

Het oor van dat konijn

- De onmogelijkheid van onvertaalbaarheid -

Diep in de jungle van donker Afrika, met een gids die een onbekende taal spreekt, vertrekkend vanuit een situatie van schijnbaar totaal onbegrip, worden de grenzen van begrijpelijkheid en vertaalbaarheid verken. Bo Tarenskeen beargumenteert dat iedere vreemde taal in de eigen vertrouwde te vertalen is. Onvertaalbaarheid is principieel onmogelijk. De uitkomst van deze argumentatie wijst echter op een groot probleem voor de taalfilosoof, maar de toneelschrijver weet daar gelukkig wel raad mee.

Bo Tarenskeen

Stel, we zijn diep in de oerwouden van donker Afrika mee op jacht gegaan met de inlanders. Het weer is goed, we lopen onder de wind en volgen het spoor van een groot wit konijn. Er is alleen één probleem: we spreken niet dezelfde taal. Westerlingen en inlanders bevinden zich in hetzelfde veld of bos, met dezelfde wapens, maar hun woorden zijn niet dezelfde. Stel dat wij, de westerling, de cultureel antropoloog, de veldwerker, gedurende de jacht proberen de inlander, de Ander te begrijpen, zijn woorden te vertalen. Wat doen we eigenlijk als we proberen elkaar te verstaan, elkaars woorden te vertalen? Wanneer noemen we daarin iets wezenlijk onvertaalbaar? Oftewel, wat betekent het om te zeggen dat de ander onbegrijpelijk voor je is? Dat zijn taalfilosofische vragen. Onze jacht op het konijn is hiermee dus een reis langs de verschillende taalfilosofische benaderingen van de grote vraag van de onvertaalbaarheid.

Radicale vertaling: het benadrukken van het algemeen menselijke

Bij het predikaat 'onvertaalbaar' kunnen we ons allemaal wel wat voorstellen: om te beginnen is er ons beroemde 'gezellig', waar geen enkel exact equivalent in andere talen voor te vinden is. Of denk aan 'samba' - letterlijk 'het tegen elkaar aanwrijven van de navels'. Nederlanders hebben daar geen werkwoord voor. Hetzelfde geldt voor woorden als 'Weltschmerz', 'esprit', 'saudade' - en dit zijn alleen al Europese woorden. Maar ook woorden als hand en voet leveren problemen op: in het Pools en Russisch bijvoorbeeld omvat wat wij 'hand' noemen de hele arm. De borst en de buik gaan in vier verschillende talen op vier verschillende plekken van het lichaam in elkaar over. Het is onmogelijk het ene woord gelijk te stellen aan het andere, dus moeten wij woorden begrijpen in contexten van culturele realiteit. De uiterste consequentie van deze opvatting voor de taalkundige zou zijn, dat alleen na een intensieve studie van de *hele* taal, in haar culturele inbedding, voorzichtig begonnen kan worden met het interpreteren van wat bedoeld is met bepaalde woorden en uitdrukkingen uit een onbekende taal. De gedachte van wat in de taalfilosofie bekend staat als *radicale vertaling* verschilt hier radicaal van. Willard Van Orman Quine, belangrijk taalfilosoof, ziet het begrijpen van een onbekende taal als het samenstellen van een via radicale vertaling verkregen 'vertalinghandboek'. Maar, wat is radicaal vertalen?

Laten we de omstandigheden waaronder wij jagen eens beschouwen. Wij, de antropologen, de vertalers, en hij, de inlander (we hebben uit grammaticale

overwegingen voor één gids gekozen), spreken radicaal andere talen en leven in radicaal verschillende culturen. Wij kunnen, als vertalers, niet uitgaan van onze eigen taal en op basis van de verwantschap daarvan met de te vertalen taal een idee vormen van zinsbouw en betekenisstructuren in de taal die we willen vertalen. Ook hebben we geen houvast aan culturele kennis op basis waarvan we een zekere overlap in begrippen zouden kunnen vaststellen om die als uitgangspunt van de vertaalpogingen te nemen. Maar, ook al is er geen enkele taalkundige verwantschap tussen onze talen noch tussen onze culturen, zo luidt het uitgangspunt, wij zijn nog steeds allen mensen. En alle mensen zijn, aldus Quine, 'organismen', op wier 'zenuwbanen' 'stimuli' inwerken. Zoals bijvoorbeeld wat we zien, visuele stimuli - het licht dat dit papier of dit beeldscherm reflecteert op ons netvlies.

We hebben maar twee dingen als houvast: ten eerste onze waarneming van wat er in de wereld, dat wil zeggen de directe omgeving gebeurt, en ten tweede het verbale en non-verbale gedrag van de sprekers van de te vertalen taal. Alles wat we kunnen doen, is de verbale reacties op stimuli van de inlander vergelijken met onze eigen verbale reacties op dezelfde stimuli.

Zo springt er tijdens onze jacht een konijn te voorschijn. Onze gids roept "Gavagai!" en wijst op het beest. Als voorlopige hypothese kunnen wij dan stellen dat "Gavagai!" hetzelfde betekent als "Kijk, een konijn!" Dat wordt de 'stimulusbetekenis' genoemd (wat iets anders is dan betekenis in de gebruikelijke zin, maar daar kom ik nog op). Vervolgens zullen we proberen onze hypothese verder bevestigd te krijgen door meer bevestigende en ontkennende stimuli te ontdekken en te observeren wat het resulterende verbale gedrag is. Als we eenmaal weten hoe bevestiging en ontkenning in de taal worden uitgedrukt, kunnen we ook zelf actief de hypothese toetsen door gericht aan de inlander vragen te stellen. Dit kunnen we vergelijken met de manier waarop kinderen hun taal leren spreken en begrijpen: het kind wijst de tafel aan, en zegt: "Stoel". De volwassene neemt de situatie waar, reageert: "Nee, (die hypothese klopt niet) dat is een tafel". waarop het kind zijn theorie aanpast en zijn kennis vergroot.

Laat mij nu in grove lijnen, met vermelding van de belangrijkste technische termen, het proces van radicale vertaling omschrijven. Ten eerste. De zin "Gavagai!" vertalen we in termen van een stimulusbetekenis: "Kijk, een konijn!" Let op, nogmaals, stimulusbetekenis is dus iets anders dan de werkelijke betekenis! Het blijft een hypothese. Ten tweede. Zodra we ontdekt hebben hoe instemming en ontkenning werken, kunnen we er ook achter komen hoe de woordjes 'of', 'en' en 'niet', dat wil zeggen de fundamentele logische connectieven disjunctie, conjunctie en negatie, vertaald moeten worden. Ten derde. 'Stimulussynonymie', bijvoorbeeld "Dit is een dier" en "Dit is een levend wezen", kan gebruikt worden om betekenisrelaties binnen de taal te ontdekken. Om deze drie punten in zes woorden samen te vatten: we beginnen de inlander te begrijpen.

We kijken, luisteren, stellen vragen, proberen iets, letten op zijn reacties, en passen onze hypothesen aan. Langzaam wordt er een web geweven van op elkaar aansluitende en elkaar ondersteunende hypothesen, betekenisrelaties, voorspelbaarheid. Stap voor stap komen we, net zoals het opgroeiende kind, tot meer kennis en begrip. En net zoals voor het kind is het noodzakelijk voor ons dat we ons zo open en empathisch mogelijk opstellen, dat we ons zo veel mogelijk proberen te verplaatsen in hem, de inlander, maar vaak ook ronduit roekeloos moeten zijn in onze oordelen, generalisaties en generalisering. Er komt dus veel knip- en

plakwerk bij te pas, en ook veel gegis, maar we leren hem met vallen en opstaan te begrijpen, en geleidelijk begint ons vertalinghandboek vorm te krijgen.

Toch blijven er grote hiaten in het web: we hebben ons alleen maar met zinnen bezig gehouden. Vertalingen van woorden en woordgroepen ontbreken nog. Deze komen volgens Quine tot stand door middel van 'analytische hypothesen': vooronderstellingen die we maken over bijvoorbeeld woordvertalingen die in overeenstemming zijn met wat we al weten. Hetzelfde geldt voor de zinsbouw en betekenisstructuur van de zinnen van de taal van de inlander, en de achterliggende *ontologie* - dat wil zeggen, de in de taal besloten opvattingen over de wereld, datgene waar de woorden naar verwijzen. Maar al deze gegevens zijn niet genoeg. We zijn hoe dan ook gedwongen een groot deel van de eigenschappen van onze eigen taal 'in te lezen' in de taal die we proberen te vertalen, begrip en kennis van onze eigen taal en diens structuren op die van de inlander te plakken.

De onbepaaldheid van vertaling: ruzie tussen vertalers

"Gavagai!" bijvoorbeeld is een zin, geen woord. De stimulusbetekenis ervan is goed vast te stellen: "Kijk, een konijn!". Op basis daarvan moet ook een hypothese geformuleerd worden over de betekenis van "gavagai" als woord, dat wil zeggen als term die een (bepaald soort) ding aanduidt. Maar wat is dit ding nou precies? En is dit wel een ding? Gaan we dan niet al uit van een ontologie van dingen? Waarom zouden de woorden van de inlander naar dingen verwijzen, en niet naar, bijvoorbeeld, processen? Wat *bedoelt* hij met "gavagai", wat verstaat hij onder een "gavagai"? En hier stuiten we op het probleem dat Quine de *onbepaaldheid van vertaling* noemt. De stimulusbetekenis van de *zin* "Gavagai!" is immers verenigbaar met een aantal onderling strijdige hypothesen over de betekenis van het *woord* "gavagai". Want waar heeft onze gids het eigenlijk over? Wat is de achterliggende ontologie van zijn woorden? Oftewel, naar wat voor een object verwijst hij, als inlander, eigenlijk als hij "gavagai" zegt? Konijn? Wie zegt dat hij denkt in termen van dingen? Misschien ziet hij wel een konijnengebeurtenis, konijnenfase, verwerkelijking van de konijntotaliteit, of een niet van het geheel losgemaakt stuk konijn?

Deze potentiële vertalingen van het woord verschillen niet in de stimulusbetekenis van de erop gebaseerde zin ("Kijk, een konijn!"), maar in de achterliggende ontologie. Stel, wij benaderen de inlander en zijn stam allemaal onafhankelijk van elkaar en volgen de procedure van radicale vertaling. Na maanden van observatie, participatie, hypothesevorming etcetera hebben we een mooi vertaalhandboek samengesteld. Nu zitten we, bijvoorbeeld tijdens een vertalersbijeenkomst bij elkaar, vergelijken onze handboeken, en... er ontstaat ruzie. Want wat blijkt? We kunnen de inlander allemaal prima begrijpen, maar zijn het volslagen oneens met elkaars vertalingen! Het ene handboek schrijft vertalingen voor die het ander verwerpt, en vice versa, omdat we allemaal een eigen ontologie op de inlander hebben geprojecteerd. De objecten waar de inlander met zijn woorden naar verwijst, kortom zijn ontologie, is blijkbaar onbepaald. Onbepaaldheid van vertaling gaat dus hand in hand met onbepaaldheid van de achterliggende ontologie en dus van de verwijzing van de termen van de taal. Nu kunnen we zeggen: Nou en? Het functioneert, we begrijpen onze gids, en daar ging het toch om? Dat mag kloppen, in de *praktijk*, maar *filosofisch* gezien is dit nogal wat! Namelijk, de these van onbepaaldheid van vertaling laat zien dat de werkelijkheid geen unieke interpretatie van onze taal afdwingt. Dat we dus niet tot één unieke betekenis kunnen komen, omdat die er simpelweg niet is. Dit roept de

vraag op, of we nu noodzakelijkerwijs met een of andere vorm van relativisme zitten opgescheept, bijvoorbeeld kennistheoretisch, of metafysisch. Quine suggereert dit wel: volgens hem is verwijzing, en daarmee een aantal belangrijke aspecten van de ontologie, gerelateerd aan een zogenaamd 'conceptueel schema', dus aan manieren om waarnemingen en ervaringen te organiseren, en gezichtspunten van waaruit geordend wordt.

Ter illustratie van deze onbepaaldheid van de ontologie en metafysica van inlanders wil ik kort ingaan op wat de taalkundig antropoloog en filosoof Benjamin Lee Whorf hierover te zeggen heeft. Zijn stelling is, dat wanneer wij, de westerse taalkundigen, de inlander onze eigen ontologische en talige patronen opleggen, we er niet in slagen hem te begrijpen. Hopi indianen bijvoorbeeld in Zuid Amerika, waar hij lange tijd mee opgetrokken heeft, kennen geen verwijzingen naar kinetische beweging, maar wel naar dynamische. Dit betekent dat je in het Hopi niet zegt: "Ik ga (of loop) over vijf minuten naar de kamer hiernaast", maar: "Verwacht mag worden dat de manifestatie van mij in de kamer hiernaast zal gebeuren". Ook bezitten ze geen temporeel systeem, zoals bijvoorbeeld het Nederlands. Tijd wordt in het Hopi uitgedrukt in termen van verwachting, intentie, zoals we net zagen. Waar wij voor metafysische termen in het algemeen zelfstandige naamwoorden hebben, zoals 'tijd', 'ruimte', 'realiteit', 'causaliteit', 'noodzakelijkheid', hebben de Hopi overwegend werkwoorden. Het woord dat zij gebruiken voor wat wij 'tijd' noemen, laat zich het best vertalen in het werkwoord 'hopen'. Nu is het volgens Whorf *niet* zo dat zij een alternatieve manier bezitten om uitdrukking te geven van een notie van westerse Newtoniaanse ruimte en tijd, dus van westerse metafysica. Anders gezegd, het is niet zo dat ze andere uitdrukkingen geven aan principes die wij ook kennen. Nee, zij bezitten daarentegen, aldus Whorf, een hele andere manier om de basis elementen van de realiteit te begrijpen! Ze hebben geen concepten van 'tijd' 'ruimte' en 'oorzaak' die vergelijkbaar zijn met de begrippen die men in de westerse cultuur hanteert. Waar westerlingen bijvoorbeeld objecten zien, zien zij gebeurtenissen, en vice versa. Misschien dat het "Gavagai!" dus wel verwees naar "Kijk, het konijnt!" (zoals wij zeggen "Het regent!"). Gedeeltelijke vertaling is wel mogelijk, aldus Whorf, maar werkelijk begrip niet. Begrip is altijd gerelateerd aan het conceptuele schema waar je als lid van een taalgemeenschap aan gebonden bent.

Taalrelativisme: taal als 'venster' tot de wereld

Al jagend zijn wij nu dan aangekomen op het terrein dat *linguïstisch relativisme* wordt genoemd. Maar laten we voor het gemak taalrelativisme zeggen. Grof gezegd gaat het er daarbij om, dat ons wereldbeeld afhankelijk is van de taal die we spreken en dat verschillende wereldbeelden, en daarmee kennis en overtuigingen die we binnen die wereldbeelden kunnen opdoen, onderling wezenlijk onvergelijkbaar kunnen zijn. Deze opvatting gaat er van uit dat de taal die wij spreken actief ons beeld van de werkelijkheid beïnvloedt. Daarnaast wordt er vanuit gegaan dat talen onderling op fundamentele wijze verschillen. Conclusie, radicaal gesteld: Nederlanders en Duitsers zullen elkaar nooit werkelijk begrijpen, laat staan Nederlanders en Hopi indianen. Dat is slecht nieuws, zowel voor antropologen in Zuid Amerika als vertalers van de toneelstukken van Botho Strauss.

Maar als u van beroep vertaler bent, is het niet leuk te horen dat begrip onmogelijk is. Het is dus belangrijk de uitgangspunten van het taalrelativisme duidelijk te krijgen. Wat voor een claim wordt hier eigenlijk gemaakt? "Taal beïnvloedt ons beeld van de werkelijkheid". Goed. Wat wil dat zeggen? Dat onze taal bepalend is voor hetgeen

we waarnemen: bepalend voor de selectie die we maken uit wat potentieel waargenomen kan worden. Onze taal 'stuurt' als het ware onze blik, onze taal is verantwoordelijk voor de aspecten die we oppikken uit alles wat waar te nemen is. Dat zou dus betekenen dat de inlander andere dingen zou moeten zien dan wij. Denk aan het bekende voorbeeld van de Inuit die tientallen verschillende namen hebben voor wat wij 'sneeuw' noemen. Die *zien* dus ook, zou het 'gevolg' moeten zijn, tientallen verschillende soorten sneeuw.

Onze taal staat dus volgens deze visie in een bepalende, ordende, causale relatie tot de werkelijkheid. En er zijn nogal wat talen op de wereld! De enorme verscheidenheid aan talen is geen oppervlakkig verschijnsel, maar een signaal van fundamentele verschillen, aldus de taalrelativist. Tegenover het idee van één gedeelde wereld, één universele logica, van één voorgegeven werkelijkheid, stelt het relativisme de idee van een veelheid aan werkelijkheden en logica's, die tot uitdrukking komt in de enorme variatie in de structuren van menselijke talen. Het is dus niet zo dat de Hopi indianen een andere uitdrukkingwijze hebben voor dezelfde logica als Westerlingen. Ze hebben een heel andere logica. Ze leven in een andere wereld.

Dit nu is belangrijk. En niet alleen voor vertalers. We zien dat het taalrelativisme betrekking heeft op de meest fundamentele kennistheoretische en sociale categorieën die er zijn. Het kan dus aanleiding geven voor allerlei andere vormen van relativisme; bijvoorbeeld ten aanzien van cultuur en ethiek. Immers, zodra we fundamentele vragen stellen naar onze kennis van de werkelijkheid, bevragen we tegelijkertijd de kenbaarheid van goed en kwaad, fundamentele zekerheden met betrekking tot waarden, onze kennis van onszelf en andere culturen.

Samenvattend: het beeld dat het taalrelativisme schetst is met name voor vertalers niet zo'n mooie zaak, want omdat elke taal een eigen wereldbeeld oplevert, kan het voorkomen dat het wereldbeeld van de ene taal niet uit te drukken is in de andere taal. Dat gebeurt als de talen voldoende van elkaar verschillen. Vertaling is dan onmogelijk.

Maar ik heb goed nieuws: het is niet waar. Het taalrelativisme bevat een aantal innerlijke aporieën, bij de behandeling waarvan duidelijk zal worden dat de gedachte van onvertaalbaarheid berust op een misverstand. U kunt dus doorlezen.

De idee van werkelijk onvergelykbare en dus onvertaalbare talen en conceptuele schema's heeft namelijk een intern probleem. De criteria die zouden moeten bepalen dat een schema of een taal onvergelykbaar is met het onze, zijn *altijd* onduidelijk.

Stel, we benaderen een radicaal vreemde cultuur met mensen die een radicaal andere taal spreken. Op welke grond kunnen we zeggen dat hun taal onvergelykbaar is met de onze? Door ons zelf opgestelde criteria zijn natuurlijk ongeldig, omdat we zo onze fundamentele ontologie, logica en taalstructuren op die van hun plakken. En zodra we criteria hebben geformuleerd die voor beide partijen begrijpelijk zijn, zijn de talen natuurlijk niet meer onvergelykbaar te noemen, en vervalst het probleem! Het is dus nog maar de vraag of we, zonder naar taal en verbaal gedrag te kijken, kunnen vaststellen dat de Hopi een geheel ander concept van tijd en daarmee een geheel andere metafysica hebben. Dit zagen we in de "Gavagai!" situatie. Op basis van het *eigen* gedrag interpreteert de antropoloog het gedrag van de ander. De idee van het taalrelativisme vertoont dus een groot defect, namelijk, het is niet te bewijzen. Maar het probleem is nóg fundamenteeler. Want los van bewijsbaarheid, kunnen we ons afvragen wat het inhoudt om, zoals de taalrelativist dat doet, te zeggen: "Die ander is voor mij principieel onbegrijpelijk."

Radicale interpretatie: de werkelijkheid vormt de taal, niet andersom

Laten we nu het terrein van onvertaalbare woorden, onmogelijke equivalenties, ontologische onbepaaldheid en taalrelativisme verlaten. Verlaten wij het veld van non-temporeel verbogen uitdrukkingen, konijnengebeurtenissen en niet-observationale gelegheidszinnen. Vanaf nu gaan wij radicaal *interpreteren*. Een praktijk die veel meer omvat dan radicaal vertalen, en veel sterkere en uitdagender vooronderstellingen heeft. Ik zal met Donald Davidson, een van de belangrijkste taalfilosofen van de voorbije eeuw, deze claim verdedigen: onvertaalbaarheid is principieel onmogelijk.

Eerst dat taalrelativisme. Daarvan is de centrale stelling, zouden we kunnen zeggen, dat we 'de wereld door de taal zien'. Maar hoe moeten we deze metafoer begrijpen? Taal is natuurlijk een handige menselijke kundigheid die we gebruiken in ons omgaan met elkaar in onze gedeelde omgeving, dat wil zeggen Moeder Aarde met haar overal en altijd geldende natuurwetten. Zonder de taal zouden we niet over de dingen denken zoals we dat nu doen. Maar daaruit volgt niet dat we altijd een *onwerkelijke* wereld zien, noch dat iedere kijk op de wereld noodzakelijkerwijs altijd *vervormd* is.

Duidelijk is, dat onze taal rijk is aan voorzieningen die passen bij wat voor ons van belang is, en wat minder makkelijk in staat is uit te drukken wat recht tegen onze belangen in gaat. Zo zijn er oneindig veel classificaties te maken die wij tot nu toe niet nodig gehad hebben. Denk aan de tientallen soorten en namen voor sneeuw (wat trouwens best schijnt mee te vallen, maar als gedachte-experiment blijft het interessant). Moeten we dit feit, dat wij maar één naam hebben voor sneeuw, opvatten als *vervorming* van de werkelijkheid? Als een soort *armoede*? Als dat zo zou zijn, is het volgens Davidson niet de *taal* die we verantwoordelijk moeten houden. De invloed is omgekeerd: taal vormt (of vervormt) niet onze werkelijkheid, de werkelijkheid vormt onze taal. Wat we wel kunnen zeggen, is dat we als individuen categorieën die geleidelijk in en door onze cultuur ontstaan en gevormd zijn, overnemen. Persoonlijk hebben we weinig aandeel in het bedenken ervan. We worden met onze geboorte in een talige gemeenschap geworpen, ja. Maar ook in dit geval kun je nog steeds niet stellen dat taal *vervormt*. De Inuit leven al eeuwen in de sneeuw, en ze worden gedurende hun leven erop getraind verschillende soorten te onderscheiden en te benoemen. Tegelijk met het herkennen van die soorten ontstaan er woorden voor. Denken en taal ontstaan tegelijkertijd, het één kan niet vooraf gaan aan het ander. Maar wat wél altijd eerst is, is de gegeven werkelijkheid: in dit geval sneeuw.

Nog een voorbeeld. Diep in de oerwouden van Zuid Amerika bestaat er een zeer primitieve stam (waar het als een teken van mannelijkheid wordt beschouwd als je je hoofd hard tegen een boom slaat, maar dat is taalfilosofisch verder niet interessant), wier telsysteem niet voorbij de twee gaat. Ze tellen 'een, twee, veel', voorbij de twee is alles 'veel'. Daar kunnen we als westerlingen om lachen, maar welbeschouwd is het niet onzinnig je af te vragen wat zo'n primitieve stam, zonder elektriciteit, telefoonnummers, geld, belastingtarieven of wat dan ook, afgesloten van de moderne wereld heeft aan een uitgebreider telsysteem. Ze hebben het in hun dagelijks leven, tijdens hun dagelijkse praktijken simpelweg niet *nodig* om tot tien te tellen. Hij kan nog zo primitief zijn, maar in pragmatische, praktische zin is iedere taalgemeenschap

prima in staat om alle observeerbare elementen van het universum correct te beschrijven.

Bij het *radicale interpreteren* gaat het er grof gezegd om, dat je er, als interpreet, vanuit gaat dat de ander op fundamenteel niveau net zo denkt over de wereld als jij. Dit wordt het *principle of charity* genoemd. Dat houdt in, dat je, als je je allebei in een bepaalde situatie bevindt, ervan uitgaat dat je allebei dezelfde basale overtuigingen hebt over wat wel en niet het geval is. Dit geldt in feite ook voor het dagelijks leven in de eigen taalgemeenschap: willen we de uitingen van andere sprekers van onze eigen taal kunnen interpreteren, willen we elkaar kunnen begrijpen, dan moeten we ervan uitgaan dat de ander in grote lijnen dezelfde dingen gelooft over de wereld als wij. *Willen* wij van mening kunnen verschillen over, bijvoorbeeld, de lengte van het oor van dat konijn, dan moeten we het er al over eens zijn (1) dat er een konijn is, (2) dat er dus konijnen bestaan, (3) dat ze oren hebben, (4) dat die een lengte hebben, (5) dat er verschillende lengtes zijn, (6) dat er meningen zijn, (7) dat die van elkaar kunnen verschillen, (8) dat je je eigen mening kenbaar kunt maken, en zo kunnen we nog wel even doorgaan. Willen we überhaupt rationaliteit en zinnig taalgebruik kunnen toeschrijven aan een ander wezen, dan moeten zijn overtuigingen voor het grootste deel consistent en waar zijn.

De radicaal interpreet die het *principle of charity* toepast, benadert nu een stam, hoe radicaal anders en primitief ook, als een taalgemeenschap die in principe net zo rationeel en taalvaardig is als hij. Wat de taal van de ander namelijk begrijpelijk maakt is precies hetzelfde als wat je eigen taal voor jezelf hanteerbaar maakt: een bepaalde basale logische structuur en opvatting over hoe de wereld in elkaar zit. Je gaat er vanuit dat je in een vergelijkbare relatie tot de werkelijkheid staat; dat je grotendeels hetzelfde voor waar houdt. De verschillen tussen talen die er desalniettemin toch zijn, zijn volgens Davidson lokaal en te verwaarlozen. Kijken we nog eens naar het 'samba': 'het tegen elkaar aanwrijven van de navels'; vijf Nederlandse woorden die nodig zijn om een werkwoord te vertalen dat in een andere cultuur zo gangbaar is. Een bepaald concept kan dus in de ene taal ingebed liggen in andere concepten dan in een andere taal, en er kunnen andere analogieën en metaforen mee zijn geassocieerd, enzovoort, maar dat is geen taalrelativisme in de strikte zin. Als we van de waarheid, die voor iedereen hetzelfde is, uitgaan, komen we tot de conclusie dat een taal, maakt niet uit hoe radicaal die van ons verschilt, *altijd* vertaalbaar is. Anders gezegd, zodra een zeker aards verschijnsel te herkennen is als zijnde een *taal*, dan is hij te *vertalen*. De ruzie die er ontstaat wanneer we onze vertaalhandboeken met elkaar vergelijken, valt volgens Davidson dus wel mee.

Besluit: de taal filosofische relevantie van toneelschrijvers

Taal, zo wil ik besluiten, is geen medium; je beweegt je ermee in de werkelijkheid. Taal biedt ons weergaven van de werkelijkheid, precies net zoals onze zintuigen ons verschijnselen bieden: beelden, geluiden, geuren, smaken. Ogen, oren en taal zijn alle drie organen waarmee we in direct contact met onze omgeving komen. Het zijn geen bemiddelaars, schermen, media of vensters. Taal kan niet tussen ons en de werkelijkheid staan, want het is een deel van ons, net zoals onze zintuiglijke organen. Het is dus, zodra we het beheersen, geen gewone aangeleerde kundigheid; het is, of is geworden, een wijze van waarnemen. Daarnaast is het de manier om te communiceren met anderen, jezelf kenbaar te maken naar anderen *en* jezelf. Taal is in extreem hoge mate vormend voor de persoonlijkheid, voor individualiteit. En

tegelijkertijd is taal natuurlijk door en door *sociaal*, publiek: het bestaat bij gratie van een taalgemeenschap, een geheel van noodzakelijkerwijs *gedeelde* praktijken. De belangrijkste vraag nu waar de taalfilosofie volgens mij aanleiding toe geeft, en daarin aansluit bij de toneelliteratuur, is deze: wat betekent het eigenlijk nog als taalgebruiker een individueel menselijk wezen te zijn? Je maakt tenslotte als individu *altijd* gebruik van een gedeelde, overgeleverde taal waarin je je probeert uit te drukken. En we kennen allemaal het verschrikkelijke gevoel dat de taal die je spreekt niet afdoende is om uit te drukken wat je *wilt* uitdrukken. Dat je moedertaal niet de goede of misschien zelfs niet voldoende woorden bevat om jouw innerlijk tot uitdrukking te brengen. Dit is een worsteling die mooie toneelliteratuur heeft opgeleverd, zie bijvoorbeeld de teksten van Gerardjan Rijnders: in 'Mooi' (1994) spreekt Rita van "Honden die op elkaar af willen, maar door de taal zitten ze aan de ketting. Wij zitten aan de ketting van onze woorden". De ervaring tegen de grenzen van de taal aan te vliegen: ben *ik* dit? Is dit *mijn* stem? Zijn dit *mijn* woorden? Nee, dit *kan* ik niet zijn! - En toch, ja, je bent het, je bent je taal, net zoals je je lichaam bent. Wat zegt dit nog over het zogenaamde 'innerlijk', dat wij tot 'uitdrukking' proberen te brengen? Opmerkelijk genoeg is dit een probleem dat door de taalfilosofie nog maar heel weinig is behandeld, maar, zo hebben we gezien, des te meer door de toneelliteratuur. Wat dat betreft heeft de kunst misschien nog steeds een voorsprong op de wetenschap...

Ik hoop dat u van de jacht genoten heeft.

Bo Tarenskeen is theatermaker en filosoof en schrijft toneelteksten. Hij studeerde taalfilosofie en metafysica aan de universiteiten van Amsterdam, Potsdam en Berlijn. Voor Theater Schrift Lucifer bewerkte hij de lezing die hij hield op 6 juni 2005 tijdens een bijeenkomst met als titel *Parlez vous Shakespeare?* Het Platform Onafhankelijke Theaterauteurs organiseerde de avond in de Balie te Amsterdam over de vertaling van de Nederlandse toneeltekst en vertaalbaarheid in het algemeen.