

Zegers, Twan

Meertalige praktijken in het eentalige paradigma : Jacques Presser en Franz Kafka

Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik. 2022, vol. 36, iss. 1, pp. 67-77

ISSN 1803-7380 (print); ISSN 2336-4408 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/BBGN2022-1-7>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.77358>

License: [CC BY-SA 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20230124

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Meertalige praktijken in het eentalige paradigma: Jacques Presser en Franz Kafka

Multilingual practices within the monolingual paradigm: Jacques Presser and Franz Kafka

Twan Zegers

Abstract

This paper approaches Dutch-Jewish historian Jacques Presser's work from the perspective of multilingual practices. It is largely an elaboration on the argument developed by Yasemin Yildiz in *Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition*. She shows how for Franz Kafka, language and ethnicity were inextricably tied, which posed problems for him as a German-speaking Jew. This article explores the consequences of Jacques Presser's Jewishness for how he and his work relate to the several languages he spoke. It concludes that Presser's relationship to language is less fraught than Kafka's, and argues that one important explanation for this difference lies in the mutual distinctness of German and Dutch discourses of national identity.

Keywords

national identity; Jewishness; Dutch; German; multilingual practices; Jacques Presser; Franz Kafka; schismogenesis

*‘Vanmiddag Loes. Je schrijft geen Franse dissertatie, anders zou je een hoofdstuk over “Les Amours du Plongeon” inlassen, niet? Of is het “plongeur”? Jij met je plezier in de “esprit gaulois” zou daar wel wat van maken anders; of je mijn verslag daartoe gebruiken kunt, zoek je zelf maar uit.’ – Jacques Presser, *Homo submersus* p. 107*

Een Nederlandse die met een buitenstaander over haar taal en afkomst komt te spreken, moet vaak aanhoren dat zijzelf eigenlijk een Duitser is en haar taal eigenlijk een Duits dialect. Hoewel ik mezelf niet als chauvinist zou omschrijven, kom ik toch altijd een beetje in opstand als me zoiets gezegd wordt. Wij Nederlanders, Duits? Een gotspe! Het zal de buitenstaander vergeven zijn als hij mijn gesteiger als een uiting van het narcisme van het kleine onderscheid ziet: ik kan me voorstellen dat hij de verschillen die ik blijkbaar zo belangrijk vind niet waarneemt, en bovendien geloof ik – net als Jacques Presser, trouwens – niet écht in volksaarden.

Dat de meeste mensen er – stiekem en een beetje beschaamd, zoals ik, of openlijk en vol overtuiging, zoals Franz Kafka – een mening op na houden over hun eigen etnische identiteit, staat echter als een paal boven water. En omdat een etnische identiteit een gedeelde identiteit is, zijn zulke meningen vaak conventioneel: hoewel er tussen Duitsers, Nederlanders en Indiërs onderling natuurlijk onenigheid kan bestaan over wat het betekent om Duitser, Nederlander of Indiër te zijn, is er een kern van gedeelde overtuigingen nodig om van een nationale identiteit te kunnen spreken. Als je met iemand een identiteit deelt, ben je immers ten minste in een klein aantal opzichten identiek aan die ander; en aangezien je identiteit uit niets anders dan (gesproken of gezwegen) overtuigingen óver die identiteit bestaat, moet je dus ten minste één van die overtuigingen met je volksgenoten delen – en in de praktijk delen we met onze landgenoten meestal zelfs een hele hoop vooroordelen over elkaar en over anderen. (Zie voor een uitgebreidere, originelere, nauwkeurigere en wetenschappelijkere uiteenzetting van dit idee Benedict Andersons *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983).)

Een etnische identiteit bestaat bij gratie van het bestaan van andere etnische identiteiten: mens zijn we allemaal, maar dat ik Nederlander ben, betekent – uitzonderingen daargelaten – dat ik geen Taiwanees kan zijn, en al helemaal geen Duitser. Toch zal ik het, zoals mijn woordkeus zo meteen zal laten zien, minder erg vinden om voor Taiwanees te worden versleten dan voor mof. Dat komt doordat volkeren – het spijt me overigens dat ik het zo essentialistisch en reïficerend opschrijf, u mag zelf de nodige kanttekeningen plaatsen – zichzelf eerst en vooral begrijpen in termen van wat ze níét zijn, en in het Nederlandse discours over de eigen identiteit is de Duitser een van de belangrijkste Anderen. Taiwanezen, daarentegen, zijn ons *wurscht*.

De manier waarop Duitsers over zichzelf praten verschilt nogal van de manier waarop Nederlanders dat doen. (We laten voor het gemak de Belgen, de Luxemburgers, de Zwitsers en de Oostenrijkers even buiten beschouwing.) Ian Buruma onderscheidt in zijn werk over anglofilie in Europa (*Voltaire’s Coconuts, or Anglomania in Europe*, Buruma 1999) de kuststrook van het continent van de binnenlanden, en stelt dat men zich in steden als Lissabon, La Rochelle, Den Haag en Hamburg met de Engelsen verwant voelt,

terwijl niet eens zo heel veel dieper in het binnenland een zone begint die de rest van de landmassa beslaat, en waarin men zich vooral tegen het perfide Albion afzet. Nederlanders hebben zich, anders dan de Duitsers, nooit erg tegen de Engelsen afgezet – andersom trouwens wel, getuige de vele negatieve uitdrukkingen met het woord ‘*Dutch*’ die de Engelse taal rijk is. Een volk waar zowel Duitsers als Nederlanders zich graag (meestal in gunstige zin) mee vergelijken, is het Franse – maar de geschiedenis van die verhouding gaat in het ene land op andere gebeurtenissen terug dan in het andere, en de vergelijking valt niet in beide landen hetzelfde uit. En dan zijn er behalve de Engelse nog andere buitenstaandersidentiteiten die bij het ene volk de gemoederen verhitten, terwijl ze het andere koud laten: Belgen, Duitsers en Spanjaarden (Nederland), Polen en Russen (Duitsland) (Kontje 2004, Pickus 1995).

De antropoloog David Graeber heeft in zijn artikel ‘Culture as Creative Refusal’ (Graeber 2013) de term ‘schismogenese’ – in 1936 door Gregory Bateson voor een ander doel gemunt (Bateson 1936; 1958) – toegepast op dit proces van eenzijdige of wederkerige oppositionele etnische-identiteitsvorming. Dat de Nederlandse identiteit in een hele andere schismogenetische context ontstaan is dan de Duitse, zou volgens mij veel van de verschillen kunnen verklaren tussen de manieren waarop respectievelijk Kafka en Presser zich in hun leven en werk tot taal en identiteit verhouden.

Yasemin Yildiz en multilinguale praktijken binnen het monolinguale paradigma

Dit artikel is een reactie op Yasemin Yildiz’ betoog over taal, identiteit en Jood-zijn in het werk van Kafka, te vinden in haar boek *Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition* (Yildiz 2013). Het is geen reactie in de zin van een weerlegging, maar in de zin van een voortzetting van een gesprek; ik wil graag voortborduren op wat Yildiz zegt, niet ertegenin gaan.

Bij mijn poging om de stelling die ik hierboven over Kafka en Presser heb geponeerd aannemelijk te maken, zal ik de volgende stappen doorlopen: eerst zal ik het methodologische en theoretische kader van Yildiz’ studie, dat ik met wat aanvullingen grotendeels zal overnemen, in mijn eigen woorden schetsen. Vervolgens zal ik vertellen hoe Yildiz Kafka in dat kader plaatst, alvorens uit te leggen waarom Kafka’s plaats in dat kader precies daar is, waar we hem op basis van zijn intellectuele en sociale milieu zouden verwachten. Daarbij zal ik laten zien hoe dat intellectuele en sociale milieu gevormd is door, en past binnen, de schismogenese van de Duitse identiteit. Daarna zal ik dat proces van Duitse identiteitsvorming contrasteren met de manier, waarop het Nederlandse identiteitsdiscours zich uit tegenstellingen heeft opgebouwd, om ten slotte te laten zien hoe Pressers omgang met taal en identiteit passen binnen zijn intellectuele en sociale milieu. Ik hoop dat als ik eenmaal al deze stappen doorlopen heb, mijn conclusie – namelijk dat we de oorzaken van de opvallende verschillen tussen Presser en Kafka moeten zoeken in de uiteenlopende etnogenese van Duitsers en Nederlanders – gefundeerd zal lijken.

In haar introductie bij *Beyond the Mother Tongue*, ‘Beyond the Mother Tongue?’

Multilingual Practices and the Monolingual Paradigm’, zet Yildiz de veronderstellingen van haar onderzoek uiteen. Het gaat haar er in de eerste plaats om uit te leggen wat ze met ‘de postmonolinguale conditie’, het begrip dat het boek moet introduceren, bedoelt. Ze schetst een korte geschiedenis van de meertaligheid in Europa, waarin ze het tijdperk dat haar korte overzicht beslaat in drie periodes verdeelt: de periode van de ‘oermeertaligheid’, waarin de zaken ervoor stonden zoals ze dat sinds mensenheugenis hadden gedaan; de periode van de eentaligheid, waarin ieder mens slechts één taal als haar authentieke gegund werd; en de na-eentalige periode, die – de intertekstualiteit met Lyotards *La Condition postmoderne* (Lyotard 1979) kan haast geen toeval zijn – samenvalt met die van het postmodernisme. Het is duidelijk dat Yildiz vindt dat de ‘oermeertaligheid’ een natuurlijke en al met al gunstige toestand was, terwijl het eentaligheidsparadigma dat die toestand tot een einde bracht vooral een bron van etnische verdeeldheid, strijd en ongelijkheid bleek – verdeeldheid, strijd en ongelijkheid die we nu, in onze postmonolinguale conditie, moeten zien te overwinnen: ‘*A critical multilingualism can help open “new affective paths” via linguistic practices not tied to kinship and linguistic identity.*’ (Yildiz 2013, p. 29)

De geschiedenis die Yildiz beschrijft is bekend. Door de Verlichting en de Romantiek, en de politieke en militaire verwickelingen die ermee samenhangen, werd de moderne natiestaat geboren. Zo’n staat hoorde, al was het maar om pragmatische overwegingen, bewoond te worden door één volk met één uniforme taal. Vooral voor de denkers van de Romantiek, een stroming die in Duitsland ontstond en daar ook de grootste invloed had, waren volk en taal onlosmakelijk met elkaar verbonden: uit de taal van een volk sprak de geest ervan, en zijn geest was wat een volk tot volk maakte. Die manier van denken over de verhouding tussen etniciteit en taal leverde problemen op: hoe moest je bijvoorbeeld één taal definiëren? En één volk? Als er geen volkeren konden zijn zonder taal en geen talen zonder volkeren, wat moest je dan met Zwitsers – die verschillende talen spraken – of met Joden –, die geen eigen levende taal meer hadden?

Yildiz gebruikt het voorbeeld van Wagners essay ‘Das Judenthum in der Musik’ (Wagner 1850; 1869) om de onder (post-)Romantische Duitse nationalistische gebruikelijke reactie op zulke tegennatuurlijke etnieën te illustreren. Die reactie hield in: haten, verafschuwen en buitensluiten. Ik zal Wagner zelf aan het woord laten:

‘Zunächst muß im Allgemeinen der Umstand, daß der Jude die modernen europäischen Sprachen nur wie erlernte, nicht als angeborene Sprachen redet, ihn von aller Fähigkeit, in ihnen sich seinem Wesen entsprechend, eigenthümlich und selbständig kundzugeben, ausschließen. Eine Sprache, ihr Ausdruck und ihre Fortbildung, ist nicht das Werk Einzelner, sondern einer geschichtlichen Gemeinsamkeit: nur wer unbewußt in dieser Gemeinsamkeit aufgewachsen ist, nimmt auch an ihren Schöpfungen theil. Der Jude stand aber außerhalb einer solchen Gemeinsamkeit, einsam mit seinem Jehova in einem zersplitterten, bodenlosen Volksstamme, welchem alle Entwicklung aus sich versagt bleiben mußte, wie selbst die eigenthümliche (hebräische) Sprache dieses Stammes ihm nur als eine todte erhalten ist. In einer fremden Sprache wahrhaft zu dichten, ist nun bisher selbst den größten Genies noch unmöglich gewesen. Unsre ganze europäische Civilisation und Kunst ist aber für den Juden eine fremde Sprache geblieben; denn, wie an der Ausbildung dieser, hat er auch an der Entwicklung jener nicht

theilgenommen, sondern kalt, ja feindselig hat der Unglückliche, Heimathlose ihr höchstens nur zugesehen. In dieser Sprache, dieser Kunst kann der Jude nur nachsprechen, nachkünsteln, nicht wirklich redend dichten oder Kunstwerke schaffen.' (Wagner 1850; 1869, p. 15–16)

Deze manier van denken, zo maakt Yildiz aannemelijk, maakte ook Kafka zich eigen, wat voor hem als Duitssprekende Jood natuurlijk problematisch was.

Voor ik laat zien wat Yildiz over Kafka's verhouding tot zijn Duitse taal zegt, wil ik het begrip 'meertaligheid' nog even preciseren. Over wat een taal is, kun je immers twisten. De beroemdste definitie is van Max Weinreich: '*A shprakh iz a dialekt mit an armey un flot*'. (Weinreich 1945) Wat in ieder geval duidelijk is, is dat de manier waarop Yildiz meertaligheid conceptualiseert niet overeenkomt met de wijze waarop Michail Bachtin met zijn begrip 'heteroglossie' de meertaligheid van literaire teksten probeert te vangen. (Bachtin 1930; 1981) Er zijn twee belangrijke verschillen: ten eerste omvat Bachtins begrip niet alleen talen in de nauwe zin – talen dus zoals die binnen het monolinguale paradigma begrepen worden, als uniforme volks- en bestuurstalen – maar ook sociolecten, idiolecten, jargon, dialecten enzovoort. Ten tweede gaat het Yildiz niet alleen om de taal van literaire teksten, maar ook om hoe meertaligheid in de productie en receptie van literaire werken een rol speelt, en hoe auteurs zich tot hun eigen meertaligheid verhouden. In het ene opzicht heeft ze dus een nauwere, en in het andere opzicht een ruimere blik.

Kafka, Jood-zijn en de taal

Yildiz laat zien hoe Kafka met verschillende talen omging. Drie talen zijn daarbij vooral van belang: het Duits, het Jiddisch en het Frans. Het Duits was de taal die Kafka het eerst leerde en het vloeiendst sprak. (Ik vermijd de term 'moedertaal' omdat Yildiz die problematiseert.) Jiddisch sprak hij niet, maar hij had er wel een zekere – uiteindelijk kortstondig gebleken; hij gaf later de voorkeur aan het Hebreeuws (Yildiz 2013, p. 49) – interesse voor. Frans begreep Kafka ook; Yildiz bespreekt die taal vooral om erop te wijzen dat Kafka zich niet door een Duitse, maar door een Franse tekst over het Jiddisch liet informeren.

Yildiz brengt in het eerste hoofdstuk van *Beyond the Mother Tongue*, 'The Uncanny Mother Tongue. Monolingualism and Jewishness in Franz Kafka', min of meer chronologisch de gebeurtenissen in kaart die Kafka's omgang met het Jiddisch uitmaakten, en legt een interessant verband tussen Kafka's overtuiging dat zijn Duitse taal eigenlijk niet de zijne was aan de ene kant, en zijn stijl en thematiek aan de andere. Ze beschrijft hoe Kafka in 1911 een theaterstuk in het Jiddisch bezocht, waarna hij in zijn dagboek aantekeningen over dat stuk vrijwel uitsluitend inging op hoe Joods het was, en hoe het hem als Jood geraakt had, zonder er de artistieke of intellectuele merites van te bespreken. Na deze ervaring raakte hij erg geïnteresseerd in het Jiddisch, en las er een dik – in het Frans gesteld – boek over. Uiteindelijk organiseerde hij in 1912 in Praag – de stad waar hij woonde en die het toneel was van een nationalistische taalstrijd – een voordracht van Jiddische poëzie, die hij inleidde met een toespraak waarin hij op zijn denkbeelden

over het Jiddisch – door hem met het woord ‘Jargon’, een Frans leenwoord in het Duits, aangeduid – uiteenzette.

Yildiz schenkt bijzondere aandacht aan iets wat Kafka, ook in zijn dagboek aantekeningen, over zijn moeder schreef, namelijk dat hij nooit echt van haar had kunnen houden omdat hij haar, een Joodse vrouw, had moeten benaderen met een voor hemzelf en voor haar onnatuurlijk Duits woord als ‘Mutter’. De kunstmatigheid van de Duitse taal in zijn mond, en het onvermogen van die taal om haar als Joodse moeder genoeglijk te beschrijven, had volgens hem tussen hem en zijn moeder in gestaan. Hij was dus vervreemd van die taal; hij had het idee dat hij niet ‘geautoriseerd’ was om het Duits te gebruiken. Yildiz brengt dat gevoel een overtreder of een insluiper te zijn in verband met Kafka’s kenmerkende stijl en thematiek:

‘What makes Kafka stand out and what has inspired much commentary is the fact that he does not seek to claim such authorization, but writes in a manner that is cognizant of that lack of authorization. This writing style is part of his negative aesthetics of sobriety, of a hunger art, rather than an art of plenitude and multiplicity.’ (Yildiz 2013, p. 42)

Nederlandse en Duitse schismogenese

Hoewel vriend en vijand het erover eens lijken dat Nederlanders een soort Duitsers zijn, is de Nederlandse natie ouder dan de Duitse. Het idee van een Nederlandse natie begon zich al in de zestiende eeuw af te tekenen en was tegen de jaren tachtig van de achttiende definitief gevestigd, terwijl het Duitse nationalisme pas na de Franse Revolutie echt vorm kreeg. In *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (Schama 1987) beschrijft Simon Schama hoe de Nederlanders zichzelf in de zeventiende eeuw als Nederlanders begonnen te zien; hoewel er hier en daar bezwaren weerklanken (zie bijvoorbeeld Langewiesche 2010) is nog steeds de overheersende mening dat de Duitse natie zich pas aan het eind van de achttiende eeuw begon te vormen (zie voor een overzicht *Verfassungsstaat und Nationsbildung*, Fehrenbach 2007).

Interessant aan de verhouding tussen de schismogenese van de Duitse en de Nederlandse identiteit is dat in beide gevallen de wederpartij in Frankrijk aan te wijzen is. Goed, de Nederlandse identiteit kristalliseerde al in de zeventiende eeuw om een tegenstelling tussen Spanjaarden en Nederlanders, maar voordat Nederland zich als natie definitief kon vormen, moest het eerst nog een lange overlevingsoorlog (1672–1713) tegen de Fransen voeren, en tijdens die oorlog nam in de Nederlandse eigenheidsverbeelding Frankrijk de rol van Spanje als aartsvijand en spiegelbeeld over. (Frijhoff 2019, p. 24; Daudeij 2020, p. 30) En ja, het is waar dat de Duitsers later vooral tegen *England* wilden *fahren*, maar dat de Duitse identiteit die zich in de vroege negentiende eeuw vormde de Fransen als prototypische vijand adopteerde, is algemeen geaccepteerd.

Ook al hebben Nederlanders en Duitsers in sommige opzichten een vergelijkbaar beeld van wat hen anders maakt dan Fransen – vlinders versus karrepaarden, om Frans Halsema’s lied ‘Jean-Francois en Piet van Dijk’ (Halsema 1978) te citeren –, in andere

opzichten zijn de manieren waarop Duitsers en Nederlanders zich van Fransen menen te onderscheiden diametraal tegenovergesteld. Voor de Nederlandse identiteit is de belangrijkste periode van interactie met Frankrijk die van de oorlogen aan het eind van de zeventiende en aan het begin van de achttiende eeuw. Daarin stelden de Nederlanders zichzelf voor als de verdedigers van de (protestantse, burgerlijke) vrijheid tegen de (katholieke, adellijke) tirannie van de Franse koning. Wie de etsen van propagandist Romeyn de Hooghe ziet en zijn geschriften leest, is verbaasd over hoe modern de retoriek aandoet:

‘De eerste die ons daar voorkomt is de ongekreukte Vryheyd voor yder een die wel en Borgerlyk tracht te leeven, deze Godlyke schoonheid is in ’t Geestelyke zo groot als in ’t Weereldlyke, zo verre van hier roept zy, O God vergeete booswichten! die met de Kap als fyn zynde, onder den dekmantel van Heilige yver zo gereed zyn tot het doemen van anderen, die van uwe gedachten verschillen; Maar boven al verre van hier; gy afgebrande gewetens van Geestlyke Rechters, die door Geloofsdwang, vuyl onderzoek, en looze verstrikkingen, der onnoozelen, met brandpalen en mutsaarden vervolgt. Leertse beeter, die dwalen, roept zy, en wyst haar uw geloof uyt uwe werken, en vervolgd zo de afwykende, dat is een zoete straf voor de gevallende, en voor uw een groot loon [...] hoe broederlyk in deze Landen zamen leven Joden en Christenen, Turken en Heydenen, Roomse en Hervormden, Luythersen en Doopsgezinden’. (De Hooghe 1706, geciteerd in Daudeij 2020, p. 222–223)

Waar de Fransen en Spanjaarden protestanten en Joden verjaagden, daar ontvingen de Nederlanders ze met open armen; waar Fransen lui en eerzuchtig waren, daar werkten Nederlanders vlijtig en nederig; Nederlanders waren vrij, Fransen waren slaven. Zo verbeeldden zich de Nederlanders het althans aan het begin van de achttiende eeuw. De Fransen waren tirannieke geloofsfanaten die afgunstig waren op Nederlands rijkdom; in Nederland leefden verschillende gemeenschappen vreedzaam samen, en konden daarvoor rijk worden. Omdat de Fransen de Joden tot vijand waren, waren de Nederlanders hun vrienden.

Terwijl de Nederlanders van de vroege achttiende eeuw hun eigen verscheidenheid, verdraagzaamheid en rijkdom tegenover de gedwongen eenvormigheid en armoede van de Fransen stelden, contrasteerden de Duitsers van de vroege negentiende eeuw juist het rationalisme en kosmopolitisme van de Franse Revolutie met hun eigen spiritualiteit en zelfgetrouwheid. Waar voor de Nederlanders hun verscheidenheid een deugd en een kracht was, weten de Duitsers het gemak waarmee de Fransen hen hadden onderworpen aan hun gebrek aan eenheid. Waar de Nederlanders de Joden als bondgenoten adopteerden omdat ze net als zij door de Fransen bedreigd werden, daar identificeerden de Duitsers de Joden met de Fransen en de door Franse ideeën beïnvloede vorsten die de Joden hadden willen emanciperen. Daardoor kwam het dat het tegen de tijd dat Presser en Kafka allebei leefden min of meer vanzelfsprekend was dat een Jood ook Nederlander kon zijn, terwijl het idee van een Duitse Jood voor Duitstaligen – Joods of niet – nog steeds een tegenstelling in termen kon lijken.

Jacques Presser: Europeaan, Nederlander, Jood

Een anekdote die Presser graag vertelde – ik weet dat hij hem graag vertelde omdat ik hem in verschillende versies in verschillende van zijn werken en interviews tegengekomen ben – was hoe hij eens, aan het begin van de Duitse bezetting van Nederland, langs een schutting liep en zag ontdekte dat iemand daar de volgende leus op gekalkt had: ‘Laten de rotmoffen met hun rotpoten van onze rotjoden afblijven!’ (zie bijvoorbeeld Roegholt 1999, p. 462–463) Het is natuurlijk maar een anekdote, maar ik denk dat hij goed het verschil laat zien tussen de situatie waar Kafka in het Praag van vlak voor de Eerste Wereldoorlog in verkeerde, en die waar Jacques Presser aan het begin van de Tweede in terecht gekomen was. Pressers situatie was veel gevaarlijker, maar dat wist hij nog niet. Wat hij wel wist, was dat hij kon rekenen op de – meestal eerder theoretische dan praktische, maar toch – solidariteit van de meeste van zijn landgenoten, die hem als een van de hunnen zagen. Kafka daarentegen woonde in een stad waarin een meerderheid zowel zijn taal als zijn etniciteit – die hem niet eens een eigen taal verschaft! – vreemd vond en vijandig bezag.

Voor Kafka was zijn Jood-zijn een last en een mankement. Als hij geen geassimileerde Jood was geweest, dan had hij het Jiddisch gekend, en een authentieke taal gehad, maar dan had hij ook geen intellectueel en kunstenaar kunnen zijn, want het Jiddisch was als niet-gestandaardiseerde bastaardtaal voor hogere doelen ongeschikt; nu hij wel een geassimileerde Jood was, kon hij wel intellectueel en kunstenaar zijn, maar was zijn kunst ertoe verdoemd om een kunst van het gebrek, van het mankement of van de vervreemding te worden. Om de woorden van Yildiz te herhalen: *‘[H]is writing style is part of his negative aesthetics of sobriety, of a hunger art, rather than an art of plenitude and multiplicity.’*

Voor Presser was zijn Jood-zijn ook een last, maar geen mankement. Hij vertelde zijn biografen over het antisemitisme dat hij meemaakte. Een voorbeeld:

‘Er was een jongetje op school in mijn klas, met wie ik – op een of andere manier, zoals dat gaat met kinderen, vriendschap wilde sluiten. Ik weet niet hoe ik dat heb geprobeerd, vermoedelijk een afspraakje met hem maken, en die zei tegen mij – dat zal ik nooit vergeten – “Nee, ik mag niet, want jij bent een jood!”’ (Van der Zee 1988, p. 35)

En later, zeker na de oorlog, dacht en schreef hij natuurlijk veel over wat het betekende om Jood te zijn. Neem bijvoorbeeld dit gedicht, uit de bundel *Exodus, een kleine cyclus*:

‘Waar wij ook gaan, daar zal het vreemd
En dor zijn als een woestijn
Geen veiligheid van wei of beemd
Zal ons vergeten doen, hoe vreemd
Hoe ver en hoe verdoemd wij zijn.’ (Presser 1941, geciteerd in Van der Zee 1988, p. 138)

Maar hoe groot de kwestie van het Joods-zijn voor Presser ook was, hij lijkt het nooit, zoals Kafka wel, als een mankement gezien te hebben; en hoewel hij zichzelf aan het eind van zijn leven liever Jacob dan Jacques liet noemen, lijkt de taal nooit een vraagstuk voor

hem te zijn geweest. Hij heeft zich er althans nooit erg uitgebreid over uitgelaten, een enkele opmerking over hoe thuis Jiddische woorden werden vermeden om de kinderen er niet mee te ‘besmetten’ daargelaten. Hoe ongecompliceerd Presser zich Nederlander voelde – zelfs al zag hij zich misschien liever als Europeaan –, blijkt bijvoorbeeld uit deze passage uit *Gesprekken met Jacques Presser*, over de vier jaar die hij tussen zijn vierde en achtste in België doorbracht (Bregstein 1972):

‘De Hollanders die [in Antwerpen] zaten voelden zich in belangrijke mate superieur aan de Belgen; zij voelden zich slimmer. [...] Allerlei Antwerpse gewoonten, die de mensen daar natuurlijk volstrekt normaal vonden en ook wel erg verdedigbaar waren, werden uitgelachen. Toen mijn jongste zuster daar werd geboren, kwam een gendarme kijken naar de sekse van het kind, want het was een bekend feit dat van zoveel pasgeboren kinderen de sekse verkeerd werd opgegeven teneinde hen voor de militaire dienst te vrijwaren. Dat werd natuurlijk stevig belachen in die Hollandse gezinnen. [...] Ik heb altijd nog – dat moet ik erkennen, het is niet mooi – een zeker gevoel dat België een land is dat je wel voor negentig, maar niet voor honderd percent au sérieux neemt. Dat is niet mooi [...], maar het is toch zo. Ik zou er bijvoorbeeld een warme voorstander van zijn als men tussen Nederland en Frankrijk een soort tunnel maakte zodat je niet door België hoefde als je naar Frankrijk moest rijden.’ (p. 14–15)

En over de Nederlandse taal liet hij zijn amper verholen alter ego Kobus, het ondergedoken hoofdpersonage van zijn oorlogsroman in dagboekvorm *Homo submersus*, in verband met diens werk aan een proefschrift over de Hollandse meesters van de zeventiende eeuw zeggen:

‘Rembrandt, Vermeer, Brueghel, dat zijn mijn goden; er is voor mij geen andere atmosfeer mogelijk dan de Nederlandse. [...] Niet versagen. Dit werk is voorlopig mijn antwoord op het niets. Deze uitgeworpene, deze Jood-die-er-niet-bij-hoort, zal de allerfijnste, allerinnigste essentie van het Nederlandse pogen te verwoorden, de tintellichten van de Hollandse wateren, de eenvoud van de Hollandse vrouwen, de intimiteit van de Hollandse binnenhuizen, visioenen opgeroepen door deze begenadigde Johannes Vermeer; hij zal de essentie pogen te vatten in de woorden van een taal die de zijne is, nu meer dan ooit.’ (Presser 2010, p. 83)

Zich vreemde talen eigen moeten maken en gebruiken was voor Presser geen bron van schaamte, maar een gelegenheid om – bij gebrek aan een eerbiediger woord – te koketteren. Als er iets is wat opvalt aan de stijl van Presser, dan is het zijn doorlopende gebruik van Franse, Duitse, Engelse en Italiaanse uitdrukkingen en citaten. In de meeste gevallen lijkt het effect dat hij daarmee wil bereiken niet meer te zijn dan te laten zien dat hij de talen en citaten kent, of om het vriendelijker te zeggen: om de lezer duidelijk te maken dat zij beiden gecultiveerde mensen zijn, die zulke verwijzingen begrijpen en er plezier aan kunnen beleven. Het zou eerder een tic dan een truc kunnen zijn, maar hoe dan ook onthult het iets over Pressers waarden en voorkeuren.

Al met al is de indruk die Pressers werk maakt de tegenovergestelde van die, die het werk van Kafka – volgens Yildiz althans – maakt. Kafka gebruikt vrijwel nooit Jiddisch,

Frans of Tsjechisch in zijn teksten (Yildiz 2013, p. 35), terwijl Presser rijkelijk strooit met langere en kortere passages in de verschillende talen die hij kent; waar Kafka's stijl eenvoudig is en sober, is Pressers kunst er juist wél een van *'plenitude and multiplicity'* (zijn roman *Homo submersus* heeft bijvoorbeeld vele tientallen bij naam genoemde personages); waar Kafka zijn personages in vreemde, onbegrijpelijke situaties plaatst, doen die van Presser – en Presser zelf – juist allerlei enthousiaste pogingen om de wereld en de mensen om hen heen op zo veel mogelijk verschillende manieren te begrijpen.

Kafka was het – als Yildiz' observaties juist zijn – met mensen als Wagner eens dat Zwitsers en Joden bij gebrek aan een eigen taal geen volwaardige volkeren konden zijn, en dat mensen die Zwitsers of Joods waren zich dus altijd op de een of andere manier geamputeerd of geïsoleerd moesten voelen; als Presser aan het einde van *Homo submersus* zijn alter ego Kobus een poging (met open einde) laat ondernemen om aan zijn benarde omstandigheden te ontsnappen en naar een betere plek te gaan, is de bestemming Zwitserland.

Conclusie

Yasemin Yildiz maakt in de eerste twee hoofdstukken van haar werk *Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition* aannemelijk dat er een verband bestaat tussen de stilistische en inhoudelijke kenmerken van Kafka's werk aan de ene kant, en diens situering, aan de andere kant, in een sociaal en intellectueel milieu waarin taal en etnische identiteit als onlosmakelijk verbonden worden gezien. Jacques Presser, ook een Jood die in een grotendeels niet-Joodse omgeving leeft, heeft een stijl, een onderwerpkeuze en een houding ten aanzien van meertaligheid die vrijwel tegenovergesteld zijn aan die, die Yildiz aan Kafka toeschrijft. Ik hoop in dit stuk inzichtelijk gemaakt te hebben waarom ik denk dat in de manier waarop Duitsers respectievelijk Nederlanders voor zichzelf hun Duitsheid en Nederlanderschap geconstrueerd hebben, vooral in tegenstelling tot andere volkeren – en dan met name de Fransen – de verklaring voor deze opvallende tegenstelling te vinden zou kunnen zijn.

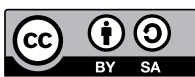
Bronnen en literatuur

- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
- Bakhtin, M.M. (1930; 1981): *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin and London: University of Texas Press.
- Bateson, Gregory (1936; 1958): *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points*. Redwood City: Stanford University Press.
- Bregstein, Philo (1972): *Gesprekken met Jacques Presser*. Amsterdam: Athenaeum Polak & Van Gennep.
- Buruma, Ian (1999): *Voltaire's Coconuts, or Anglomania in Europe*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Dandey, F.M.J (2020): *Romeyn de Hooghe op de bres voor de burgerlijke eenheid. Het politiek-religieuze debat rond 1700 aan de hand van De Spiegel van Staat (1706–1707)*. PhD thesis. Rotterdam: Erasmus University Rotterdam.

- Fehrenbach, Elisabeth (2007): *Verfassungsstaat und Nationbildung 1815–1871*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Frijhoff, Willem (2019): ‘Nederlandse identiteit in historisch perspectief’. In: *Sociaal en Cultureel Rapport 2019 – Denkend aan Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Graeber, David (2013): ‘Culture as Creative Refusal’. In: *The Cambridge Journal of Anthropology*, Vol. 31, No. 2. New York: Berghahn Books.
- Halsema, Frans (1978): ‘Jean-Francois en Piet van Dijk’. In: *Hoogtepunten uit de One Man Show van Frans Halsema* (LP). Amsterdam: Philips Records.
- Hooghe, Rom(e)yn de (1706–1707): *Spiegel van Staat*. Amsterdam: Jan ten Hoorn.
- Kafka, Franz (1912): ‘Einleitungsvortrag über Jargon’. Found at: <http://www.kafka.org/index.php?jargon>, consulted 2022/06/06.
- Kontje, Todd (2004): *German Orientalisms*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Langewiesche, Dieter (2010): ‘Föderative Nation, kulturelle Identität und politische Ordnung. (Rück-)blick aus dem 19. Jahrhundert’. In: Schmidt, George (Ed.) *Die deutsche Nation im frühneuzeitlichen Europa. Politische Ordnung und kulturelle Identität?* Berlin: De Gruyter.
- Lyotard, Jean-Francois (1979): *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Pickus, David (1995): *Dying With an Enlightening Fall: Poland in the Eyes of German Intellectuals, 1764–1800*. PhD thesis. Chicago: University of Chicago.
- Presser, Jacques (1941): *Exodus, een kleine cyclus*. In: Corr. J. Presser en H.G. Baschwitz; 1943–1945. The Hague: Rijksinstituut voor Oorlogsdocumentatie [since renamed NIOD Instituut voor Oorlogs-, Holocaust- en Genocidestudies].
- Presser, Jacques (2010): *Homo submersus – een roman uit de onderduik*. Amsterdam: Boom.
- Roegholt, Richter (1999): ‘Denken aan Jacques Presser’. In: *De Gids*, jaargang 162, p. 460–473. Amsterdam: Uitgeverij J.M. Meulenhoff.
- Schama, Simon (1987): *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. New York: Knopf.
- Wagner, Richard (1850; 1869). *Das Judentum in der Musik*. Leipzig: J.J. Weber.
- Weinreich, Max (1945). ‘Der YIVO un di problemen fun undzer tsayt’. Talk given at annual YIVO conference, 1945/01/05.
- Yildiz, Yasemin (2013): *Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Zee, Nanda van der (1988): *Jacques Presser. Het gelijk van de twijfel. Een biografie*. Amsterdam: Uitgeverij Balans.

Twan Zegers, MA / twan.zegers@ff.cuni.cz

Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav germánských studií, oddělení nederlandistiky.
Nám. Jana Palacha 1/2, 11638 Praha 1-Staré Město, CZ



This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-SA 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>). This does not apply to works or elements (such as image or photographs) that are used in the work under a contractual license or exception or limitation to relevant rights

