und das Verstehen als wissenschaftliche Methode als „Verstehende Forschung“ bezeichnet wurde (Leibbrand 2009: 271; 2011: 259).

The translator, in any case, [...] is he or she who can let meaning flow or emanate from the original. This is an activity that requires taking on the performativity of language and also its circumstantiality in order to enable the reader, or the audience, to see the subjects described as if they were present and vivid, right before their eyes. (Wu, S. 140).

Der Verbindung von Hermeneutik und Systemtheorie widmet sich der Beitrag „Social Dimensions of Hermeneutical Translation“ von Mohammed Alavi mit dem Ziel der Unterscheidung des psychischen vom kommunikativen Verstehen beim Übersetzen. Auf konzeptueller Ebene ist eine Verbindung von post-modernen Epistemologien, insbesondere autopoietischer und radikal konstruktivistischer Prägung, Hermeneutik und Translation nicht neu (vgl. Leibbrand 2009: 55–66, 107–138; 2011: 62–70, 107–135). Der Artikel von Alavi veranschaulicht aber fundiert und detailliert, welchen Beitrag insbesondere die Luhmann'sche Systemtheorie zur Klärung des Verstehensbegriffs in der Translationshermeneutik leisten kann.

Katharina Hauptmann referiert in „Ansätze zur Untersuchung des Verstehens beim Dolmetschen und Übersetzen“ über die Ergebnisse einer am ITMK der TH Köln entstandenen Masterarbeit. Der Artikel versteht sich als Beitrag zur methodologischen Diskussion in der Translationsforschung. Während die Ausführungen zum Forschungsstand einige, überraschende Mängel aufweisen – so wird etwa Leibbrand (2011) nach der Abhandlung des Verstehens beim Dolmetschen zunächst als „Brücke zur Betrachtungsweise des Verstehens in der (hermeneutischen) Übersetzungswissenschaft (ÜW)“ (S. 183) dargestellt und beispielsweise das dort entwickelte Produktionsorientierte dynamische Verstehen beim Simultandolmetschen nicht einmal erwähnt, wobei der Verstehensbegriff in der Übersetzungswissenschaft von Hauptmann dann aber als ein dynamischer bezeichnet wird (S. 186) – und auch in der *Conclusio*, unter Rückgriff auf die bereits erwähnte Offenheit nach Leibbrand (2011) (S. 183, 208), teils falsch paraphrasiert wird („deduktiv-normologisch [sic!]“, S. 208), besteht die Stärke des Beitrags zweifellos in der Darstellung und Anwendung der phänomenologischen Methode in translationsbezogener Forschung (vgl. Stanley 2012b).

Den Abschluss des ersten Teils des Sammelbandes bildet der Beitrag „Experience, Understanding, and the Translational Transformation of Reality“ von Simon Glynn. In einem Streifzug durch die Philosophie widmet sich Glynn der epistemologischen Frage, wie individuelle Erfahrung und die sog. Realität zusammenhängen, und welche Konsequenzen dies für sprachliche Kommunikation, Verstehen und Übersetzung hat. Eine wesentliche Rolle für gelungenes Verstehen und Kommunikation kommt der Kohärenz zu. Jene ist Voraussetzung für eine kommunikative Übereinkunft mit dem Gegenüber, egal ob innerhalb einer Sprachgemeinschaft oder zwischen verschiedenen Sprachgemeinschaften.

Der Beitrag „*Verstehend Übersetzen*: Hermeneutics, the Pragmatics of Translation, and Specialized Texts“ von John W. Stanley eröffnet den Teil der praxisbezogenen Zugänge zu Hermeneutik und Translation in diesem Sammelband. Dabei ist dieser Beitrag, abgesehen von den ersten beiden Abschnitten, eigentlich Teil der philosophischen Zugänge in diesem Band und durch den Aufhänger der auf Translationshermeneutik gründenden Didaktik der Fachübersetzung recht bescheiden im zweiten Teil platziert. Diese Einschätzung ist der Beobachtung geschuldet, dass Stanley mit seiner Skizzierung einer Pragmatik der Translation im Lichte der Phänomenologie und philosophischen Hermeneutik (Heidegger, Gadamer) eigentlich einen Ansatz bereitstellt, der sich als ein theoretisches Fundament für die Auseinandersetzung mit Translationshermeneutik in den nächsten Jahrzehnten (vgl. Einleitung, S. 12) offenbart und eignet, nicht zuletzt, da aus translationstheoretischer Sicht die Handlungs-, Ziel- und Zweckorientierung der Translation angesprochen werden, insbesondere durch die Bezugnahme auf Heideggers im Rahmen des „Dasein[s]“ (Heidegger ¹⁵1984: 42, zit. nach Stanley, S. 255) entwickelte „Zuhandenheit“ (Heidegger ¹⁵1984: 69, zit. nach Stanley, S. 256), „um-zu“ (Heidegger ¹⁵1984: 68, zit. nach Stanley, S. 257) und „Verweisung“ (ebd.).² Außerdem räumt der ausgewiesene Gadamer-Kenner Stanley einige Missver-

2 Zu Hans J. Vermeer, Schleiermachers Hermeneutik und dem Zusammenhang von Verstehen, Reden und Translation im Lichte von Ziel- und Handlungsorientierung vgl. Leibbrand (2015).

ständnisse zum Thema Verstehen bei Gadamer und Horizontverschmelzung aus und verbindet diese Ausführungen mit der Übersetzung: mit Ausgangstext, Zieltext, Translator und Auftrag. Ein Schlüsselbegriff ist dabei der Horizont des Textes, derjenige des Ausgangs- und derjenige des Zieltextes (vgl. S. 264f.). Die wichtigste Konsequenz für die Didaktik der Fachübersetzung besteht, Stanley folgend, in der Formulierung des Desiderats nach wirklicher Spezialisierung in der akademischen Ausbildung. Nur so werden künftige Translatoren in die Lage versetzt, das jeweilige, fachlich definierte Sprachspiel (Wittgenstein, Huizinga, Gadamer, Stanley; vgl. Stanley 2017) richtig zu spielen (vgl. S. 264 und 268).

Romina Mähmann und John W. Stanley berichten in „Phenomenology and Conversational Analysis in Communicology and Translatology – A Progress Report“ von einem Projekt, in dessen Rahmen an der TH Köln phänomenologische und hermeneutische Methoden entwickelt wurden, die in einem berufs kompetenzorientierten, interkulturellen Setting – Rollenspiele zur Simulation von Vorstellungsgesprächen – Anwendung fanden. Die Zielsetzung epistemologisch-methodologischer und zugleich anwendungsorientiert-didaktischer Natur, bestand darin, Zugang zu den an interkultureller Kommunikation beteiligten kognitiven Prozessesstrukturen zu finden (vgl. S. 274) und für das interkulturelle berufliche Setting zu nutzen. Auf theoretischer Ebene mussten phänomenologische (introspektive) und hermeneutische (interpretative) Methoden differenziert werden (vgl. S. 281f.). Im Ergebnis erwies sich das Unterfangen, insbesondere in Bezug auf die phänomenologischen Methoden, als anspruchsvoll, aber erfolgreich.

Auch Beata Pieczychna beschreibt in „The Use of Hermeneutic Approach in Translation Classroom – Advantages from Translation Students’ Point of View“ ein anwendungsorientiertes Forschungsprojekt im Rahmen eines didaktischen Zugangs zur Übersetzung. In einem durch eine Fragebogenuntersuchung ergänzten experimentellen Setting unter Rückgriff auf die Methode des *Integrated Problem and Decision Reporting* nach Daniel Gile (S. 299) wurden Anfänger durch den hermeneutischen Ansatz von Stolzes *The Translator’s Approach – Introduction to Translational Hermeneutics* (2011)

an die Übersetzung herangeführt (vgl. S. 293). Das bedeutendste Ergebnis war die Erhöhung der Kompetenz zur (Selbst-)Reflexion durch die Befolgung von Stolzes Ansatz.

Die letzten drei Beiträge des Sammelbands behandeln die literarische Übersetzung und widmen sich der Übersetzungskritik. Thomas J. C. Hüsgen setzt sich in „Literarische Übersetzungskritik und Hermeneutik“ mit den Übersetzungen des Romanisten Rudolf Lind aus dem Europäisch-Portugiesischen ins Deutsche auseinander und zeichnet ein ästhetisch anregendes Bild der Übersetzung der Literatur von Vergílio Ferreira, Agustina Bessa Luís und Fernando Pessoa nach. Sein Hauptaugenmerk in der detailliert vorge-tragenen Kritik gilt vor dem Hintergrund der „persönliche[n] und subjektive[n] Textexegese des Übersetzers“ (S. 325) der „Antizipation von Sinn“ (S. 335) und mit Gadamer der empathischen ver-stehenden Aneignung bei einzelnen Übersetzungsentscheidungen (vgl. ebd.) mit Blick auf die Wirkung des gesamten Textes in der Zielsprache.

Erhellend ist auch der Beitrag „Übersetzungshermeneutik und Kinderliteratur. Eine Fallstudie anhand der italienischen Über-setzungen von Ferenc Molnárs *Die Jungen der Paulstraße*“ von Clau-dia Tatasciore. Vor dem Hintergrund der zeit- und ideologiege-schichtlichen Einordnung der verschiedenen vorliegenden Über-setzungen des untersuchten Werkes und der theoretischen Refle-xion der Spezifität der Übersetzung von Kinderliteratur unter-zieht Tatasciore zwei Übersetzungen einem kritischen Vergleich mit dem Schwerpunkt auf der Wiedergabe von Isotopieketten (vgl. S. 348–363). Der hermeneutische Ansatz ist dabei sowohl für die Betrachtung der Bedingungen von Produktion als auch für die Rezeption von Kinderliteratur aufschlussreich.

Einen schönen Abschluss erhält der Sammelband durch den sehr lesenswerten Beitrag „Zu Geschichte, Theorie und Praxis der Bühnenübersetzung. Am Beispiel von Corneilles Komödie *Le Men-teur*“ von Rainer Kohlmayer. Vor dem Hintergrund der Her-der’schen Theorie der literarischen Übersetzung und der Darstel-lung der Besonderheiten der Theaterübersetzung, die ihm als Ana-lyseinstrument dienen, vergleicht Kohlmayer Corneilles Original

mit vier Übersetzungen ins Deutsche, darunter seiner eigenen, und auch einer ins Englischen. Er attestiert der Entweder-Oder-Dichotomie (vgl. S. 390) im Anschluss an Schleiermacher einen fatalen Einfluss auf Verständlichkeit und Wirkung der Bühnenübersetzung und plädiert stattdessen für einen „vernünftigen Kompromiss“ (S. 391) zwischen dem, was heute in Anlehnung an Venuti *foreignization* zum einen und *domestication* zum anderen genannt wird.

Der Band lädt Forschende verschiedener Disziplinen dazu ein, sich je nach Interessenschwerpunkt von der hier dargebotenen Vielfalt an Zugängen zu einigen der möglichen Interrelationen zwischen (philosophischer) Hermeneutik und Translation inspirieren zu lassen. Er eignet sich aber nur eingeschränkt als informativer Überblick (vgl. Einleitung, S. 12) bzw. Einstiegslektüre zu bereits vorhandenen Erkenntnissen der Translationshermeneutik. Es sei an dieser Stelle das Desiderat zum Ausdruck gebracht, letztgenannte in einem nächsten Schritt zu systematisieren und im Sinne eines – disziplinenübergreifenden – gemeinsamen *Acquis* bzw. *State-of-the-Art* aufzubereiten. Die Formulierung eines darauf aufbauenden, zukünftigen Forschungsprogramms einer potentiellen „discipline of Translational Hermeneutics“ (S. 12) ist angesichts des Geists von Dialog (vgl. ebd.) und Offenheit, den die Community kennzeichnet, als ein weiteres durch dieses sehr engagierte Team an Herausgebern angestoßenes Projekt ebenfalls vorstellbar. Der Grundstein für die nächsten Jahrzehnte (ebd.) ist durch die Bände der Reihe *Translation Studies* bei Zeta Books und weitere einschlägige translationshermeneutische Publikationen, deren Nennung den hiesigen Rahmen sprengen würde, jedenfalls gelegt.

Quellenverzeichnis

- CERCEL, Larisa [Hrsg.] (2009): *Übersetzung und Hermeneutik. Traduction et herméneutique*. Bukarest: Zeta Books.
- GADAMER, Hans-Georg (1986): *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Hermeneutik I*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- ders. (1993): *Gesammelte Werke*. Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- HEIDEGGER, Martin (1951/1984): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- KHARMANDAR, Mohammad A. (2018): „[Rezension] John Stanley, Brian O’Keeffe, Radegundis Stolze, Larisa Cercel (Eds.), *Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics*. Bucharest: Zeta Books. 2018, 400 pp”. In: *The Comparatist* 42. S. 401–405.
- LEIBBRAND, Miriam P. (2009): *Verstehen verstehen. Modellierung epistemologischer und methodologischer Grundlagen für die Konferenzdolmetschforschung ausgehend vom Simultandolmetschen in die B-Sprache*. Dissertation, Universität Wien. [Als Monographie veröffentlicht, = 2011.]
- dies. (2011): *Grundlagen einer hermeneutischen Dolmetschforschung*. Berlin: Frank & Timme.
- dies. (2015): „„Marktgespräche“. Beobachtungen zur Translation ‚in dem Gebiete des Geschäftslebens‘ in der Romantik mit Bezug zur Leistungsfähigkeit eines hermeneutischen Ansatzes in der Translationswissenschaft heute“. In: CERCEL, Larisa / ȘERBAN, Adriana [Hrsg.] (2015): *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter. S. 231–251.
- PIECYCHNA, Beata (2018): „[Rezension] *Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics* edited by J. Stanley, B. O’Keeffe, R. Stolze, L. Cercel Bucharest: Zeta Books, 2018, pp. 398“. In: *Crossroads. A Journal of English Studies* 20/1. S. 107–116.
- STANLEY, John (2012a): „The Dilemma of Subjectivity in Translational Hermeneutics“. In: CERCEL, Larisa / STANLEY, John [Hrsg.]: *Unterwegs zu einer hermeneutischen Übersetzungswissenschaft. Radegundis Stolze zu ihrem 60. Geburtstag*. Tübingen: Gunter Narr. S. 246–273.
- ders. (2012b): „Translation – Interpretation: A Phenomenological Analysis of Some Distinguishing Characteristics from the Vantage Point of Translational Hermeneutics“. In: AHRENS, Barbara / HANSEN-SCHIRRA, Silvia / KREIN-KÜHLE, Monika / SCHREIBER, Michael / WIENEN, Ursula [Hrsg.]: *Translationswissenschaftliches Kolloquium II. Beiträge zur Übersetzungs- und Dolmetschwissenschaft (Köln/Germersheim)*. Frankfurt a. M.: Peter Lang. S. 29–74.
- ders. (2017): „„Tanzen ohne Ketten“: Sprachspiele als Rahmen für die übersetzerische Kreativität“. In: CERCEL, Larisa / AGNETTA, Marco / AMIDO LOZANO, M. Teresa [Hrsg.]: *Kreativität und Hermeneutik in der Translation*. Tübingen: Narr Francke Attempto. S. 333–346.
- STANLEY, John / O’KEEFFE, Brian / STOLZE, Radegundis / CERCEL, Larisa [Hrsg.] (2021): *Cognition and Comprehension in Translational Hermeneutics*. Bukarest: Zeta Books.
- STEFANINK, Bernd (2020): „[Rezension] Stanley, John; O’Keeffe, Brian; Stolze, Radegundis; Cercel, Larisa (Hrsg.): *Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics*. Bukarest: Zeta Books, 2018. – ISBN 978-606-697-060-0. 398 Seiten, € 26,00“. In: *Info DaF* 47/2–3. S. 313–318.

- STOLZE, Radegundis (2003): *Hermeneutik und Translation*. Tübingen: Gunter Narr.
— dies. (2015): „Faktoren einer hermeneutischen Übersetzungskompetenz.“
In: STOLZE et al. [Hrsg.]. S. 177–200.
- STOLZE, Radegundis / STANLEY, John / CERCEL, Larisa [Hrsg.] (2015): *Translational Hermeneutics: The First Symposium*. Bukarest: Zeta Books.



Brian O'KEEFFE
Barnard College, New York

Review of: VENUTI, Lawrence (2019): *Contra Instrumentalism. A Translation Polemic*. Lincoln: University of Nebraska Press. 200 p. ISBN: 978-1-49620-513-1.

Translation studies occasionally resembles Don Quixote tilting at windmills, fighting a non-existent enemy: did anyone ever think that translations render “the source text unaltered” (Venuti 2019: 3)? Surely we agree that “no translation can be understood as providing direct or unmediated access to its source text” (p. 3), and we will therefore wonder who thought such access was possible. Yet *Contra Instrumentalism* isn't a quixotic exercise in combatting straw-man opponents. Venuti's argument is that translators and translation theorists frequently do think translation should be a transparent medium and render the source-text's meaning intact.

Venuti's book targets instrumentalism: “It conceives of translation as the reproduction or transfer of an invariant that is contained in or caused by the source text, an invariant form, meaning, or effect” (p. 1). Instrumentalism retains mimetic exactitude as its regulatory ideal, despite allowances for less-than-perfect replications. Consider Eugene Nida's “equivalent effect” (p. 7) and his proposal that “the relationship between receptor and message should be substantially the same as that which existed between the original receptors and the message” (p. 8). Venuti remarks that “the equivalent effect is an invariant because it is assumed to be capable of replication regardless of the linguistic, cultural, and historical dif-

ferences that distinguish between the source text and the translation” (ibid.). For Venuti, the fetish for equivalence breeds the desire for translations un-inflected by linguistic, cultural, and historical difference. Nida might invoke Biblical translation, however—shouldn’t God’s Word remain unaltered whatever the translation, and whatever theological changes might have been prompted by historical or cultural circumstance?

But theological desiderata aren’t Venuti’s concern, and, besides, they aren’t unfulfillable in practice. So it goes for Biblical translation, so it goes more broadly: faced with what translation cannot practically accomplish, we devolve to hand-wringing despair over inevitable loss-in-translation. Whence, moreover, scenarios of economic compensation, or translators enjoined to (impossible) ethical activities of reparation. Consider also the conventional translation studies essay where translations are evaluated according to their ‘accuracy’ or ‘fidelity’: this is instrumentalism because it boils down to assuming that good translations preserve something intact of the source-text, and bad translations don’t. For some, the desire for equivalence is so ardently expressed that we even encounter talk of reincarnation and transubstantiation (George Steiner, for example). For others, the ideal is that of translator-painters depicting the source-text’s lines, colours and hues intact. Or translators likened to Savile Row tailors, suiting up source-texts with new clothes that fit exactly.

Enough. “STOP assuming that a source text possesses an invariant form, meaning, or effect; START assuming that a source text can support multiple and conflicting interpretations and therefore an equally heterogeneous succession of translations” (p. 174). “STOP thinking of source texts in terms of translatability and untranslatability and of translation as involving loss or gain; START thinking of translation as an interpretive act that can be performed on any source text” (p. 175). Venuti’s stop/start proposals address film subtitling, American comparative literature, Emily Apter’s *Against World Literature*, and Barbara Cassin’s *Dictionary of Untranslatables*. Venuti is alert to the glib shibboleth, the facile truism. Take Frost’s “poetry is what gets lost in translation” (cited by Venuti, p.

109). But what is “poetry”? Is it fair to castigate translation for losing something that remains so ill-defined? Too often is translation stigmatised for losing something, but when one asks for a specification of what is lost, the answers are vague or complaisant: translation loses a putative truth, betrays the original’s aesthetic essence, its *je ne sais quoi*, its singularity, idiomaticity, or signature style. Metaphors, misleadingly, take up the slack: Benjamin’s source text, likened to a fruit and its adhesive skin, is a case in point. Consider also: “A real translation is transparent; it does not cover the original, does not block its light” (Benjamin 1996: 260). Invocations of transparency, Venuti argues, reveal an instrumentalist strain in Benjamin’s thinking.

“Isn’t it time that we acknowledged instrumentalism to be a hoax,” Venuti writes, “born out of the fear that translation contaminates and falsifies when it ought to reproduce or transfer a source invariant?” (p. 172). Exposing the hoax partly involves critiquing “proverbs of untranslatability” like the haplessly glib *traduttore traditore*. Another “proverbial” utterance, which I permit myself to paraphrase: Derrida’s *nothing (or everything) is translatable* and *nothing (or everything) is untranslatable*. I agree with Venuti that Derrida is routinely invoked without enough understanding of what he means. But I slightly disagree with Venuti, or at least would wish to be more patient with “What is a ‘Relevant’ Translation?”. So let’s cite a relevant passage:

If to a translator [...] you give all the time in the world, as well as the words needed to explicate, clarify, and teach the semantic content and forms of the text to be translated, there is no reason for him to encounter the untranslatable or a remainder in his work. If you give someone who is competent an entire book, filled with *translator’s notes*, in order to explain everything that a phrase in two or three words can mean in its particular form [...] there is really no reason, in principle, for him to fail to render – without any remainder – the intentions, meaning, denotations, connotations and semantic overdeterminations, the formal effects of what is called the original. (Derrida 2013: 356)

For Venuti, instrumentalism emerges when Derrida speaks of translation without remainder. But the key emphasis, I think, is that overcoming untranslatability is possible if one *gives* the translator all

the time in world. Ideally, the translator would be given (or gives herself) infinite time and infinite space to assess every nuance residing in every word. If one could give (oneself) that, then nothing is untranslatable. *In principle*. For translators have never been given that gift of time, nor allowed to proliferate their notes to such vast extent that their translations could measure up to the original. For then one would need time and space that is *measureless*—infinite time, infinite space. Whence the problem of infinity contending with the “economic” logic to which translators are ineluctably beholden: untranslatability persists because time and space are *rationed*. Thus, whatever creative licence translators are granted, one yardstick hinders such licence: “A kind of translating that is not *word-to-word*, certainly, or *word-for-word*, but nonetheless stays as close as possible to the equivalence of ‘one word *by* one word’ and thereby respects verbal quantity as a quantity of words” (Derrida 2013: 357). Translators may have liberated themselves from verbatim dogmas, but they’re not yet free of the requirement that they keep to the approximate word-count of the original text. One can’t spend and expend millions more words in the zeal to translate *without remainder*. The gift of an infinite number of words has never been given to translators, any more than they have been granted infinite time. Perhaps, one day, translators will be granted such things, which is why the overcoming of untranslatability, the possibility of translation without remainder, remains to-come as well. That’s how I understand Derrida. Derrida never forecloses upon the *à-venir*, which is the horizon against which his reflections on translation and (un)translatability should properly be assessed.

Venuti’s purpose is to “ferret” (p. 26) out instrumentalist assumptions and propose that “the hermeneutic model offers the most comprehensive and incisive understanding of translation” (p. 26). Hermeneutics and instrumentalism are “heuristic” (p. 93) models for understanding translation, but it’s not a matter of opposing such models since that opposition collapses once instrumentalism admits that all translations imply acts of interpretation. Instrumentalism must grant (albeit *nolens volens*) the universality of

hermeneutics.¹ “A hermeneutic model,” Venuti writes, “conceives of translation as an interpretive act that inevitably varies source-text form, meaning, and effect according to intelligibilities and interests in the receiving culture” (p. 1). Venuti dispenses with the objection that, for instance, the translation of a legal contract mustn’t allow variation to emerge: that may be the translator’s contractual obligation, but it doesn’t mean the translation cannot find itself recontextualised as the document is variously used by whomever commissioned the translation. And, to return to Biblical translation, while a translator might wish to ensure that God’s Word remains invariant (it always means what it means), that doesn’t entail, for example, that Luther’s translation didn’t have the receiving culture’s intelligibilities and interests in mind. But I’m inclined to ask Venuti about philosophy. Wouldn’t philosophy mistrust interpretive variations if the matter concerned philosophical truths? If truths travel in translation, and possibly alter in transit, would they still be truths? Are truths impervious to hermeneutic discussion? Alain Badiou would say so. Take logocentric philosophy, moreover: must the *logos* remain intact, whatever languages philosophers might be using? These are questions for “world philosophy” – a notion that has begun to concern philosophy as it looks at the “world literature” debate. As I have argued elsewhere², the question is whether philosophy should resist itineraries of “worlding” and avoid the vagaries of translation or else idealise a translation model that would not lose what makes a truth a truth, or diminish the primacy of the *logos*.

But that, Venuti would doubtless observe, implies an instrumentalist translation model. And he would observe (with Derrida and *pace* Plato) that philosophy often travels via written texts, much as it might prefer not to. Texts are subject to context, and hence to recontextualisation and decontextualisation (i. e. to interpretation and translation). Hardly a congenial situation for a philosophical *truth*. But, away from philosophy and in any event, all this entails

1 I allude to Grondin’s *L’universalité de l’herméneutique* (1993).

2 See my essays “The World, the Text, and Philosophy: Reflections on Translation” (O’Keeffe 2020) and “Worlding Philosophy” (forthcoming 2021).

thinking about the “horizon” (a term Venuti doesn’t use, however) of translations—their time and place—and also about the independence of translations, namely treating translations without automatic reference (or deference) to their source-texts. At issue is a translation “intervening into a particular cultural situation at a particular historical moment and for that reason relatively autonomous from the source text it translates” (p. 69). And also that translations’ signifying processes are “related to but distinct from those of the texts they translate” (p. 82). *Relatively* autonomous, *related* but *distinct*.

I’ll return to this question of relation and relativity later. But, for now, let’s attend to Venuti’s hermeneutic model and speculate on the response of adherents of Translational Hermeneutics. They will be greatly encouraged by Venuti. But no sooner is hermeneutics invoked, then it’s relayed to poststructuralism and semiotics:

The modern episteme that generated the hermeneutic model of translation among Romantic thinkers like Schleiermacher has been modified by semiotics and poststructuralism, incorporating concepts of language, textuality, and interpretation that signal an epistemic shift toward postmodernism. (P. 26).

Although Venuti’s book is written to provoke instrumentalists, I suspect specialists of the hermeneutic approach will be provoked as well: how many of these “modifications” would Translational Hermeneutics be willing to embrace? Moreover, “In developing a hermeneutic model of translation that draws its key concepts from semiotics and poststructuralism,” Venuti writes, “I am deliberately setting aside the tradition of philosophical hermeneutics, particularly as exemplified by Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer. Both Heidegger and Gadamer formulate theories and methods of translation, but despite appreciable advances, notably their attention to the intellectual and cultural conditions of interpretation, their thinking ultimately devolves into instrumentalism” (p. 4f.). Let’s take Gadamer’s *Truth and Method*:

Every translation that takes its task seriously is at once clearer and flatter than the original. Even if it is a masterly re-creation, it must lack some of the overtones that vibrate in the original. (In rare cases of masterly re-creation the loss can be made good or even mean a gain – think, for example, of how

Baudelaire's *Les fleurs du mal* seems to acquire an odd new vigour in Stefan George's version). (Gadamer 1996: 386)

Note "flatter". And if poetry is what gets lost in translation, then what it loses is perhaps whatever poetry (opaquely?) opposes to translation's "clarity"—whence Gadamer's notion of translation as highlighting. Always poetry deemed to be the untranslatable art-form, moreover: translations *must* lack the original's overtones. And even masterly re-creation (which Venuti might approve of) is compromised by the "economic" language of loss, making good, and putative gain. So there is instrumentalism in Gadamer. Still, we can mildly wonder whether Gadamer is *right* to say that poetic translations are lesser than the originals (Nabokov, naturally, would say so). Much depends, moreover, on whether "re-creation" subverts Gadamer's instrumentalism by way of an embrace of "creativity" not even a text entitled *Truth and Method* can turn into a method, precisely. Creativity isn't methodological, and that's a good thing (whatever one thinks of George's Baudelaire translations). In any case, Gadamer's brisk dismissal might provoke, in Translational Hermeneutics, a sense of unease whatever obeisance it does and doesn't make to Gadamer.

But what about Venuti's own hermeneutic model? Can Venuti set aside Gadamer and Heidegger, shift to poststructuralism, and still describe his translation model as "hermeneutic"? It is, I acknowledge, somewhat remiss to cite someone else entirely to explain matters, as if on Venuti's behalf, but let's divert to Venuti's *Teaching Translation*, which also advocates for the hermeneutic model, and examine Karen Van Dyck's essay, entitled "Translating a Canonical Author: C. P. Cavafy"—it discusses how canonical authors are subject to different strategies of translation and adaptation. In this connection, she invokes Barthes' death of the author thesis: "dead," authors cannot control what is made of their texts. As for her students, faced with this "death", she remarks: "Confronted with a host of retranslations and multimedia adaptations, all bound in myriad relations to the receiving culture, students cannot rely on the intentional fallacy to control the possibility of endless interpretation" (Venuti 2017: 110). Some, perhaps inspired by

instrumentalism, will still assume (fallaciously?) that authors prefer a degree of exactitude in view of what they originally wrote. Some, inspired by Barthes, might venture towards postmodernism and take total poetic licence with that original text (and, moreover, query the notion of “originality” a priori). The question, however, is whether only a *radical* hermeneutics of translation can accept the prospect of “endless interpretation”. Ricœur, less radical, might hesitate. Gadamer too, in the name of his classic, traditionary texts. Hermeneutic theologians like Fuchs and Ebeling as well, I think. When Van Dyck observes that “Translation is the door that opens this Pandora’s box” (quoted in Venuti 2017: 111), one might imagine a desire to close it again—to reassert the author’s intentions, deny the “fallacy”, and reanimate the dead author. But is the Pandoral consequence hermeneutic chaos or magnificent novelty, myriad translations and adaptations, uninhibited creativity and poetic licence? Should we throw on the straitjacket of instrumentalist equivalence in order to rein in translation lest it become free-wheeling “adaptation”? We might worry, like Dryden, about situations “where the translator (if now he has not lost that name) assumes the liberty” (Schulte/Biguenet 1992: 17) to vary and forsake both words and sense. *If now he has not lost that name*: would that loss be the dread consequence of translation’s hermeneutic liberties?

For Van Dyck, “the death of the author is the life of the reader, the translator, the adaptor ... and the work” (quoted in Venuti 2017: 116). Yet while the author’s death licences myriad translations and adaptations (assuming we can still mark the difference between translation and adaptation), she adverts to Venuti, and says that “Translation studies [...] can show how to read a translation as a transformation, relatively autonomous from the source text” (Venuti 2017: 112). But having just opened Pandora’s box, isn’t that autonomy more than *relative*—isn’t it really utter autonomy? Compare Venuti: “STOP reading translations as if they were or could be identical to their source texts; START reading translations as texts in their own right, relatively autonomous from the texts they translate” (Venuti 2019: 175f.). “Relatively”, I confess, is the word that provokes me. How relative is relative? It’s a slightly querulous

question, I admit. But Venuti, I hope, would willingly hear that admission, since it makes his point: *Contra Instrumentalism* is designed to provoke, and so he asks “Where is your desire?” (p. 177). Why querulous? What does that say about my desire—am I trying to defend instrumentalism, or a different model of hermeneutics? If so, why so? Perhaps I should STOP here and START again, inspired by Venuti’s powerful, bracing book.

References

- BENJAMIN, Walter (1996): *Selected Writings*. Volume 1: 1913–1926. Ed. by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press.
- DERRIDA, Jacques (2013): *Signature Derrida*. Ed. by Jay Williams. Chicago: Chicago University Press.
- GADAMER, Hans-Georg (1996): *Truth and Method*. Trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.
- GRONDIN, Jean (1993): *L’universalité de l’herméneutique*. Paris: PUF.
- O’KEEFE, Brian (2020): “The World, the Text, and Philosophy: Reflections on Translation”. In: DI LEO, Jeffrey [ed.]: *Philosophy as World Literature*. New York: Bloomsbury, pp. 23–46
- id. (forthcoming 2021): “Worlding Philosophy”. In: MORARU, Christian / DI LEO, Jeffrey [ed.]: *The Bloomsbury Handbook of World Theory* (eds.). New York: Bloomsbury.
- SCHULTE, Rainer / BIGUENET, John (1992): *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VAN DYCK, Karen (2017): “Translating a Canonical Author: C. P. Cavafy”. In: VENUTI, Lawrence [ed.]: *Teaching Translation. Programs, Courses, Pedagogies*. New York: Routledge, pp. 110–116.
- VENUTI, Lawrence (2017): *Teaching Translation. Programs, Courses, Pedagogies*. New York: Routledge.
- id. (2019): *Contra Instrumentalism. A Translation Polemic*. Lincoln: University of Nebraska Press.



Forum



Klaus Peter MÜLLER
Johannes Gutenberg-Universität Mainz

KOHLMAYER, Rainer (2019): *Literaturübersetzen. Ästhetik und Praxis*. Berlin: Peter Lang. 213 S. ISBN: 978-3-631791370.

KOHLMAYER, Rainer (2020): *Kritische Übersetzungswissenschaft. Theoriekritik, Ideologiekritik, Übersetzungskritik*. Berlin: Peter Lang. 259 S. ISBN: 978-3-631811931.

Rainer Kohlmayer hat den Vorteil, viel Erfahrung in beiden wesentlichen Bereichen des Literaturübersetzens zu besitzen, in der Theorie ebenso wie in der Praxis. Er war jahrzehntelang Dozent an dem Fachbereich der Universität Mainz, der in Germersheim einen besonderen Fokus auf Sprache, Kultur und Translation setzt, und er hat ebenso lang vor allem Dramen übersetzt, die in großen, anerkannten Theatern zur Aufführung kamen (etwa seine Übersetzung von Molières *Tartuffe* von 2010 bis 2020 u. a. im Stadttheater Bern, Staatstheater Darmstadt. Oscar Wildes *Bunbury* und *Ein dialer Gatte* begannen 1986 auf der Landesbühne Hannover, dann im Schauspielhaus Zürich usw.). Eine solch „konsequente Einheit von Theorie und Praxis“ propagiert er immer wieder und stellt sie als das besondere „Neue“ auch in seinem Band *Literaturübersetzen* vor, der „kohärente theoretische Reflexion über die ästhetische Besonderheit des literarischen Übersetzens mit praktischen Beispielen und Anregungen zum Selbermachen anbietet“ (*Literaturübersetzen*, fortan: LÜ, S. 10). Der Band ist für alle gedacht, „die gerne selbst

einmal literarische Texte übersetzen“, und für Dozierende, die es Studierenden beibringen wollen (LÜ, S. 11).

Kohlmayers Grundpositionen finden sich in beiden hier besprochenen Büchern ebenso wie in seinen zahlreichen Aufsätzen. Er versteht Literaturübersetzen als „eine Kunst im Sinne des lateinischen Wortes ‚ars‘, in dem Wissen und Können eine Einheit bilden“. Literaturübersetzer sind damit „(im Idealfall) gelehrte Könner und Künstler“ (LÜ, S. 11). Literatur ist charakterisiert durch ästhetische Qualitäten, die eine Übersetzung wieder- und weitergeben will, um etwas Schönes, Bleibendes und Neues herzustellen (LÜ, S. 12). Genaues Lesen und großes Wissen von kulturellen Kontexten ermöglichen es Übersetzern, so viel Kreativität zu entwickeln, dass sie vom Ausgangstext nicht gegängelt werden, sondern ein attraktives (schönes, bleibendes, neues) Produkt in der Zielsprache gestalten können. Während er also immer wieder deutlich macht, dass Übersetzen eine künstlerische Tätigkeit ist, behauptet er aber gleichzeitig, „dass der Praxis des Literaturübersetzens meist eine *kohärente Theorie zugrundeliegt*“ (LÜ, S. 10) bzw. dass jeder Übersetzer bei seiner Arbeit mit dem Ausgangstext „schließlich eine translatorische *Hypothese* formuliert, deren Annäherungswert bzw. Wahrheitsgehalt den optimalen und individuellen Möglichkeiten einer Problemlösung entsprechen könnte“ (*Kritische Übersetzungswissenschaft*, fortan: KÜ, S. 20).

Das ist etwas vage und nicht ausreichend erklärbar damit, dass Kohlmayer für seine „Theorie der Übersetzungspraxis“ den „offene[n], dynamische[n] Begriff der ‚Annäherung‘“ dem der Äquivalenz vorzieht (KÜ, S. 19). Es wird daher besonders spannend sein herauszufinden, wie genau Kohlmayer ‚ästhetisch‘ definiert, gerade im Verhältnis zur Sprache, die ja das Mittel zur Gestaltung der Ästhetik ist, und welche Hypothesen oder kohärenten Theorien er in Übersetzungen entdeckt und in seinen eigenen Übersetzungen verwendet.

Das Buch *Literaturübersetzen* hat drei große Teile: 1. „Ästhetische Grundlagen“ mit fünf Unterkapiteln auf rund 115 Seiten, 2. „Zur Praxis der drei großen Gattungen“ mit Unterkapiteln zu dramatischer, narrativer und lyrischer Literatur (56 Seiten), 3. einen

„Heiteren Epilog“ mit zwei kurzen Unterkapiteln auf 8 Seiten. Die ästhetischen Grundlagen beginnen mit einem für Kohlmayer sehr wichtigen Thema, der „Subjektivität“ (Kap. 1, S. 15–40). Man fragt sich allerdings schon, wieso Subjektivität Teil der ästhetischen Grundlagen sein kann. Sie ist sicher Ursache für die spezifische Gestaltung der Ästhetik eines Textes. Aber seine Grundlage? Die von Kohlmayer dann so gelobten Vergleiche des Literaturübersetzens mit Schauspielerei, dem Besitz von einem großen „sprachlichen Rollenspektrum und das Einfühlungsvermögen beim Literaturübersetzen“ unterstützen ebenso wenig eine besondere Subjektivität wie sein vom Übersetzer Coindreau übernommener Vergleich mit dem Affen: der Übersetzer müsse dieselben Grimassen schneiden (vgl. LÜ, S. 17). Eine Passage aus Goethes Übersetzung von Corneilles Komödie *Le Menteur* belegt dann für Kohlmayer, dass Goethes „empathische Identifizierung mit der Situation einer literarischen Figur [ihn] einerseits zum Übersetzen motiviert, andererseits [...] zu eigenwilligen charakterlichen Nuancierungen der Figur bewegt“ (LÜ, S. 21). „Empathie oder Einfühlung oder gar biografische Identifizierung mit einer Figur sind [...] Voraussetzungen [...] für die Lebendigkeit der Figur, für ihre psychologische Glaubwürdigkeit, für eine kohärente Interpretation“ (LÜ, S. 22). Das sind sicherlich mögliche Voraussetzungen für diese Ergebnisse, aber erstens keineswegs die einzigen (dieselben Ergebnisse können auch auf anderen Wegen produziert werden), zweitens ist der hier reklamierte enge Bezug zu Goethes Leben zwar amüsant, aber nicht wirklich belegt, und drittens fehlt jeder Bezug zur Ästhetik. Dass „die subjektiv *optimale* Übersetzung“ dann hergestellt ist, „wenn man glaubt, es derzeit nicht besser machen zu können“ (LÜ, S. 22), ist gewiss ein sehr subjektives Ergebnis, bei dem man sich aber auf jeden Fall weitere und wesentlich objektivere Gründe wünscht.

Diese sind erkennbar in wenigstens einigen der sieben Kompetenzen, die Kohlmayer von Übersetzern erwartet: 1. „Textkritische Kompetenz“, die genaues Wissen über den Ausgangstext, Gründe für die zugrundegelegte Version etc. verlangt. 2. „Verstehenskompetenz“, die hier aber erstaunlicherweise nicht wirklich Verstehen meint, sondern simple fremdsprachliche Kompetenz. 3.

„Produktionskompetenz“ meint einfach „muttersprachliche Kompetenz“. 4. „Übersetzungsziel und -methode“ handelt nur von Zielen, etwa die bekannten „binäre[n] Entscheidungen wie historisierend / modernisierend, eindeutschend (einbürgernd) / verfremdend“ etc. Methoden werden keine genannt. 5. „Einfühlungsvermögen“ wurde eigentlich schon ausreichend beschrieben, wird hier definiert als „die hermeneutische Seite der Mimesis“. Das verrät eine sehr begrenzte Reichweite von Hermeneutik ebenso wie von Mimesis. 6. „Gattungsspezifisches Wissen“ verweist auf die Kapitel 5 bis 7 des Bandes. 7. „Interkulturelle Kompetenz“ sollte eigentlich keine Probleme bereiten, wird hier aber unverständlicherweise und ohne weitere Kommentare zunächst gleichgesetzt mit „metakulturellen oder metaideologischen Positionen“ (die „vielleicht“ besser wären) und dann reduziert auf das „[Wissen], was in der Zielkultur als normal gilt oder schockieren könnte“ (LÜ, S. 34–40).

Nach Subjektivität „ist die Linearität eine zweite ästhetische Grundbedingung des literarischen Übersetzens“ (LÜ, S. 41; Kap. 2 „Linearität“, S. 41–64). Was damit genau gemeint ist, bleibt völlig unklar und wird auch durch Kohlmayers richtige, aber banale Betonung der „Identität von Form und Inhalt“ (LÜ, S. 49), die Literatur charakterisiert, nicht verständlicher, wenn sie zu dieser Schlussfolgerung führt: „Die intentionale *Konstruktion* des literarischen Werks, in dem Gesagtes und Gemeintes zusammenfallen, ermöglicht prinzipiell das Übersetzen als – quasi *mechanische*, da *linear und analog imitierende Re-Konstruktion* des Gezeigten“ (LÜ, S. 51). Literaturübersetzen ist also mechanisch, linear und analog imitierend? Und linear heißt dann genau dies? Leider ja: „Die literarischen Übersetzer sind nun einmal an *die lineare Rekonstruktion der elocutio* der Originale gebunden“ (LÜ, S. 60). Was das mit Ästhetik zu tun hat, wird nie gesagt.

Kap. 3 behandelt „[d]as elastische Problem der (Un)Übersetzbarkeit“ (LÜ, S. 65–85) und will die Frage beantworten „Was be- oder verhindert die Übersetzbarkeit?“ (LÜ, S. 65) Es liefert überzeugende Argumente gegen Unübersetzbarkeit, und das Problem ist letztlich reduzierbar auf „die alltäglichen Herausforderungen“ aller Übersetzer, „eine *in den Kontext passende Lösung* zu finden“ (LÜ,

S. 67). Kohlmayer geht dabei auf interessante historische Fälle wie etwa die „Tradition des deutschen Sprachontologismus“ (LÜ, S. 68–74) ebenso ein wie auf „Dialekt als Übersetzungsproblem“, „das (vermutlich) Schwierigste“ (LÜ, S. 74–84). Die Schwierigkeiten sind aber überwindbar durch „den Reichtum an *Redwendungen*“ in der Zielsprache und „*mehr Experimentierfreude bei der Übersetzung von Dialekten*“, wo man „zum Beispiel den *Texan drawl and nasal twang* auf Bayrisch andeuten“ könnte (LÜ, S. 77). Kohlmayer plädiert zu Recht dafür, dass „der Wert der Mundarten anerkannt“ wird (LÜ, S. 85).

Erst am Anfang des nächsten 4. Kapitels („Oralität“, LÜ, S. 87–120) erfährt man, dass Kap. 3 wohl nichts mit Ästhetik zu tun hat, denn „[n]eben der Subjektivität und Linearität ist die Mündlichkeit das dritte und zugleich wichtigste ästhetische Prinzip des modernen Literaturübersetzens“ (LÜ, S. 87). Warum Dialekte etc. nicht ästhetische Qualitäten haben oder bekommen können, wird nicht reflektiert. Leider gilt das auch für vieles, was zur Oralität gesagt wird. Kohlmayers Verweise auf historische Texte sind erneut keinerlei Hilfen, weil er ein merkwürdig einseitiges und nicht zutreffendes Verständnis von Schrift hat. Obwohl er u. a. Aristoteles zitiert mit „Der schriftliche Stil ist der präziseste“ und dabei schon nicht merkt, dass Aristoteles’ Rede von verschiedenen Stilen genauso auf Geschriebenes wie Gesprochenes zutrifft, sagt er dann, dass für Bücher, besonders als sie „zu *Massenwaren* wurden“, die Aufgabe dringlich wurde, „die Abwesenheit des Orators zu kompensieren bzw. dem Medium Schrift Leben zu verleihen“ (LÜ, S. 89). Offensichtlich sieht Kohlmayer nicht, dass alle schriftlichen Texte Leben haben, ebenso auch eine Person, die spricht, wenn auch in sehr unterschiedlichen Formen und Ausmaßen. Kohlmayers Vorstellungen der Aussagen zum Übersetzen von Leonardo Bruni, Erasmus von Rotterdam und Martin Luther ändern daran gar nichts, sondern wiederholen Dinge, die jeder kennt, etwa dass für Luther „der *Sinn* im Vordergrund“ steht und dass es ihm „in erster Linie um unmittelbare Verständlichkeit“ geht (LÜ, S. 97f.). Sicher, aber all das ist kein Beleg für Oralität. Wieso Oralität ein ästhetisches Prinzip ist, erfährt man nirgends. Wenn dann wei-

ter von „Bodmer, Wieland, Herder, Schlegel“ gesagt wird „Ihre übereinstimmende Theorie war, dass Literatur *laut* zu lesen sei“, ist das erneut nicht richtig. Es war keine Theorie, sondern die übliche Praxis. Das stille Lesen für sich alleine entwickelte sich erst sehr langsam bis ins 19. Jahrhundert hinein.

Wenn er Novalis zitiert, übersieht Kohlmayer die mannigfaltigen Gemeinsamkeiten zwischen der mündlichen „Stimme“ und der „schriftliche[n] Stimme“, die Novalis konstatiert, und findet bei ihm nur dasselbe „große Problem der Rhetorik im Zeitalter der modernen Schriftlichkeit“ wie vorher bei Bruni und Luther, nämlich „Wie kann die mediale Stummheit des schriftlichen Wortes überwunden werden?“ (LÜ, S. 113) Novalis spricht überhaupt nicht von solch einer Stummheit. Kohlmayer missversteht das Zitat, um erneut zu seinem Ausgangspunkt zu kommen, dass die „engagierte Subjektivität der Garant der Lebendigkeit“ sei. Er hätte auch ohne historische Umwege das Urteil über August Wilhelm Schlegel wiederholen können, dass dieser „gründliche Philologie mit Einfühlung“ „am perfektesten“ verband und dadurch mit seiner Shakespeareübersetzung „eine Gipfelleistung der literarischen Übersetzung“ produzierte (LÜ, S. 115–117). Von Ästhetik ist nirgendwo die Rede.

Das 5. und letzte Kapitel des Großteils „Ästhetische Grundlagen“ handelt vom „Literaturübersetzen heute“ (LÜ, S. 121–128). Nach Kohlmayer hat sich nichts geändert: er stellt die „Kontinuität des Mündlichkeitsprinzips“ fest und wiederholt den Imperativ „Man muss sich ‚subjektiv‘ für einen sprechbaren, überzeugenden ‚Ton‘ entscheiden“, damit der übersetzte Text „ein neues sinnlich-ästhetisches Eigenleben bekommt“ (LÜ, S. 121f.). Ästhetik wird hier zunächst als „Ton“ identifiziert, dann als „Konstrukt bzw. eine hermeneutische Hypothese“ beschrieben, als ob beides dasselbe sei. „Die Schrift liefert, ähnlich wie Notenzeichen, detaillierte Andeutungen, die vom wissenden, verständnisvollen Leser prosodisch und semantisch vervollständigt werden können“ (LÜ, S. 122). Erneut lässt Kohlmayer die anderen Dimensionen der Sprache aus, nicht zuletzt die Pragmatik.

Im II. Teil zu den drei Gattungen wird in Kap. 6 (LÜ, S. 131–154) zunächst die deutsche Theaterlandschaft beschrieben, bevor Wedekinds *Frihlings Erwachen* in verschiedenen Übersetzungen in Bezug auf Stil und Mündlichkeit diskutiert wird. Das bringt aufschlussreiche Einblicke und führt dann zu „Anregungen zum Selberrmachen“ mit Dramenpassagen von W. S. Maugham und Willy Russell, die Kohlmayer ebenso kommentiert wie die offiziellen Übersetzungen und einmal mit eigenen Übersetzungsvorschlägen versieht (LÜ, S. 146ff.). Kap. 7 zu narrativen Texten (LÜ, S. 155–165) stellt als eine „der größten Schwierigkeiten [...] die Übersetzung von ‚erlebter Rede‘“ heraus (LÜ, S. 155). Es geht aber wieder darum, „die performative Gestaltung des Originals – ‚die schriftliche Stimme‘ – [zu] erkennen“, was „eine genuin *hermeneutische* Aufgabe“ ist, die „weit über den Bereich der *elocutio* hinaus[geht]“ und „den gesamten zeitlichen, sozialen und psychologischen Hintergrund des literarischen Textes“ umfasst (LÜ, S. 158). Kulturelle, wirtschaftliche und andere Hintergründe sind nicht genannt, Ästhetik ohnehin nicht. Letztlich geht es Kohlmayer immer nur um sein Ziel, „einen linear vorgegebenen Text stimmlich, gestisch, kinetisch optimal lebendig werden zu lassen“. Er findet im „Übersetzungs-Künstler Hans Wollschläger“ einen passenden Beleg (LÜ, S. 160).

Kap. 8 „Zur Übersetzung von Lyrik“ (LÜ, S. 167–185) betont, dass Lyrikübersetzen „zum Schönsten und Schwierigsten [gehört], was Übersetzer sich zumuten können“, endet aber wieder beim „Prinzip der rhetorischen Qualität“, das wir kennen und das für Kohlmayer „in der Lyrik zur fast schon oratorlosen Musikalität werden kann“ (LÜ, S. 167). Ja, natürlich spielt Musikalität, Klang und Rhythmus, in der Lyrik eine größere Rolle als in den anderen Gattungen, aber die in ihr am häufigsten verwendete Sprechform, das lyrische Ich, hat einen deutlichen Orator. Erneut geht es nicht um genaue Differenzierungen, sondern um eine Variation der bekannten Thesen, die Kohlmayer anhand seiner Übersetzungen von Sonetten von Shakespeare, Causley und Auden, dann Gedichten von Rost und Rilke belegt. Wie immer sind seine Textinterpretatio-

nen und Besprechungen von Übersetzungsvarianten lesenswert und aufschlussreich.

Der „Heitere Epilog“ des III. Teils (LÜ, S. 187–195) will die reine Freude autonomer Kreation und die unbewusste Quelle aller Kunst heraus- und der „Wissenschaft“ als „ständige[m] pedantische[n] Begleiter“ des Literaturübersetzens gegenüberstellen. Er ist damit „dem *narzisstischen Vergnügen* des literarischen Übersetzens gewidmet“ (LÜ, S. 187) und greift in Kap. 9 Quintilians Empfehlung des freien Paraphrasierens als ausgezeichnete Übung „für künftige Literaturübersetzerinnen und Literaturübersetzer“ auf, um direkt „[v]on der Paraphrase zur Parodie“ zu gelangen, denn „[w]er den Stil und die Stimme eines Autors parodiert, hat ihn entschlüsselt, erkannt, hat sich in ihn verwandelt“ (LÜ, S. 189). Kap. 10 stellt „[d]ie heitere Kunst des Literaturübersetzens“ mit „der Unbescheidenheit der Begeisterung“ Kohlmayers anhand seiner Übersetzung einer Passage aus Corneilles *L'illusion Comique* vor, um „den Narzissmus der Literaturübersetzer wie Übersetzungswissenschaftler“ zu demonstrieren (LÜ, S. 191). Was ihm gelingt.

Kritische Übersetzungswissenschaft ist eine Sammlung früherer Aufsätze, die Kohlmayer nicht chronologisch, sondern thematisch erneut in drei Teile gliedert: „Theoriekritik“ (mit fünf Kapiteln), „Ideologiekritik“ und „Übersetzungskritik“ (mit jeweils zwei Kapiteln). Kap. 1 (S. 17–53, ursprünglich 1988) liefert eine überzeugende „Kritik funktionalistischer Übersetzungstheorien“, die deskriptive Ausprägungen (etwa Hermans und Toury) ebenso umfasst wie präskriptive (z. B. die Skopostheorie). Kohlmayer stellt an vielen Beispielen Fehlinterpretationen oder Verfälschungen des Originals und schlechte Übersetzungen fest. Die funktionalistische Idee, dass der Übersetzer „als ‚Funktionär der Zielgruppe‘ [zu] verstehen“ sei, erweist sich als nicht haltbar, weil sie 1. „von vornherein die Erkenntnis des [...] Sinnpotentials des Originaltextes“ lähmt, 2. kein ausreichendes Wissen von den Adressaten, ihren „Wünschen oder Bedürfnissen“ hat, 3. einen Literaturbegriff aufweist, der „der Gebrauchsliteratur entlehnt wurde“ (KÜ, S. 49f.). So weit, so gut, aber dass Kohlmayer, der damit begann, die ästhetischen Qualitäten von Literatur zu betonen, hier von einem „Gebrauchswert“ der Lite-

ratur spricht, ist befremdlich, auch wenn er diesen „durch den Begriff der – richtig verstandenen – Originalität zusammenfassen“ will, „also der nonkonformistischen, systemhinterfragenden ‚utopischen‘ Funktion der Kunst“ (KÜ, S. 50). Das wirft die schon Eingang gestellte Frage wieder auf, wie eigentlich Literatur genau definiert wird. Ebenso befremdlich spricht er kurz darauf davon, dass der Übersetzer „die Textanweisungen des Originals bestmöglich in die Zielsprache zu transferieren“ habe. Literatur als Text, der Anweisungen gibt? Ist das dasselbe wie „die ästhetische Dynamik des Ausgangstextes“ (KÜ, S. 52)? Dies ändert aber nichts daran, dass die funktionale Übersetzungstheorie überzeugend und anhand konkreter Beispiele und Argumente zutreffend als „ein widerspruchsvolles Konglomerat verschiedener Theoriebestandteile“ beurteilt wird, „deren mangelnde logische Kohärenz [...] durch eine vage Ideologie des Praxisbezugs überdeckt wird“ (KÜ, S. 51).

Was kompetente Übersetzer demgegenüber wirklich brauchen, ist „Geschichts-, Kultur-, Sprachkenntnis und Empathie im weitesten Sinne“ sowohl in Bezug auf den Ausgangs- wie auf den Zieltext. Größtmögliche „meta- und muttersprachliche Kompetenz“ sind nötig, „letztere vor allem im Sinne von sprachlich-stilistischem Rollenreichtum“ (KÜ, S. 52). Die letzte Kompetenz zielt auf das von Kohlmayer nicht zur Sprache gebrachte Faktum ab, dass Literatur, im Unterschied zu Sachtexten, alle möglichen Diskursformen und sprachlichen Eigenheiten enthalten kann, die Übersetzer entsprechend kennen und handhaben können sollten. Kap. 2 zu Vermeers Skopos-Begriff (KÜ, S. 55–69, ursprünglich 2018) weist auf spannende historische Vorgänger des Begriffs hin (Gadamer, Melanchthon, Flacius) und kommt zu dem Schluss, dass Vermeers Skopos „irrelevant für das literarische Übersetzen“ ist (KÜ, S. 68).

Kap. 3 zum „Textbegriff der Übersetzungswissenschaft (KÜ, S. 71–78, ursprünglich 1997) argumentiert erneut gegen das „leserzentrierte Modell“ als entscheidenden „Sinnstifter“ und propagiert ein „holistisches Textmodell“, das u. a. „Wittgensteins Begriff des ‚Sprachspiels‘“ nutzt und anerkennt, dass jeder Text „eingebettet ist in eine bestimmte Lebensform“. Der Text ist die „Spitze des

Eisbergs“ und was darunter liegt, „hängt vom Leser ab, von der historischen und synchronen Weite seines lebensweltlichen Wissens“. „Wer mehr weiß, versteht mehr“ (KÜ, S. 73–77). Das ist unbestreitbar richtig, und man kann der Forderung nach einem holistischen Textverständnis und bewusster Nutzung von Autoren wie „Wilhelm Wundt oder Friedrich Nietzsche oder Wilhelm von Humboldt [...], die alle wussten, dass Sprache Symptom eines *ganzen* Menschen und einer *ganzen* Lebenswelt ist“, nur zustimmen (KÜ, S. 78). Aber nur zum Teil, denn hier beginnen gewaltige begriffliche, logische und praktische Probleme: Erstens ist Sprache erheblich mehr als ein Symptom (nicht zuletzt in der Peirceschen Theorie, die Kohlmayer vorher so lobend hervorhebt). Zweitens ist die Rede von der „Dichotomie von Signifikant und arbiträrem Signifikat“ schlicht falsch, weil bei Saussure wie auch in der von ihm abhängigen Texttheorie *das Verhältnis* von Signifikant und Signifikat arbiträr ist, keineswegs allein das Signifikat. Dieses Verhältnis hängt nämlich auf der Zeichen- wie der Textebene immer ab und ist bestimmt von der Lebenswelt (oder dem Sprachspiel), in der Signifikant und Signifikat gebraucht werden. Der Sinn eines Textes hängt stets ab von dem kulturellen Kontext, in dem er steht oder in den er gestellt wird. Die Bedeutung eines Textes (wie auch eines Zeichens) ist immer definiert durch den Kontext.

Das alles (er-)kennt Kohlmayer nicht und entsprechend problematisch ist sein Fazit, in dem er sagt, jeder Text „fordert vom Leser zwei Typen von Ergänzungen: 1. semantische Ergänzungen im Sinne der Einbettung in die Sprachspiele einer Lebenswelt; 2. körpersprachliche Ergänzungen im Sinne der dazugehörigen (*dazuzubörenden*) Rhetorik samt dazugehöriger optisch-graphischer Realisierung“ (KÜ, S. 78). Hier offenbart sich ein fundamentaler Mangel in Kohlmayers Überlegungen, der sich durch alle seine Texte zieht und einen überrascht, wenn man gleichzeitig vielen seiner Äußerungen zustimmen kann: er hat ein unangemessenes, merkwürdig reduziertes Verständnis von Sprache. Schon die allgemeine Linguistik würde ihm an dieser Stelle deutlich machen, dass eine „Einbettung in die Sprachspiele einer Lebenswelt“ keineswegs nur „semantische Ergänzungen“ erfordert, sondern Ergänzungen aus al-

len Bereichen der Sprache, die durch die fünf Bereiche der Linguistik perfekt beschrieben sind. Ergänzungen sind nötig nicht nur in der Semantik, auch nicht nur der Pragmatik, an die man sofort denkt bei Sprachspielen und Lebenswelten, sondern auch der Syntax, der Morphologie und sogar der Phonetik. Gerade wenn man das Hören so betont, wie Kohlmayer es macht. Man würde durch ein umfassendes Sprachkonzept aber auch sofort entdecken, dass die Rhetorik ganz einfach Teil der Pragmatik ist. Sie entsteht ja schließlich durch Sprache.

Kap. 4 „Die Stimme im Text“ (KÜ, S. 79–88, ursprünglich 2004) und 5 „Kritische Anmerkungen zu Schleiermachers Übersetzungstheorie und -praxis“ (KÜ, S. 89–109, ursprünglich 2015) wiederholen die schon bekannte Bedeutung der Stimme und erweitern Kohlmayers Kritik an Schleiermacher, der hinter Herder und Schlegel zurückfalle. Kap. 6 „Ideologie im Wörterbuch“ (KÜ, S. 113–126, zuerst 1997) gibt aufschlussreiche Einblicke in häufig nicht bemerkter „nationalsozialistischer Propaganda“ durch den „ontologisierend-mystifizierende[n] Stilbegriff“ des Dudens ab 1934 (KÜ, S. 118). Ähnliche Ideologie-Analysen macht Kap. 7 (KÜ, S. 126–165, zuerst 1990) mit Oscar Wildes *An Ideal Husband* in Karl Lerbs’ Bühnenbearbeitung aus dem Jahr 1935“ und einer „DDR-Version des Stücks“ (ebd.), deren „ideologische Monosemierung“ untersucht wird (KÜ, S. 129) und erneut lesenswerte Ergebnisse liefert, etwa wie Wildes Dandy „zum Sprachrohr einer Dico-logie“ wird (KÜ, S. 165).

Kap. 8 „Sprachkomik bei Wilde und seinen deutschen Übersetzern“ (KÜ, S. 169–203, zuerst 1993) behandelt eines von Kohlmayers Lieblingsthemen, das er immer mit viel Kenntnisreichtum und übersetzerischer Kompetenz behandelt. Er liefert eine gute Differenzierung von Wildes Figurengruppen und bespricht dann drei Beispiele von übersetzerischen Verstößen „gegen die dramatische Partitur der Wildeschen Figuren-, Sprach- und Situationskomik“, etwa durch „Retuschen zugunsten der Oberschicht“ (KÜ, S. 174), durch „normalisierende Tendenz[en]“ (KÜ, S. 183) oder durch „Komikverlust und Konfliktabbau“ (KÜ, S. 186). Richtig und wichtig ist dabei Kohlmayers Hinweis auf „drei Rahmenbedin-

gungen der Wilde'schen Sprachkomik [...], die zu beachten sind. Einmal ist dies die englische Tradition des *Wortspiels*, zweitens die Bedeutung der *Intonation* im Englischen, drittens die spezifisch *Wildesche Ästhetik der gesprochenen Sprache*“ (KÜ, S. 187). Leider erfährt man aber auch hier nichts Genaueres zu dieser Ästhetik, sondern nur etwas zu Formen des Wortspiels und dazu, dass „Aus-sprache und Intonation im Englischen, im Gegensatz zum Deutschen, sozial markiert“ sind (KÜ, S. 188). Wildes „Dialog-Essay *The Critic as Artist* (1890)“ wird zwar als Darlegung seiner Ästhetik präsentiert, aber der Verweis auf „das Altgriechische mit seinem musikalischen Akzent sei ein viel flexibleres Medium gewesen“ als das Englische und der Hinweis, dass moderne Literatur viel mehr das Auge anspreche als das Ohr, liefern letztlich nicht mehr als die im Grunde schon bekannten Elemente von Kohlmayers Argumentation. Entsprechend definiert Kohlmayer die „Ästhetik des Wildeschen Aphorismus“ als die Verbindung von „dialogische[r] Verständlichkeit mit rhythmisch-klanglicher Schönheit und intellektuellem Witz“ (KÜ, S. 189). Das ist es leider wieder zur Ästhetik, aber seine Kommentare zu Textpassagen und ihren Übersetzungen machen großes Vergnügen und vermitteln wichtige Einsichten in Übersetzungsprobleme und deren gehaltvolle Lösungen.

Als Höhepunkt von dem, was Kohlmayer als „eine Konstante des gesamten Wildeschen Oeuvres“ ansieht, „die Verbindung von stimmlicher Musikalität und intellektueller Prägnanz“ (KÜ, S. 190), gilt für ihn „Oscar Wildes Einakter *Salomé*“ (Kap. 9, 205ff., zuerst 1996), dessen Übersetzung durch Hedwig Lachmann in vielen Bereichen angemessen ist und „die für die gesamte deutsche Rezeption einschließlich der Strauß-Oper tonangebende Übersetzung“ wurde (KÜ, S. 218). Letztlich kam ihr „bei der expressionistischen Zuspitzung der *Salomé*-Rezeption in Deutschland eine entscheidende Rolle zu“. Relevanter ist aber, dass Kohlmayer bei *Salomé* auch von einer besonderen „Leitmotivtechnik“ spricht, dem „Netz dieser synonymischen und kontrapunktischen Wort- und Bildwiederholungen“ sowie von „einheitsstiftende[n] Wiederholungen von ganzen Handlungsabläufen“ (KÜ, S. 207), was sein Insistieren vom Übersetzen, gar vom Schönen insgesamt als etwas Linearen total

ad absurdum führt. Übersetzer müssen erheblich mehr machen und im Blick haben als ein Wort, einen Satz, einen Absatz, ein Kapitel nach dem anderen, wollen sie ein Gesamtkunstwerk kreieren. Aber auch hier greift Kohlmayer wieder viel zu kurz, wenn er schreibt: „In der Mikro- wie in der Makrostruktur des Textes sucht Wilde nach formaler, klanglicher Einheit“ (KÜ, S. 207).

Kohlmayer gibt leider keinerlei Einblicke in die „kohärente Theorie“, die angeblich „der Praxis des Literaturübersetzens“ zugrundeliegt und liefert auch keine Theorie, nicht einmal etwas Ausführliches zur Ästhetik von Literatur. Das liegt im wesentlichen daran, dass er an einem alten, aber rudimentären Konzept von Rhetorik und Literatur hängt und die durch die neuere Linguistik gewonnen Dimensionen der Sprache nicht zur Kenntnis nimmt, geschweige denn anwendet. Große Freude und Erkenntnisse bereiten aber seine Kommentare zu literarischen und Übersetzungsbeispielen, und seiner Kritik an Übersetzungstheorien kann man ebenfalls viel abgewinnen.



Rainer KOHLMAYER
Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Gravierende Missverständnisse haben manchmal den Vorteil, dass man zu neuem Selbstverständnis und zu größerer Präzision gezwungen wird. Insofern danke ich meinem ehemaligen Germersheimer Kollegen Peter Müller und den Herausgebern für die Gelegenheit, einige Mängel und Missdeutungen meiner Bücher zu klären. Ich beschränke mich nur auf die wichtigsten Punkte.

Zu dem Buch *Literaturübersetzen* (2019, fortan: LÜ): Erst ganz am Ende eines langen und kenntnisreichen Aufsatzes, in dem er alle damals konkurrierenden Theorieansätze der neugeschaffenen Übersetzungswissenschaft als Lehrmaterial für die Ausbildung künftiger *LiteraturübersetzerInnen* besprochen hatte, formulierte mein Rezensent das *Legitimationsproblem*, das auch bei mir seit den 1980er

Jahren den Hintergrund meiner theoretischen Überlegungen bildete. Müller schrieb: „Während in der Übersetzungspraxis die Produktion mehr oder weniger unbesorgt weiterläuft, gibt es in der Übersetzungswissenschaft und -ausbildung seit längerem eine Legitimationskrise. Immer wieder wird gefragt, was Wissenschaft und Theorie der Praxis eigentlich zu bieten“ hätten (Müller 1992: 197). Die Legitimationsfrage schien beim Fach LÜ umso berechtigter zu sein, da „Übersetzer von Literatur [...] natürlich auch dem Künstler“ vergleichbar seien, den man in der Gesellschaft „natürlich nicht so ganz ernst“ nehme (ebd.: 180).

Seit Mitte der 1980er Jahre hat nun aber eine Wende in unserer Wissenschaft eingesetzt, die Müller ignoriert oder die ihm widerstrebt. Literarische ÜbersetzerInnen werden inzwischen ernst genommen (Stichwort: „the translator’s turn“), sei es als *Manipulatoren* von Literatur, sei es als *Mitproduzenten* von Inszenierungen (Stichwort: „Das Theater der Übersetzer“, wie meine Habil.-Schrift von 1996 ursprünglich hieß), sei es als *Quellen* einer Theorie, die das „implizite“ Wissen und Können der guten LiteraturübersetzerInnen auszuformulieren versucht (vgl. Kohlmayer 2002). Literaturübersetzen ist eine „gelehrte Kunst“ (vgl. Kohlmayer/Pöckl 2004). Folglich fragt man heute nicht mehr nur (wie Müller 1992), „was Wissenschaft und Theorie der Praxis eigentlich zu bieten“ haben, sondern auch: *Was hat die gute Kunst-Praxis der Übersetzungswissenschaft zu bieten?* Das Gespräch zwischen guten, erfolgreichen LiteraturübersetzerInnen und universitärer Forschung wurde zuletzt in Buschmann (2015) dargestellt, wo Kohlmayer zu den „wenigen“ gezählt wird, die sich um die Verbindung von Wissenschaft und Praxis bemühen (vgl. Buschmann 2015: 2). Müllers Kritik an meinen Begriffen und an meiner *produktions*-ästhetischen Theorie des LÜ entsteht zum großen Teil einfach dadurch, dass er auch heute noch seinen damaligen Standpunkt vertritt, der im Grund lautet: Die Praxis läuft theorielos ab; theoretisch Relevantes liefern nur die linguistisch oder kulturell informierten Profs. Der Anteil der *Kunst* an diesem sprachlichen Interpretationsberuf wird von Müller schlicht nicht ernst genommen. Die von mir empirisch aus Aussagen von Übersetzungskünstlern gewonnenen Grundbegriffe *Sub-*

jektivität, Linearität, Oralität (bereits deutlich vorgezeichnet in Kohlmayer 2002 über die „implizite Theorie erfolgreicher Literaturübersetzer“) missversteht er oder lehnt er ab. Ich erläutere die Missverständnisse kurz.

Zur ‚Subjektivität‘: Man kann nicht „den objektiven Bach spielen“, sagt die Übersetzerin Svetlana Geier (LÜ, S. 22), was auf die unhintergehbare „Subjektivität“ des literarischen Übersetzens hinweist, eine ästhetische Grundlage/Voraussetzung dieser speziellen *Interpretations*-Kunst. Dass auch Gelehrtheit in Form von umfangreichen Sprachkenntnissen zu diesem Beruf gehört, bestreitet niemand; auch nicht, dass die Übersetzungswissenschaft viele andere Themen bearbeiten darf und soll (wie Wirtschaft, Politik, Ideologie, Religion, Psychologie, Biografie usw.). Aber Müller scheint zu glauben, das übersetzende ‚Subjekt‘ könne irgendwie über das „subjektiv Optimale“ hinaus zur *objektiven* Homer- oder Molière-Übersetzung gelangen. Aber es gibt nun mal keine „objektive“ (= nicht-subjektive) Interpretation. Gerade das subjektive Engagement und Einfühlungsvermögen der InterpretInnen „vivifiziert“ (Novalis) das Ergebnis. Die Subjektivität ist das zutiefst Menschliche dieser Interpretationskunst, die bisher von KI, MÜ und DeepL nicht überflüssig gemacht wurde. Das Ästhetische kann nicht auf eine objektivistische Werkstoffkunde (Linguistik + Kultur) reduziert werden.

‚Linearität‘ bezeichnet nichts anderes als die Bindung an das Original, die Mitte des 18. Jahrhunderts zum ästhetischen Idealtypus des (deutschen) Literaturübersetzens wurde und die Dominanz der „belles infidèles“ theoretisch, nicht praktisch beendete. Goethe formulierte das neue Ideal der Übersetzer, möglichst belles *fidèles* herzustellen, in einem Brief an den Übersetzer Gries im Januar 1815 so: „Treue und Schönheit sind die beiden Hauptforderungen, die man an jede poetische Übersetzung zu machen hat“. Müller stellt die seltsame Frage: „Literaturübersetzen ist also mechanisch, linear und analog imitierend?“, ohne zu erwähnen, dass „mechanisch“ ein Ausdruck ist, den Achebe verwendet und den ich in LÜ (S. 60–64) ausführlich kritisiere und schließlich zurückweise. Er hätte zumindest den kursiv hervorgehobenen Schlusssatz des Line-

aritäts-Kapitels lesen müssen, der die Komplexität des Problems noch einmal zusammenfasst: „*Linearität und Ganzheit gehören immer zusammen; insofern kann es kein wirklich ‚mechanisches‘ Literaturübersetzen geben.*“

Kapitel 3 von LÜ steht – da hat der Rezensent Recht – allzu unverbunden da. Es gehört inhaltlich zum Problem der *Linearität*, weil in diesem Kapitel die größten *Widerstände* gegen die rhetorische Rekonstruktion des Originals behandelt werden. Besonders das bei LiteraturübersetzerInnen heiß umstrittene Thema „Dialektübersetzen“ wuchs sich aus, sodass gewissermaßen ein kapitellanger Exkurs daraus wurde. Wieso Müller aber meint, ich würde Dialekten „nicht ästhetische Qualitäten“ zubilligen, verstehe ich nicht, da ich doch genau darauf beharre (vgl. LÜ, S. 74–85). Ich bin sogar der erste, der das Problem ausführlich behandelt.

Zur ‚Oralität‘: Zum seit den 1990er Jahren gestiegenen Status der praktizierenden LiteraturübersetzerInnen zählt auch der Begriff der Oralität, der besonders von dem praktizierenden Theoretiker Henri Meschonnic (oft zusammen mit dem Ausdruck „corporalité“) propagiert wurde: „Il en découle clairement que, dans un texte littéraire, c’est l’oralité qui est à traduire“ (LÜ, S. 136). Im Grunde geht es mir dabei (ähnlich wie Meschonnic) um die Kritik am „Zerebralismus“ (LÜ, S. 136) jener linguistischen Übersetzungstheorien, die der ästhetischen Realität des gestischen, empathischen Übersetzens bestenfalls die linguistische Werkzeug-Schublade „Phonetik / Prosodie“ zu bieten hatten. Im Gegensatz zu Meschonnic greife ich aber a) auf die großen *historischen Vorläufer* des Mündlichkeitsprinzips (wie Bruni, Luther, Herder usw.) und b) auf die *moderne Rhetorik* zurück, wie sie etwa Joachim Knappe (2000) oder Meyer-Kalkus (2015) entworfen haben. Da Müller auf dem Stand der Sprachwissenschaft von etwa 1990 verharret, behauptet er forsch, „dass die Rhetorik ganz einfach Teil der Pragmatik ist. Sie entsteht ja schließlich durch Sprache.“ Es lohnt sich nicht, hier Müllers blinden Fleck gegen die sich allmählich herausbildende Rhetorik der *Schriftlichkeit* (von Bruni über Luther bis Herder usw.) bis zu Novalis’ „schriftlicher Stimme“ (als in den Text programmierte „Deklamation“) zu hinterfragen oder zu tadeln. Als Germa-

nist empfehle ich als Einstieg in die Mediengeschichte die Lektüre von Peter von Polenz' dreibändiger deutscher Sprachgeschichte (2000), die drei Bände der Marbacher Schriften „Dichter lesen“ (vgl. Tgahrt 1984–1995), die zwei HSK-Bände „Rhetorik und Stilistik“ (Fix et al. 2008/2009). Überdies verweise ich darauf, was z. B. der große Sprachkünstler Jonathan Franzen zur Mündlichkeit seiner Wedekind-Übersetzung sagt (LÜ, S. 140f.). Oder ich verweise auf mein Rhetorik-Buch von 2018, das den Stand der Forschung übersichtlich zusammenfasst.

Zu dem Buch *Kritische Übersetzungswissenschaft* (2020, fortan: KÜ). Meine für das Buch thematisch ausgewählten Aufsätze sind (mit einer Ausnahme) lange vor LÜ entstanden und spiegeln nicht in allen Details den Theoriestand von LÜ wider. Aber Müllers Kritik bleibt dennoch erheblich hinter dem jeweiligen *state of the art* zurück. Ich gehe nur auf wenige Punkte ein.

a) In dem Aufsatz „Was dasteht und was nicht dasteht. Kritische Anmerkungen zum Textbegriff der Übersetzungswissenschaft“ (ursprünglich 1997) bestehe ich, gestützt auf Peter von Polenz' textanalytisches Standardwerk *Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens*¹ (1985/2008) und auf Ecos *Die Grenzen der Interpretation* (1992) bzw. Ecos Begriff der „*intentio operis*“ (im Gegensatz zu „*intentio auctoris*“ und „*intentio lectoris*“), darauf, dass etwas Leserunabhängiges als Voraussetzung der Interpretierbarkeit „dasteht“. Da Müller an einem radikal „leserzentrierten Modell“ der Textanalyse aus den 1980er Jahren festzuhalten scheint, redet er (ohne Wahrnehmung von Polenz oder Eco) an meiner Argumentation vorbei. Was er wortreich über de Saussures Zeichenbegriff einklagt, steht bei mir ganz genau so schon auf der *ersten* Seite des kurzen Aufsatzes, dass nämlich „Signifikant und Signifikat arbiträr verbunden“ sind (KÜ, S. 71). Weshalb ignoriert er, was „dasteht“? Texte sind schriftliche Anweisungen, die das Verständnis der Lesenden zu steuern versuchen, was leider manchmal schiefgeht, z. B. weil AutorInnen zwar *immer* mit dem Davidson'schen Ideal des „benevolent reader“ rechnen, aber Leser sich,

1 Von Polenz integriert (bekanntlich) die Pragmatik in die Text-Semantik.

gestützt auf den eigenen begrenzten Wissenshorizont, gegen Neues abschotten, gelegentlich ohne es auch nur zu ahnen.

b) In dem Aufsatz „Sprachkomik bei Wilde und seinen deutschen Übersetzern“ (ursprünglich 1993) vermisst Müller „Genaueres“ zu Wildes Ästhetik der Sprache. Der für den Göttinger Sonderforschungsbereich „Literarische Übersetzung“ verfasste Aufsatz wurde in meiner Habil.-Schrift 1996 fortgeführt, wo auf den Seiten 75 bis 88 Genaueres dazu zu finden ist.

c) Die Übersetzung von Wildes „Leitmotivtechnik“ im *Salomé*-Aufsatz (ursprünglich 1996) führt mein Konzept des „linearen“ Übersetzens in Müllers schlichten Worten „total *ad absurdum*“, da Übersetzer ja „mehr machen und im Blick haben als ein Wort, einen Satz, einen Absatz, ein Kapitel nach dem anderen“. „*Linearität und Ganzheit gehören immer zusammen*“, schrieb ich, wie oben erwähnt, im kursiv hervorgehobenen Satzsatz meines Kapitels über Linearität. Hedwig Lachmanns große *Salomé*-Übersetzung ist übrigens ein Musterbeispiel für die *ästhetische* Bedeutung der engagierten Subjektivität beim Literaturübersetzen (LÜ, S. 18). Das ist einer der Hauptgedanken des Aufsatzes.

d) Zum Schluss wirft mir, der ich Jahrzehnte lang Germanistische Sprach- und Übersetzungswissenschaft lehrte, mein Anglistikkollege Müller tatsächlich vor, ich würde „die durch die neuere Linguistik gewonnenen Dimensionen der Sprache nicht zur Kenntnis“ nehmen, worunter er „die fünf Bereiche der Linguistik“ versteht – Semantik, Pragmatik, Syntax, Morphologie, Phonetik! Was Müller hier als „neuere“ bezeichnet, würde ich als LÜ-Theoretiker und -Praktiker eher als meinen ältesten Werkzeugkasten bezeichnen. Das Forschungsgebiet LÜ hat sich erheblich weiterentwickelt; z. B. ist das Künstlerische dieser sprachlichen Tätigkeit genauer beschrieben worden (u. a. von mir).

Fazit: Mir ist erst durch Müllers Kritik klargeworden, wie aktiv ich selbst am *translator's turn* teilgenommen habe und teilnehme. Was ich heute unter „rhetorischem Übersetzen“ verstehe, ist die implizite Ästhetik, die die übersetzenden Gelehrten von August Wilhelm Schlegel bis zu Wollschläger oder Frank Günther zu starken Leistungen führte: die „schriftliche Stimme“ (Novalis)

eines bedeutenden Textes mit den Mitteln der deutschen Sprache möglichst lebendig, originalnah und suggestiv zu (re-)konstruieren. Die Übersetzung als ‚Hörbuch‘. Ich habe in LÜ *explizit* ausformuliert, was meine ästhetische Praxis von Anfang an *implizit* bestimmte. Müller spendet mir als Praktiker zwar mehrmals Lob, aber ich bin sicher, er hat keine einzige meiner rund 30 Übersetzungen gelesen oder gesehen. Er läuft somit auch nicht Gefahr, in eine „Legitimationskrise“ zu geraten, sicher auch nicht durch mein inzwischen erschienenenes neues Buch *Kunst und Wissenschaft der Komödienübersetzung* (2021).

Quellenverzeichnis

- BUSCHMANN, Albrecht [Hrsg.] (2015): *Gutes Übersetzen. Neue Perspektiven für Theorie und Praxis des Literaturübersetzens*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- ECO, Umberto (1992): *Die Grenzen der Interpretation*. Aus dem Italienischen von Günter Memmert. München: Hanser.
- FIX, Ulla / GARDT, Andreas / KNAPE, Joachim [Hrsg.] (2008/2009): *Rhetorik und Stilistik / Rhetoric and Stylistics*. 2 Bde. Berlin / Boston: de Gruyter Mouton.
- KNAPE, Joachim (2000): *Was ist Rhetorik?* Stuttgart: Reclam.
- KOHLMAYER, Rainer (1996): *Oscar Wilde in Deutschland und Österreich. Untersuchungen zur Rezeption der Komödien und zur Theorie der Bühnenübersetzung*. Tübingen: Niemeyer.
- ders. (2002): „Die implizite Theorie erfolgreicher Literaturübersetzer. Eine Auswertung von Interviews“. In: RAPP, Reinhard [Hrsg.]: *Sprachwissenschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*. Teil 2: *Sprache, Computer, Gesellschaft*. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang. S. 331–339.
- ders. (2018): *Rhetorik und Translation. Germanistische Grundlagen des guten Übersetzens*. Berlin: Peter Lang.
- ders. (2021): *Kunst und Wissenschaft der Komödienübersetzung. Reflexionen – Beispiele – Erfahrungen*. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- KOHLMAYER, Rainer / PÖCKL, Wolfgang [Hrsg.] (2004): *Literarisches und mediales Übersetzen. Aufsätze zu Theorie und Praxis einer gelehrten Kunst*. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- MEYER-KALKUS, Reinhart (2015): „Oralität und Rhetorik“. In: ZYMNER, Rüdiger [Hrsg.]: *Handbuch Literarische Rhetorik*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- MÜLLER, Klaus Peter (1992): „Übersetzerausbildung – Übersetzerwissen: Facetten einer ‚Einführung in die Literaturübersetzung‘“. In: FRIEDL, Herwig / GLAAP, Albert-Reiner / MÜLLER, Klaus Peter [Hrsg.]: *Literaturübersetzen*:

Forum

Englisch. Entwürfe, Erkenntnisse, Erfahrungen. Gunter Narr: Tübingen. S. 159–199.

POLENZ, Peter von (1985/2008): *Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens.* Berlin / New York: De Gruyter.

— ders. (2000): *Deutsche Sprachgeschichte vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart.* Berlin / New York: De Gruyter.

TGAHRT, Reinhard [Hrsg.] (1984–1995): *Marbacher Schriften: Dichter lesen.* 3 Bde. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.