

HEBBERN WE EIGENLIJK NOG WEL IETS AAN POËZIE?
HÖLDERLINS ERFENIS GEWOGEN DOOR
LACOUÉ-LABARTHE EN BADIOU

Aukje VAN ROODEN

Abstract – Although poetry once played an important role in shaping the community, the present day situation seems to call for another use of its powers. This, at least, is the shared assumption underlying an important discussion between Alain Badiou and Philippe Lacoue-Labarthe. In their dispute, both hark back to Hölderlin's work and its decisive role in today's thought on poetry. Strikingly though, their interpretations of Hölderlin's key role diverge widely, since Badiou bases himself on Martin Heidegger's interpretation of Hölderlin's poetry, whereas Lacoue-Labarthe joins that of Walter Benjamin. Badiou believes that the poetry of Hölderlin is one of the main reasons why contemporary thought has to free itself of the 'Age of the poets'; Lacoue-Labarthe, on the other hand, argues that Hölderlin's poetry provides important new insights in the social relevance of poetry.

'Kunnen we ons vandaag de dag eigenlijk nog een gedicht voorstellen dat geen mythe is maar toch in staat is om [...] zijn eigen mogelijkheid te denken (kortweg: dat in staat is om te *denken*) en aan te geven *wat we moeten doen*?' (Lacoue-Labarthe 2002, 71).¹ Met deze vraag verwoordt de in 2007 overleden Franse filosoof Philippe Lacoue-Labarthe een van de kernproblemen van het denken over poëzie in de moderne tijd. Hoewel hij deze vraag al in 1987 voor het eerst stelde, heeft hij haar later opnieuw opgenomen in zijn in 2002 verschenen studie *Heidegger. La politique du poème*.² Deze herneming wijst ongetwijfeld niet alleen op het onverminderd belang van deze vraag, maar ook op haar complexiteit. Het gaat immers niet alleen om een vraag naar de aard van poëzie in de moderniteit, maar meer nog om die naar de aard van die moderniteit zelf en de plaats die poëzie daarin zou *kunnen* bekleden.

Het mag duidelijk zijn dat Lacoue-Labarthes vraag een herneming of precisering vormt van Hölderlins aloude vraag '*Wozu Dichter in dürftiger*

* De auteur is verbonden aan de Universiteit van Utrecht.

¹ Alle vertalingen zijn van mijn hand.

² Lacoue-Labarthes tekst is oorspronkelijk als lezing uitgesproken aan de universiteit van California, Irvine in 1987, in 1988 uitgewerkt en in 1990 aangepast ten behoeve van een door Jacques Rancière georganiseerd colloquium aan het Collège International de Philosophie. Sindsdien zijn er slechts enkele correcties in aangebracht.

Zeit?. In deze herneming tracht Lacoue-Labarthe de poëzie nadrukkelijk te onderscheiden van de mythe: indien dichters nog een rol zouden kunnen vervullen in de hedendaagse maatschappij, zo benadrukt hij, dan is die in ieder geval niet meer gelegen in het aanreiken van een mythe. Of zoiets als een ‘gedicht dat geen mythe is’ mogelijk is, is volgens Lacoue-Labarthe een van de belangrijkste vragen van de moderniteit. Het is dan ook niet verwonderlijk dat een vergelijkbare vraag destijds is opgeworpen door Alain Badiou, een van de meest toonaangevende filosofen van dit moment. Waar Lacoue-Labarthe geneigd is de mogelijkheden van de poëzie gematigd positief in te schatten, lijkt Badiou in zijn *Manifeste pour la philosophie* (1989) alle hoop te hebben opgegeven. Hij wijst erop dat het denken zich in een poging de moderniteit te doorgronden weliswaar opnieuw is gaan betrekken op de poëzie, maar dat het daarmee op een dwaalspoor is beland. Omdat poëzie volgens hem helemaal niet in staat is te ‘denken’, houdt zij ons alleen maar langer in de obscuriteit gevangen (Badiou 1989, 53). Volgens Badiou is Heideggers filosofie het prototype van een door de poëzie ontspoord denken. Wil men de moderne maatschappij daadwerkelijk doorgronden, dan zou men de diensten van de dichter volgens Badiou dus moeten afwijzen.

Lacoue-Labarthes *Heidegger. La politique du poème* vormt een directe reactie op Badiou's analyse die hij, naar eigen zeggen, op z'n minst ‘discutabel’ vindt (Lacoue-Labarthe 2002, 46). Hoewel Lacoue-Labarthe Badiou's diagnose van de moderniteit grotendeels onderschrijft, gaat hij geenszins mee in diens pessimistische conclusie ten aanzien van de mogelijke rol van poëzie. Wat het denken in het algemeen en dat van Heidegger in het bijzonder op een dwaalspoor heeft gebracht, is volgens Lacoue-Labarthe namelijk niet zozeer dat het zich betrokken heeft op de poëzie, als wel op de *mythische dimensie* van poëzie. De mythe is volgens hem echter slechts een heel specifieke invulling van het poëtische vermogen, een invulling namelijk die aan de poëzie het vermogen toeschrijft om onze oorsprong en bestemming bloot te leggen. Volgens Lacoue-Labarthe is dit precies de lezing die Heidegger van Hölderlins poëzie gaf. Heidegger prees Hölderlin immers niet alleen voortdurend als de ‘dichter der dichters’, maar dichtte hem ook de profetische rol toe van de ‘dichter der Duitsers’. Hölderlins poëzie zou met andere woorden de eigenheid van het Duitse volk weten uit te drukken en zodoende als uitgangspunt kunnen dienen bij de vorming van een ware Duitse gemeenschap.

In deze bijdrage zal de vraag naar het *wozu* van poëzie belicht worden vanuit deze discussie tussen Badiou en Lacoue-Labarthe en geplaatst worden tegen de meer algemene achtergrond van hun beider interpretaties van

Hölderlin. Waar Badiou zich met name baseert op Heideggers lezing van Hölderlins poëzie en in hem het prototype herkent van een mythisch dichter, confronteert Lacoue-Labarthe deze lezing met die van Benjamin. Met een tegenovergestelde uitkomst: volgens hem is Hölderlin een van de eersten geweest die de poëzie bevrijd heeft van het juk van de mythe. Lacoue-Labarthe is dan ook van mening dat deze Duitse dichter de weg heeft gewezen naar een nieuwe opvatting van poëzie, een maatschappelijk relevante moderne – niet-mythische – poëzie. Door zich te baseren op Benjamins ‘Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin: “Dichtermut” und “Blödigkeit”’, onttrekt Lacoue-Labarthe het werk van Hölderlin aan de vaste greep waarin Heideggers zeer minutieuze lezingen het decennialang gevangen hebben gehouden.

Terwijl Hölderlins poëzie onder invloed van Heideggers interpretatie doorgaans als ‘mythisch’ wordt opgevat en daarmee geschaard wordt onder de noemer van het vroegromantische maatschappelijke verlangen naar een ‘nieuwe mythologie’, wijst Benjamins lezing volgens Lacoue-Labarthe dus juist op een keerpunt in het denken over poëzie. Een van de belangrijkste elementen die Lacoue-Labarthe in navolging van Benjamin uit Hölderlins poëzie naar voren haalt is haar ‘nuchterheid’, die volgens hem niet wijst op een mythische, maar daarentegen op een ‘prozaïsche’ en ‘letterlijke’ verhouding van de poëzie tot de wereld. Het is volgens Lacoue-Labarthe precies een dergelijke nuchtere poëzie die zich van haar mythische dimensie kan ontdoen zonder haar zeggingskracht te verliezen. Hoewel hij voor poëzie in de moderniteit dus zeker nog een rol ziet weggelegd, betreft het hier wel een paradoxale rol waarvan juist Badiou de keerzijde wist bloot te leggen. Ik zal hier dan ook allereerst ingaan op Badiou's *Manifeste pour la philosophie*. Daarna zal ik deze confronteren met Benjamins interpretatie van Hölderlin poëzie, die de grond vormt op basis waarvan Lacoue-Labarthe zich tegen Badiou's pessimistische lezing afzet.

Het einde van het ‘Tijdperk van de dichters’

De inzet van Badiou's *Manifeste pour la philosophie* is niets minder dan een aanklacht tegen het denken van vrijwel al zijn tijdgenoten. Volgens hem leidt de twintigste-eeuwse filosofie namelijk aan een heldhaftig soort minderwaardigheidscomplex, omdat zij de schuld op zich denkt te moeten nemen voor de gruwelen van het nationaalsocialisme. Letterlijk tot zwijgen gebracht door de onuitspreekbare gebeurtenissen tijdens de Holocaust, heeft de filosofie de verwachtingen van haar eigen kunnen vrijwel tot nul

gereduceerd. Hoewel Heideggers engagement met het nationaalsocialisme aantoonde dat het denken zeker niet los gezien moet worden van de historische gruwelijkheden, getuigt het volgens Badiou echter van een 'enorme hoogmoed' (Badiou 1989, 9) te denken dat de filosofie hieraan *schuld* heeft en bijgevolg boete moet doen.

Toch is dit precies wat filosofen als Lacoue-Labarthe volgens hem hebben gedaan. Het nationaalsocialisme wordt door hen gezien als de noodlottige culminatie van een instrumentalistisch denken dat de filosofie vanaf Plato gedomineerd heeft. De enig mogelijke reactie is volgens hen dan ook het 'einde van de filosofie' af te kondigen. Omdat het filosofisch denken haar vermogen om te zeggen 'wat we moeten doen' volgens hen verspeeld heeft, moet ze haar zeggingskracht aan iets anders ontleenen. Vanaf halverwege de twintigste eeuw heeft de filosoof zijn lot daarom met dat van de dichter verbonden, in wie hij niet alleen een inspiratiebron zag, maar ook een voorbeeld en zelfs de geneesheer van zijn eigen onvermogen nog iets zinnigs te zeggen over het actuele bestaan. Het zijn met name Nietzsche en Heidegger geweest die deze koers hebben ingezet. Vanaf Nietzsche verkeren we volgens Badiou dan ook in het '*tijdperk van de dichters*' (Badiou 1989, 50), dat wil zeggen in een tijdperk waarin men ervan uitgaat dat 'de meest toegankelijke benadering van de vraag naar het zijn [...] en de meest instructieve formulering van de ervaring van de moderne mens, geopenbaard en gevangen wordt door een gedicht' (50). De directe invloed van poëzie mag de laatste eeuw dan drastisch verminderd zijn, in dit tijdperk waarin het denken zich 'onder conditie van de dichters' (30) heeft geplaatst, is de *denkwijze* van dichters volgens Badiou dus juist oppermachtig.

De filosofie heeft haar oor begrijpelijkerwijs vooral te luisteren gelegd bij de meer 'denkende dichters', waarvan Hölderlin het prototype is. Door haar reflectieve gehalte stelt de poëzie van dichters als Hölderlin ons volgens Heidegger en zijn navolgers niet alleen in staat om na te denken over het bestaan, maar omdat het poëzie betreft voorkomt zij tegelijkertijd dat het bestaan in dit denken geïnstrumentaliseerd wordt. Deze poëzie, aldus Badiou, biedt volgens hen daarom de mogelijkheid voor 'een resacralisatie van de Aarde' (Badiou 1989, 32). Heideggers lezing van Hölderlin kan in dit verband als exemplarisch gezien worden volgens Badiou: 'De verdwijning van het sacrale is een terugkerend thema bij Heidegger en zijn voorstelling van de terugkeer van het sacrale valt bij hem samen met de aan Hölderlin ontleende thematiek van de "terugkeer van de Goden"' (37). Niet alleen voor Heidegger, maar voor iedereen in dit 'tijdperk van de dichters', was Hölderlin daarom niet minder dan een 'profeet', een wachttoren, een baken in een tijd van volledige stuurloosheid.

Volgens Badiou heeft het denken zichzelf door zijn hechting aan de poëzie echter juist op een dwaalspoor gemanoeuvreerd. In plaats van zich te bezinnen op de mogelijkheden die de moderniteit biedt voor een nieuw soort denken, heeft het zich uit 'reactionaire nostalgie' naar een 'sacraal' bestaan juist in een impasse begeven (Badiou 1989, 33). Die impasse heeft volgens Badiou in de kern te maken met het feit dat de poëtische resacralisatie een 'ondermijning van de categorieën van het object en de objectiviteit' inhoudt als noodzakelijke categorieën bij het denken over de maatschappij (52). Poëzie is volgens Badiou kortom 'wezenlijk *desobjectiverend*', hetgeen voor hem ruwweg gelijkstaat aan het onmogelijk maken van presentatie, redelijkheid en waarheid überhaupt, en daarmee van het denken zelf. Volgens Badiou liggen de uitdaging en de mogelijkheid van de moderniteit juist niet in een poëtische *re-sacralisatie* van ons getechnologiseerde bestaan, maar juist in het verder doorvoeren van de door de techniek ingezette *desacralisatie*. 'Desacralisatie', zo benadrukt Badiou, is namelijk 'helemaal niet nihilistisch wanneer "nihilistisch" betekent dat toegang tot het zijn en de waarheid onmogelijk zou zijn. Integendeel, *desacralisatie* is een *noodzakelijke voorwaarde* voor het denken om die toegang te krijgen' (37). De 'lessen' van de dichters hebben het denken over de moderniteit volgens Badiou dus niet verder geholpen, maar juist verhinderd en het 'tijdperk van de dichters' dient volgens hem dan ook per onmiddellijk beëindigd te worden. Zoals ook al bij Plato het geval was, moet het denken zich middels de *mathematica* heroriënteren op zijn eigen condities.

In zijn bundel levert Lacoue-Labarthe herhaaldelijk kritiek op deze stelling. Hoewel hij het met Badiou eens is dat het twintigste-eeuwse denken in een impasse terecht is gekomen en dat Heideggers 'poëtische' denken deze impasse in zekere zin belichaamt, concludeert hij zoals gezegd dus dat deze uitzichtloze situatie niet zozeer te wijten is de *poëzie*, maar aan een *bepaalde opvatting* van poëzie: namelijk een *mythische* opvatting. Lacoue-Labarthe is het eens met Badiou dat dit mythische gehalte de reden is waarom Heidegger zich op Hölderlins poëzie heeft betrokken. Net als Heidegger is het Badiou volgens Lacoue-Labarthe echter ontgaan dat Hölderlin dit mythische, sacrale karakter van poëzie reeds heeft geproblematiseerd. Lacoue-Labarthe verwijt Badiou dan ook dat hij net als Heidegger uitgaat van een beperkte – en verouderde – opvatting van de negentiende- en twintigste-eeuwse poëzie in het algemeen en die van Hölderlin in het bijzonder. In plaats van Heideggers interpretatie van Hölderlin kritiekloos over te nemen en haar op dezelfde gronden te verwerpen als Heidegger haar omarmde, zou Badiou de rol en functie van Hölderlins poëzie volgens Lacoue-Labarthe moeten herzien in het licht van de

interpretatie die Walter Benjamin (en in zijn verlengde Theodor Adorno) gegeven heeft van de sleutelpositie van Hölderlin.

Hölderlins ‘verplaatsing’ van het mythologische

In zijn ‘Zwei Gedichte’ gaat het Benjamin naar eigen zeggen vooral om het analyseren van de ‘methode’ van Hölderlin zoals die blijkt uit zijn gedichten ‘Dichtermut’ en ‘Blödigkeit’. Deze methode komt volgens Benjamin duidelijk aan de oppervlakte bij de bestudering van deze twee gedichten omdat het hier strikt genomen niet om twee verschillende gedichten gaat, maar om twee verschillende versies van hetzelfde gedicht.³ Het verschil tussen beide versies legt volgens hem dan ook de ontwikkeling van Hölderlins poëzie bloot. Eerder dan om een verandering in vorm of inhoud, lijkt het hierbij te gaan om een uitkristallisering of een verwerkelijking van wat Benjamin het ‘wezen’ van Hölderlins poëzie noemt. Dit wezen, zouden we kunnen zeggen, is gelegen in de vraag: *hoe kan poëzie het bestaan vormgeven?* Zoals we zullen zien beantwoordt Hölderlin deze vraag precies door een verschuiving in het mythische gehalte van de poëzie voor te stellen. Waar de eerste versie van het gedicht volgens Benjamin gekenmerkt wordt door een ‘onbepaaldheid van het aanschouwelijke’ (Benjamin 1977, 109), kent de tweede versie een duidelijke ordening die een ‘volstrekt eenvormige en onvergelykbare wereld’ tot stand brengt (111). ‘De laatste versie’, zo preciseert Benjamin, ‘vormt de innerlijke samenhang van de dichterlijke wereld waaraan de eerste versie enkel refereerde; die samenhang kon alleen verdiept worden door de structuur omver te werpen, zodat zij zich noodzakelijk vanuit het gevormde midden van vers tot vers uitstrekt’ (111). De ontwikkeling die Hölderlins poëzie doormaakt is volgens Benjamin dus een ontwikkeling die leidt tot een steeds fundamentele, hechtere en explicietere samenhang, een samenhang waarin alle elementen zich op een noodzakelijke manier tot elkaar verhouden.

De intensivering van deze samenhang blijkt tevens een omverwerping van de bestaande structuren in te houden, waardoor het gedicht uiteindelijk een unieke, ‘onvergelykbare wereld’ tot stand brengt. Of beter gezegd: waar de eerste versie van het gedicht enkel de *representatie* vormde van een vooraf gegeven structuur, brengt de tweede versie *zelf* een ordening tot stand. Die

³ Volgens Benjamin bestaat er overigens nog een derde, tussenliggende versie van dit gedicht, maar hij heeft ervoor gekozen deze buiten beschouwing te laten (Benjamin 1977, 109).

poëtische samenhang wordt door Benjamin de ‘innerlijke vorm’ van het gedicht genoemd, of ook wel ‘*das Gedichtete*’ – *het gedichte*.⁴ Ongetwijfeld in navolging van vroege romantici als de gebroeders Schlegel, geeft Benjamin aan dat de vorm of vorming van het gedicht bij Hölderlin een brug slaat tussen het gedicht en de wereld, in de zin dat het gedicht de articulatie is van de ‘*Lebenszusammenhang*’, de samenhang van het leven. Wanneer het gedichte de samenhang van het gedicht bepaalt, zouden we volgens Benjamin kunnen zeggen dat het leven ‘het gedichte van het gedicht’ (Benjamin 1977, 107) is, in die zin dat de formele samenhang van het leven precies die van het gedicht bepaalt. Omgekeerd, zo benadrukt Benjamin, is deze levenssamenhang echter een ‘door de kunst bepaalde’ levenssamenhang. Hij concludeert dan ook dat het gedicht de samenhang die het tot uitdrukking brengt allereerst aan het bestaan verleend heeft.

Wat Hölderlin met zijn poëzie blootlegt is met andere woorden dat er een fundamenteel verband bestaat tussen poëzie en wereld, in die mate dat de wereld zelf poëtisch genoemd kan worden. Deze gedachtegang wordt later door Lacoue-Labarthe opgepakt en opnieuw geformuleerd in termen van de ‘figuur’ of ‘gestalte’. Volgens Lacoue-Labarthe moet het gedichte beschouwd worden als een figuur of ‘*Gestalt*’ die het bestaan vormgeeft, of sterker: als de ‘archaische of principiële configuratie (*Gestaltung*)’ die de wereld op elk moment kenmerkt en die het bestaan tot iets wezenlijk poëtisch maakt (Lacoue-Labarthe 2002, 140/1). Uiteindelijk gaat het bij deze vervlechting om een doordenking van het mythische vermogen van poëzie. Gezien de ontwikkeling van Hölderlins poëzie, zouden we volgens Benjamin moeten zeggen dat beide versies van het gedicht dit mythische of mythologische op verschillende wijzen realiseren. De eerste versie – ‘Dichtermut’ – beroept zich volgens Benjamin nog grotendeels op de ‘bestaande structuren’, dat wil zeggen op de voorhanden mythologie van de Grieken. De wereld die dit gedicht presenteert is geconstrueerd aan de hand van concrete goddelijke figuren – zoals de zonnegod Apollo – en ontleent zijn innerlijke vorm volgens Benjamin rechtstreeks aan de bestaande mythen. De tweede versie – ‘Blödigkeit’ – vormt daarentegen een ‘eigen mythe’ met een eigen innerlijke samenhang waarin elk element ‘zijn eigen bepaaldheid’ heeft (Benjamin 1977, 109-115). Dit gedicht werpt de bestaande mythologische orde omver en plaatst daar een nieuwe ordening tegenover: ‘De afhankelijkheid van de mythologie heeft plaats gemaakt voor de samenhang van de eigen mythe’ (114).

⁴ Door Lacoue-Labarthe zal deze term later vertaald worden als het ‘*dictamen*’, hetgeen evenals het Duitse ‘*das Gedichtete*’ verwijst naar de noties ‘*dictare*’ en ‘*dichten*’.

Waar Hölderlin het mythische vermogen in zijn eerste gedicht dus terugvoerde op bestaande Griekse mythen, heeft hij met het tweede gedicht een eigen mythe gevormd. Zijn poëzie is volgens Benjamin met andere woorden intransitief geworden: in plaats van zich op de wereld te betrekken, vormt zij zelf in zekere zin een wereld. Hoewel dit laatste gedicht in die zin inderdaad als een 'archaïsche en principiële configuratie' van een wereld kan worden opgevat, zoals Lacoue-Labarthe suggereert, moet hieruit niet meteen worden geconcludeerd dat die 'eigen mythe' een *sacralisatie* van die wereld impliceert. Hölderlins mythe, zo beweert Benjamin, bewerkstelligt juist een 'verplaatsing [*Verlagerung*] van het mythologische' (Benjamin 1977, 116). Het belangrijkste verschil tussen de Griekse mythologische ordening waarop het eerste gedicht steunde en de poëtische orde van het laatste gedicht, is gelegen in de onderlinge verhouding tussen de goden en de mensen zoals die door Hölderlin wordt beschreven. Waar de goden in de Griekse mythologie een hiërarchisch hogere positie bekleedden van waaruit zij de mens aan hun invloed onderwierpen, verhouden zij zich in Hölderlins latere poëzie op een meer gelijkwaardige wijze tot de mens, waarbij hun onderlinge verschillen overigens gewaarborgd blijven. Het goddelijke wordt in Hölderlins late poëzie met andere woorden niet meer als *transcendent* voorgesteld, maar als iets wat deel uitmaakt van de wereld en dus *immanent* is, maar desalniettemin vreemd blijft aan de mens.

Volgens Benjamin wijst deze verplaatsing van het mythologische er niet alleen op dat we de mythische functie van poëzie in onze tijd ergens anders zouden moeten zoeken dan in de klassieke oudheid, maar geeft zij ook al een indicatie *waar* we haar moeten zoeken: het Duitse substantief *Lage*, plaats, duidt namelijk tevens op een 'tot plaats wording' van de mythologie: oftewel een *immanent*-worden (vgl. Groeneweg, 1997, 45, 51). Deze verplaatsing heeft grote gevolgen voor de verhouding tussen het wereldlijke en het goddelijke die de filosofische traditie vanaf de Griekse oudheid bepaald heeft. Onder de noemer van het 'goddelijke' is immers vaak de veronderstelling van een hogere, zuivere oorspronkelijkheid het denken binnengehaald. Dat deze goddelijkheid bij Hölderlin een meer wereldse invulling krijgt is dan ook van invloed op het vermeend sacrale gehalte van zijn poëzie. Waar Benjamin de 'verplaatsing' in Hölderlins poëzie vooral historisch tracht te duiden en tegen de achtergrond plaatst van het romantische gedachtegoed, verbindt Lacoue-Labarthe hieraan een meer systematische filosofische conclusie, namelijk dat de inzet en mogelijkheden van de poëzie in het algemeen zich met Hölderlin radicaal gewijzigd hebben.

Lacoue-Labarthe tracht deze verplaatsing van het mythologische in zijn eigen tekst nog wat inzichtelijker te maken door de tweede versie van

Hölderlins gedicht als ‘*mythisch*’ te omschrijven, in tegenstelling tot de ‘*mytho-logische*’ eerste versie (Lacoue-Labarthe 2002, 102). Waar de mythische configuratie in het laatste geval als een *logica* van hogerhand wordt opgelegd, moet in het eerste geval het bestaan zelf als een mythische configuratie worden gezien. In het verlengde hiervan geeft Lacoue-Labarthe dan ook aan dat het mythische een ‘*dictamen* [d.w.z. dat wat *dicht* en *dicteert*, AvR. Zie ook noot 4] is – dat wil zeggen de configuratie of de vormbaarheid [*figurabilité*] van het *bestaan* zelf’ (142). In navolging van Benjamin lijkt Lacoue-Labarthe dus te benadrukken dat Hölderlins visie op de actuele taak van de poëzie niet een volledige *afwending* van de mythe impliceert, maar eerder een ander soort aanwezigheid van de mythe. Wat die nieuwe of ‘verplaatste’ mythische functie van poëzie zou moeten zijn, is echter helemaal niet evident in een wereld waarin de dichter niet meer de stem van een transcendente goddelijkheid kan vertolken.

Toch kan de dichter kennelijk ook niet gemist worden. Door Lacoue-Labarthe wordt de taak van de dichter dan ook aangeduid als een ‘*il faut*’, een ‘*het moet*’: ‘De taak [van de dichter] is *die Aufgabe*, de plicht, dat wil zeggen een vorm van moeten [*une forme du il faut*] die zowel gekenmerkt wordt door een overbrengen als een in de steek laten, zowel door een geven als een teruggeven’ (Lacoue-Labarthe 2002, 101). De dichter moet dus de samenhang van het leven tot stand brengen, maar het betreft hier wel een ‘het moet’ in een situatie waarin het eigenlijk *niet kan*. De ambiguïteit van dit ‘het moet’ is volgens Lacoue-Labarthe terug te voeren op de dubbele oorsprong van het werkwoord waartoe het ‘*il faut*’ te herleiden is. Omdat ‘*il faut*’ zowel de derde persoon enkelvoud is van het werkwoord *falloir* – moeten, behoren, nodig zijn –, als van het werkwoord *faillir* – tekortschieten, mislukken, falen –, duidt het dichterlijke ‘het moet’ onvermijdelijk op een taak die gedoemd is te mislukken maar niettemin noodzakelijk is. Deze dubbele beweging uit zich tevens in het contrast tussen de beide titels van Hölderlins gedicht – ‘dichter-moed’ en ‘schuchterheid’. Uitgaande van dezelfde dubbele oorsprong als die het *il faut* kenmerkt, legt Lacoue-Labarthe uit dat de nieuwe of verplaatste mythische functie van poëzie voortkomt uit de ‘onmacht [*défaillance*] van de mythe’, waarbij ‘*défaillance*’ zowel een afzwakking, een tekortkoming van de mythe als de noodzaak ervan impliceert. ‘Elk groot gedicht’, zo leidt Lacoue-Labarthe hieruit af, ‘neigt dus een volstrekt paradoxale figuur te worden in de zin dat zo’n gedicht enkel het gebrek of de afwezigheid onderstreept van datgene waarop het zou moeten steunen’ (103).⁵

⁵ De dubbele structuur van de notie ‘*défaillance*’ is wat dit betreft gelijk aan die van de notie ‘*désistance*’ die in het werk van Lacoue-Labarthe een omschrijving vormt van de bestaanswijze

Door zijn nadruk op het paradoxale karakter van de moderne poëzie voert Lacoue-Labarthe zijn interpretatie van Hölderlin verder door dan Benjamin. Benjamin wijst er weliswaar op dat de poëzie in de late achttiende eeuw haar vanzelfsprekende band met het sacrale en het mythische verloren heeft, maar richt zich niettemin vooral op het restant van die band, op de mogelijkheid die Hölderlins poëzie biedt om de afwezige goddelijkheid in herinnering te roepen en haar terugkeer te bewerkstelligen. Omdat de onmogelijkheid hiervan volgens Lacoue-Labarthe als het ware het grondschema van de moderne poëzie zelf uitmaakt, onderzoekt hij veeleer de eigenstandigheid van de poëtische vorm waarin die paradox zich voordoet.

Naar een nuchtere poëzie

Laten we daarom wat dieper ingaan op deze paradoxale eigenstandige vorm of configuratie die Hölderlins latere poëzie volgens Lacoue-Labarthe tot stand brengt. Aangezien de door de moderne poëzie gevormde of gecreëerde figuur niet meer een goddelijke – uit het rijk der Ideeën – gezonden figuur is, blijkt ze volgens hem de idee zelf van een figuur op de proef te stellen. Ook Benjamin geeft al aan dat Hölderlin met zijn tweede gedicht ‘de figuur [*Gestalt*] heeft ontbonden’ en daarmee ‘de zuivere grond voor figuratie [*Gestaltung*]’ heeft blootgelegd (Benjamin 1977, 123). Het gedicht, zo vervolgt Benjamin enkele pagina’s later, levert zo niet meer zozeer een specifieke figuur, maar veeleer ‘het principe van de figuur, als een principe van begrenzing’ (125). Lacoue-Labarthe trekt hieruit de meer algemene conclusie dat Hölderlins verplaatsing van het mythologische verbonden moet worden met het principe van de figuratie of vorming als zodanig: ‘het punt waarop de mythe onmachtig [*défaillance*] wordt blijkt duidelijk samen te vallen met wat ik hier bij gebrek aan een betere term maar een *de-figuratie* [...] zal noemen, het onmachtig [*défaillance*] worden van de figuur’ (Lacoue-Labarthe 2002, 106/7).

Hoewel Benjamin dus spreekt van een ‘ontbinding’ van de figuur, blijkt hij de mogelijkheid van een figuratie volgens Lacoue-Labarthe niet uit te sluiten. Dit valt volgens hem op te maken uit de slotpassage van Benjamins

van het moderne subject. De term ‘*désistance*’ is door Derrida geïntroduceerd in diens voorwoord bij een Engelse vertaling van Lacoue-Labarthes *L’imitation des modernes: Typographies 2* (1986b) en later dankbaar overgenomen door Lacoue-Labarthe. Zij wijst op het gegeven dat de identiteit van het subject geconstrueerd is en daarom niet alleen tot steun dient, maar ook op losse schroeven staat.

‘Zwei Gedichte’, die de problematiek van de vormgeving van het moderne bestaan ondanks haar raadselachtigheid op scherp stelt:

In grote werken resulteert de bespiegeling van het gedichte niet in een mythe, maar in mythische verbindingen die in het kunstwerk een ondoorgrondelijke, onvergelykbare *onmythologische en onmythische figuur* vormen.

Als er een manier bestaat waarop we de relatie zouden kunnen omschrijven tussen de mythe en het innerlijke leven waaruit het laatste gedicht voortkwam, dan is het met deze nog latere woorden van Hölderlin: ‘De mythen [*Sagen*] die zich van de aarde verwijderen, [...] keren terug naar de mensheid’ (Benjamin 1977, 126; cursivering AvR).

In deze slotpassage concludeert Benjamin dus dat de mythen weliswaar samen met de goden zijn verdwenen, maar dat de mogelijkheid van zoiets als een mythe daarmee niet helemaal verdwenen is. Die nieuwe ‘mythe’ is echter niet een mythologische of mythische figuur, maar een ‘*onmythologische en onmythische figuur*’, oftewel een ‘naar de mensheid teruggekeerde’ mythe.

Opnieuw wijst Lacoue-Labarthe op de onvermijdelijke paradox die zich volgens hem in het hart van de moderne poëzie heeft genesteld. Benjamins betoog neemt hier namelijk een wending die in het licht van de rest van zijn betoog op het eerste gezicht nogal merkwaardig is. Hoe valt die *onmythologische en onmythische figuur* immers te rijmen met zijn eerdere suggestie dat Hölderlins latere poëzie een *verplaatsing* van het mythologische impliceert en een ‘eigen mythe’ vormt? Lacoue-Labarthe suggereert dat de precieze formulering van een ‘*onmythologische en onmythische figuur*’ hier cruciaal is. In deze formulering schuilt namelijk een belangrijke tegenspraak – door Lacoue-Labarthe omschreven als een ‘zuiver oxymoron’ (Lacoue-Labarthe 2002, 103) –, aangezien een aangereikte figuur volgens hem *per definitie* mythologisch of mythisch is. Het opzettelijk oxymoron in deze karakterisering moet volgens Lacoue-Labarthe dan ook worden opgevat als een typering van de wereld die Hölderlin in zijn poëzie uitdrukt – een wereld waarin sprake is van een onlosmakelijke, maar tegelijkertijd onmogelijke verbondenheid tussen figuur en de-figuratie. De door Benjamin geciteerde dichtregels van Hölderlin benadrukken die tegenstrijdigheid.

Wat hier uiteindelijk onmogelijk gemaakt wordt is, zo werkt Lacoue-Labarthe elders (1986b) uit, een ‘*onto-typologische*’ opvatting van het bestaan. Hiermee doelt hij op het denkbeeld dat de essentie van het bestaan zich in een welbepaalde vorm of een welbepaald ‘type’ zou kunnen manifesteren. In dat type zou het bestaan met andere woorden volledig met zichzelf samenvallen. Een van de meest gevaarlijke manifestaties hiervan vindt men volgens Lacoue-Labarthe in het nationaalsocialisme, dat ervan

uitging dat de essentie van het Duitse volk gerealiseerd werd in het type of de vorm van de Ariër. Juist door de structurele afwezigheid van het goddelijke zoals die zich in Hölderlins poëzie manifesteert, is een dergelijke ultieme vorm volgens Lacoue-Labarthe voorgoed onmogelijk geworden. Op basis van deze interpretatie wordt Benjamins bewering dat grote werken niet in een mythe resulteren ook inzichtelijker. De ‘eigen mythe’ die Hölderlins late poëzie uitdrukt is volgens Lacoue-Labarthe in wezen immers een stap *voorbij de mythe* in de onto-typologische betekenis van het woord.

Uit Benjamins analyse blijkt dat het kenmerk in Hölderlins poëzie dat deze tendens in gang zet de ‘*nuchterheid*’ is. Benjamin geeft aan dat Hölderlins gedichten

in een eigen geestelijk leven staan, waarin nuchterheid toegestaan, ja zelfs geboden is, omdat dit leven in zichzelf heilig is en voorbij gaat aan alle ophef van het Verhevene. Is dit nog steeds het Griekse leven? Dit is even weinig het geval als een zuiver kunstwerk het werk van een volk kan zijn [...] (Benjamin 1977, 125).

De nuchterheid van Hölderlins poëzie is dus gelegen in het feit dat zij niets anders dan het leven tot uitdrukking brengt. Zij vormt geen presentatie van een godenwereld, van de identiteit van de dichter of van het Duitse of Griekse volk – ook niet op indirecte wijze – en precies door deze intransitiviteit is zij zelf heilig.

Met deze nadruk op de nuchterheid van Hölderlins poëzie, kent Benjamin haar een betekenis toe die op niet mis te verstane wijze afwijkt van die bekende interpretatie van Heidegger, die Hölderlins poëzie wel degelijk beschouwt als de uitdrukking van het eigene van een volk en daarmee van de wezenlijke ontsluiting van het zijn. Precies hierom wil Lacoue-Labarthe Heideggers – en bijgevolg Badiou – interpretatie van Hölderlins sleutelpositie confronteren met die van Benjamin. In de minder gedragen bewoordingen van Jean-Pierre Lefebvre stelt Lacoue-Labarthe – tegen Heideggers interpretatie in – dat Hölderlins poëzie ‘*appelle un chat un chat*’, de dingen bij hun naam noemt (Lacoue-Labarthe 2002, 87). De verplaatsing van het mythologische of de overgang van het mythologische naar het mythische die zich in Hölderlins poëzie heeft voltrokken, impliceert volgens hem met andere woorden een ‘letterlijk-worden’ van de poëzie. Oftewel: een *desacralisering*.

Behalve aan een metaforische betekenis, blijkt het Hölderlins poëzie ook steeds meer te ontbreken aan traditionele poëtische elementen als rijm en metrum. In een terminologie die Lacoue-Labarthe niet ontleent aan Benjamins ‘Zwei Gedichte’, maar aan diens later geschreven dissertatie over de Duitse romantiek, legt Lacoue-Labarthe dit letterlijk-worden dan ook uit

als een ‘prozaïsch-worden’: “proza” is kortom een andere term voor “nuchterheid” (Lacoue-Labarthe 2002, 113).

Hij sluit zich hiermee aan bij de centrale, aan Hölderlin ontleende stelling uit Benjamins *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919): ‘De idee van poëzie is proza’ (Benjamin 1978, 94). Deze stelling vloeit volgens Benjamin allereerst voort uit het feit dat de poëzie door de vroege romantici werd beschouwd als een ‘medium van reflectie’ – in beide betekenissen van het woord –, dat wil zeggen als een medium *waarin* en *waar-door* het denken over zichzelf denkt. Omdat een dergelijke zelfreflectie tot in het oneindige hernomen kan worden, is poëzie volgens de vroege romantici niet alleen oneindig, maar valt zij bovendien samen met poëziekritiek. Poëziekritiek vormt volgens Benjamin dan ook niet zozeer een activiteit die volgt op en exterieur is aan het poëtische kunstwerk, maar een noodzakelijke fase van zijn ontwikkeling. Het is volgens de vroege romantici binnen de *roman* dat de zelfreflexiviteit van de poëzie op de meest eigenlijke manier tot uitdrukking wordt gebracht en de roman vormt dan ook niet zozeer een genre binnen het poëtische domein, maar de Idee van de poëzie zelf. Poëzie, kortom, is in wezen *romantisch*, dat wil zeggen *prozaïsch*.

Volgens Lacoue-Labarthe maakt nu juist dit prozaïsche karakter van Hölderlins poëzie het onmogelijk er een sacrale lezing van te geven, zoals Heidegger doet: “proza” [...] is precies het woord waarop Heideggers sacralisatie stukloopt’ (Lacoue-Labarthe 2002, 112). Lacoue-Labarthe – wiens oeuvre grotendeels als een kritische discussie met Heideggers fascinatie voor het nationaalsocialisme gezien kan worden – benadrukt dat Heideggers project uiteindelijk steunt op een ‘theologische poëtica’ die hij in belangrijke mate aan de poëzie van Hölderlin denkt te kunnen ontlenuen. Volgens Heidegger is het de *Dichtung* in het algemeen, en Hölderlins *Dichtung* in het bijzonder, die het *Dasein* van een volk op de meest oorspronkelijke manier uitdrukt, en wel in de vorm van een mythe. Heideggers interpretatie van Hölderlin, zo beweert Lacoue-Labarthe

gaat dan ook in de richting van wat ik een ‘remythologisatie’ zal noemen. De argumentatie is bekend: het *wezen* van de kunst is de *Dichtung*, het *wezen* van de *Dichtung* is de *Sprache*, waarin taal [*langue*] en spreken onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, het *wezen* van de *Sprache* is de Sage, de *muthos* (Lacoue-Labarthe 2002, 70).

In navolging van deze invloedrijke gedachtegang van Heidegger is Hölderlins poëzie, en in sommige gevallen zelfs de poëzie in het algemeen, ook door menige andere interpretator – onder wie Badiou – geïnterpreteerd als een mythische uitdrukking van het *wezen* van een volk of maatschappij.

Geholpen door Benjamin, speelt Lacoue-Labarthe zijn levenslange strijd tegen Heideggers engagement met het nazisme hier dus uit op het terrein van Hölderlins poëzie. Zoals gezegd is het precies Benjamins interpretatie die een verbinding van Hölderlins poëzie met de mythe weerspreekt. De erkenning van het prozaïsche karakter van vooral Hölderlins late poëzie zou immers tot de conclusie moeten leiden dat hierin veeleer sprake is van een de-mythologisering die niet alleen elke metaforische interpretatie ter discussie stelt, maar ook de mogelijkheid van een ‘immanente vormgeving van een gemeenschap’ door de poëzie (Lacoue-Labarthe 2002, 66).⁶ Het prozaïsche karakter van poëzie verbreekt met andere woorden niet alleen haar banden met de mythologie, maar ook die met elk theologisch-politiek project. Met zijn uitleg van de *Dichtung* heeft Heidegger Hölderlins poëzie volgens Lacoue-Labarthe zogezegd dus – al dan niet moedwillig – *gemythologiseerd*. Of, zoals Lacoue-Labarthe aangeeft: ‘de verloochening van het “prozaïsche” [...] is de beste en waarschijnlijk de enige manier om het sacrale (mythische) karakter van Hölderlins vermeende profetieën te redden’ (113).⁷

Anders gezegd: het is volgens Lacoue-Labarthe juist door de mythologisering van Hölderlins poëzie dat de de-mythologisering ervan onopgemerkt is gebleven. En dit geldt volgens hem dus niet alleen voor Heidegger, maar ook voor Badiou. Zoals uit het voorgaande blijkt, reikt het belang van Benjamins interpretatie van Hölderlins poëzie voor Lacoue-Labarthe dus veel verder dan een postume rectificatie van diens poëtische intenties; zij heeft de weg vrijgemaakt voor een volledig andere visie op de verhouding tussen poëzie en de samenleving. Het is immers precies Hölderlins prozaïsche poëzie die het mogelijk lijkt te maken het door Lacoue-Labarthe gewenste ‘gedicht dat geen mythe is’ te denken, dat wil zeggen de mogelijkheid van een poëzie te denken die nog iets te betekenen heeft, een morele functie kan vervullen en kan aangeven ‘wat we moeten doen’.

Poëzie op de rand van de poëzie

Maar wanneer de idee van poëzie proza is, wanneer haar wezen er nog slechts uit bestaat ‘een kat een kat te noemen’, waarin is het eigene van de poëzie dan nog gelegen? Houdt de verletterlijking van de poëzie behalve een

⁶ Ook Éliane Escoubas wijst op het feit dat de ‘eigenheid’ van de modernen zoals die door Hölderlins poëzie wordt uitgedrukt bestaat uit de onmogelijkheid om zich de eigen oorsprong toe te eigenen (Escoubas 1989, 497).

⁷ Zie ook Lacoue-Labarthe 2002, 40.

demythologisering ook niet een onmachtig worden van de poëzie zelf in (Lacoue-Labarthe 2002, 114)? Opvallend genoeg raakt Lacoue-Labarthe exact aan de kern van deze, zo zou men kunnen zeggen, noodzakelijke zelfverloochening van de poëzie wanneer hij het prozaïsche karakter van de moderne poëzie uitlegt als een toenadering van de poëzie tot het ‘mathematische’. Hoewel Lacoue-Labarthe zich bij zijn bepaling van Hölderlins poëzie als ‘mathematisch’ – opnieuw in een poging zich tegen Heideggers interpretatie af te zetten – nog steeds achter Benjamin schaaft, beginnen zich op dit punt ook overeenkomsten met Badiou’s visie af te tekenen.

Badiou wijst er in zijn *Manifeste* op dat reeds in de Griekse oudheid een overgang heeft plaatsgevonden van het poëtische (door hem ‘poeem’ genoemd) naar het mathematische (‘matheem’): ‘Het kenmerkende van de oude Grieken is dat zij de verhalen over hun oorsprong hebben *doorbroken* door gesecculariseerde en abstracte bepalingen, dat zij het prestige van de *poeem* hebben verbroken met de *matheem*’ (Badiou 1989, 14). Datgene wat het mathematische doorbreekt is volgens Badiou met andere woorden niets anders dan een *mythische* poëzie zoals Lacoue-Labarthe al aangaf. Wat Heidegger – en met hem het hele ‘tijdperk van de dichters’ – heeft miskend, is volgens Badiou dat een groot aantal moderne dichters op deze matheem hebben teruggegrepen om de matheem door middel van de poëzie weer overeind te helpen [*relever*] (56). Volgens hem moet deze beweging nu voltooid worden met de beëindiging van het ‘tijdperk van de dichters’, overigens zonder daarbij de verworvenheden van dit tijdperk uit het oog te verliezen (75). In tegenstelling tot Heidegger heeft Benjamin bij uitstek oog gehad voor het ‘calculerende’ wezen van de romantiek in het algemeen en van Hölderlins poëzie in het bijzonder. Hoewel hij niet uitvoerig ingaat op de concrete stilistische kenmerken van deze poëzie, merkt hij wel op dat haar nuchterheid samenhangt met wat door Hölderlin de ‘berekening’ van het werk wordt genoemd en door tijdgenoten als Novalis en de Schlegels wordt aangeduid als het ‘mechanische’ of het ‘telbare’ van de poëzie (Benjamin 1978, 98/9).⁸

Moeten we dus concluderen dat Lacoue-Labarthe en Badiou elkaar vinden in deze ‘alternatieve’ lezing van de moderne poëzie? Hoewel zij, ondanks de tegenovergestelde sleutelrol die zij Hölderlin toebedelen, beiden uiteindelijk duidelijk oproepen tot een niet-mythische doordenking van de moderniteit, lopen hun intuïties ten aanzien van de rol die poëzie hierin kan vervullen toch niet helemaal synchroon. Zo lijkt Lacoue-Labarthe te willen

⁸ Precies dit ‘calculerende’ aspect van Hölderlins poëzie is uitgewerkt door Jean-Luc Nancy in *Le calcul du poète* (1997).

onderstrepen dat de ‘verworvenheden van het tijdperk van de dichters’ waaraan ook Badiou zegt recht te willen doen, impliceren dat de ‘matheem’ vandaag de dag niet meer de zuivere Griekse matheem kan zijn: ‘Als we Benjamin volgen is die matheem niet zozeer het “mathematische”, maar het gedicht zelf, dat wil zeggen het proza’ (Lacoue-Labarthe 2002, 77). In deze passage suggereert Lacoue-Labarthe dus dat het mathematische waarvan Badiou voortaan zou moeten uitgaan in feite overeenkomt met wat Hölderlin met zijn poëzie trachtte uit te drukken: het proza. We bevinden ons daarom, aldus Lacoue-Labarthe, niet zozeer in de matheem, maar ‘op de rand van de matheem’. Opnieuw wordt de paradoxaliteit van deze op de rand balanceerende positie volgens Lacoue-Labarthe treffend uitgedrukt door Benjamin. Lacoue-Labarthe geeft aan dat Benjamins invulling van Hölderlins intransitiviteit, calculerende poëzie wezenlijk gekenmerkt wordt door een paradox:

De paradox is de volgende. Wat Benjamin in de romantiek aantrekt en wat hij al vele malen heeft aangegeven, is de esoterische kern ervan die hij haar ‘messianisme’ noemt: het in zijn ogen centrale punt waarin geschiedenis en religie samenkomen, dat wil zeggen het punt waarin het geheime romantische verlangen om een nieuwe religie te stichten werkelijkheid wordt. [...] Welnu, diezelfde Benjamin besluit de laatste pagina’s van zijn dissertatie met een analyse van wat Schlegel en Novalis de ‘idee van de kunst’ noemen en concludeert ten slotte dat ‘deze idee van de kunst proza is’ (Lacoue-Labarthe 2002, 75).

Hoewel Lacoue-Labarthe duidelijk zijn bedenkingen heeft bij de precieze invulling van Benjamins messianisme, is het duidelijk dat Benjamins paradox volgens hem de grote paradox van de hedendaagse poëzie is. Hoe verhoudt – om bij de centrale kwestie van deze paper te blijven – het moderne, prozaïsche karakter van de poëzie zich dus tot het ‘messianistische’ vermogen een toekomst voor te spiegelen, het vermogen, anders gezegd, om de maatschappij op een fundamentele manier *vorm te geven*? Het kan dan ook niet anders of het ‘*het moet*’ van de poëzie vergt het onmogelijke van de hedendaagse dichter. Dit is wat Lacoue-Labarthe in navolging van Hölderlin de *moed* van de dichter noemt – de moed om iets tot stand te brengen, om iets fundamenteels te vormen en – zoals het openingscitaat aangaf – ‘aan te geven wat we moeten doen [*ce qu’il faut*]’, zonder dat er een vooraf gegeven structuur is op basis waarvan hij dit kan doen. Het is deze dubbele inzet van Benjamin die volgens Lacoue-Labarthe een historisch scharniermoment uitmaakt, een scharniermoment dat het tijdperk inluit waarin de paradox van deze dubbele inzet onoplosbaar is en daarom *uitgehouden* moet worden. Vandaar dat de ‘matheem’ van waaruit Badiou de moderniteit wil begrijpen

volgens Lacoue-Labarthe niet alleen maar ‘mathematisch’ is, maar (prozaïsch) poëtisch.

Omgekeerd zouden we echter kunnen zeggen dat het poëtische dat Lacoue-Labarthe voor de moderniteit tracht te redden wel heel dicht in de buurt komt van de uittocht uit de poëzie die Badiou voorstaat. Bij nadere bestudering blijkt dan ook dat hun beider karakterisering van de poëzie uiteenvalt in dezelfde twee elementen, elementen die door Badiou echter minder duidelijk van elkaar worden onderscheiden. In heideggeriaanse termen omschrijft Badiou het poëtische of het poeem allereerst als een ‘toegang tot het zijn’, dat wil zeggen als ‘de talige plaats waarin een het zijn en de tijd zich uitdrukken’ (Badiou 1989, 52, 30 en 49). In wezen spreekt uit deze formulering de ‘generieke procedure’ die volgens Badiou de conditie van de filosofie is, het vermogen namelijk een waarheid te produceren ‘die aan het zijn zelf raakt waarvan ze de waarheid is [en die] ontologisch gezien tot het meest stabiele en nabije van de oorspronkelijke stand van de dingen behoort’ (17). Wat betreft de poëzie in het ‘tijdperk van de dichters’ wordt dit element door Badiou zonder verdere reflectie verbonden met een tweede, namelijk met de hierboven genoemde ‘resacralisatie van de Aarde’. Hoewel beide elementen niet noodzakelijkerwijs met elkaar hoeven samen te vallen, blijkt Badiou hier wel zonder meer van uit te gaan.

Hoewel het tweede element waarover Badiou spreekt – de resacralisering van de aarde – inderdaad op de poëtische mythologisering wijst waartegen ook Lacoue-Labarthe zich verzet, kan het eerste element moeiteloos worden opgevat als de niet-mythische uitdrukking die Lacoue-Labarthe in Hölderlins poëzie herkent. De tijdelijke/ruimtelijke dimensie van het bestaan die volgens Badiou door de poëzie wordt uitgedrukt lijkt met andere woorden overeen te komen met ‘de configuratie of de vormbaarheid [*figurabilité*] van het bestaan zelf’ die volgens Lacoue-Labarthe door de poëzie gearticuleerd wordt (Lacoue-Labarthe 2002, 142). Zowel Lacoue-Labarthes als Badiou’s poëzieopvatting lijkt met andere woorden naast een mythologische ook een prozaïsche (of zo men wil mathematische) dimensie te bevatten. Maar wat blijft er over van het vermogen van de poëzie wanneer zij zich van haar mythologische dimensie zou kunnen ontdoen?

Kunnen we ons vandaag de dag, om naar onze openingsvraag terug te keren, een poëzie voorstellen die geen mythe is maar toch in staat is om aan te geven *wat we moeten doen*? Kan poëzie het denken in en van de moderniteit nog van dienst zijn wanneer haar vorming niet meer de goddelijke vorming van een nieuwe oorsprong of bestemming is? Niet alleen Badiou maar ook Lacoue-Labarthe ziet zichzelf uiteindelijk genooddaakt om te wijzen op de *onmacht* van een van de mythe losgemaakte poëzie. Badiou lijkt geneigd

de diensten van de poëzie vanwege deze onmacht volledig af te wijzen, omdat het denken hierdoor juist zijn kracht zal weten te herwinnen. Volgens Lacoue-Labarthe is het echter juist deze onmacht die de poëzie in onze moderne tijd de zeggingskracht verleent die ons in staat stelt (in) de moderniteit te denken. Hij benadrukt dat de taak van de dichter weliswaar gedoemd is te mislukken, maar dat nu juist de dubbele noodzaak van zowel de taak als de mislukking, de onmacht van de poëzie een specifieke kracht verleent. Wanneer we Lacoue-Labarthes positie tot het uiterste doorvoeren kan de prozaïsche poëzie zoals die van Hölderlin weliswaar een conceptueel weerwoord vormen op Badiou's veroordeling van de moderne poëzie – en daarmee een antwoord vormen op Lacoue-Labarthes belangrijke vraag –, maar kan de poëzie zich nooit volledig aan deze veroordeling onttrekken. Vandaag de dag ziet de poëzie zich immers gesteld voor een taak waarin zij altijd tekortschiet, maar die desalniettemin haar bestaansvoorwaarde vormt. Zij is daarmee in laatste instantie niets anders dan de noodzakelijke uitdrukking van haar eigen falen, en de 'poëzie zonder mythe' die zij dient te zijn is dan ook tevens een poëzie van de onmogelijkheid van een dergelijke poëzie.

Literatuur

BADIOU 1989

A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*. Paris, 1989.

BENJAMIN 1977

W. Benjamin, 'Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin: "Dichtermut" und "Blödigkeit"' (1914-1915), in: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* II.1. Frankfurt am Main, 1977, 105-126.

BENJAMIN 1978

W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Frankfurt am Main, 1978.

DERRIDA 1989

J. Derrida, 'Introduction: Desistance', in: Ph. Lacoue-Labarthe, *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Stanford, 1989, 1-43.

ESCOUBAS 1989

E. Escoubas, 'Hölderlin et Walter Benjamin. L'abstraction lyrique', in: *L'Herne*, 1989, 57, 489-498.

GROENEWEG 1997

A. Groeneweg, *Drie hoofdstukken uit het vroege werk van Walter Benjamin*. Leiden, 1997.

HEIDEGGER 1996

M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968). Frankfurt am Main, 1996.

LACOUÉ-LABARTHE 1986a

Ph. Lacoue-Labarthe, 'Avant-propos', in: W. Benjamin, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. Paris, 1986, 7-25.

LACOUÉ-LABARTHE 1986b

Ph. Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes: Typographies 2*. Paris, 1986.

LACOUÉ-LABARTHE 2002

Ph. Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*. Paris, 2002.

LACOUÉ-LABARTHE e.a. 1991

Ph. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*. La tour d'Aigues, 1991.

NANCY 1997

J.-L. Nancy, *Les lieux divins* suivi de *Calcul du poète*. Mauvezin, 1997.