
Johann Georg Hamann e Søren Aabye Kierkegaard: Discurso e Reconciliação

Johann Georg Hamann and Søren Aabye Kierkegaard:
Discourse and Reconciliation

Maria Deiviane Agostinho dos Santos
Universidade de Copenhague

RESUMO: Para Hamann, é impossível separar razão e linguagem. A linguagem é uma realidade histórica. Kierkegaard usa essa ideia de linguagem em seu trabalho para questionar a validade do dualismo entre apropriação e inadequação. Kierkegaard se interessa pelo cultivo de uma forma escrita (*skriftlig Form*) que excede o formalismo da filosofia alemã e de um discurso (*Tale*) construído através da metacrítica de Hamann. Portanto, o presente trabalho analisa a relação entre Hamann e Kierkegaard sob a noção da formação do discurso.

PALAVRAS-CHAVE: DISCURSO; LINGUAGEM; KIERKEGAARD; HAMANN; PALAVRA.

ABSTRACT: According to Hamann, it is impossible to separate reason and language. Language is a historical reality. Kierkegaard borrows Hamann's idea of language as a historical reality with the aim of inquiring about the validity of the duality between appropriation and inadequacy. Kierkegaard is interested in a form of writing (*skriftlig Form*) that exceeds the formalism of the German philosophy, and in a type of discourse (*Tale*) built around Hamann's metacritique. Consequently, the work presented here analyzes the relation between Hamann and Kierkegaard under the notion of discourse formation.

KEY-WORDS: DISCOURSE; LANGUAGE; KIERKEGAARD; HAMANN; WORD.

INTRODUÇÃO¹

Falar é traduzir – de uma linguagem angelical para uma linguagem humana, é isso, traduzir pensamentos em palavras, - coisas em nomes – imagens em sinais, o que pode ser poético ou curiológico, histórico, simbólico ou hieroglífico – filosófico ou

¹ O presente trabalho não discute as diferentes interpretações de *Tale*, como discurso e narrativa. Mas é importante notar que nós fazemos essa distinção entre esses termos na interpretação contemporânea da filosofia da linguagem.

característico. (HAMANN, 2007c, p. 66, tradução nossa)

Johann Georg Hamann (1730–88), mais conhecido por ter sido amigo e crítico de Kant, foi um filósofo alemão do século XVIII. Seu trabalho foi lido por grandes mestres da filosofia e da literatura moderna como parte central do movimento que ficou conhecido de forma imprecisa como Contra Iluminismo (*Counter-Enlightenment*), que se estabeleceu na Europa durante os séculos XVIII e XIX. Apesar disso, Hamann não é suficientemente conhecido entre nós. Esse anonimato pode ser explicado de duas maneiras. Primeiro, o escasso conhecimento sobre Hamann é atribuído à sua postura filosófica e literária, o que torna a tradução dos seus textos uma tarefa imensamente exaustiva. Segundo, na constelação do pensamento moderno, a importância de Hamann para filosofia da linguagem, principalmente para a filosofia da linguagem contemporânea, é obscurecida. Por causa dessa negligência à contribuição de Hamann para linguagem, é possível e necessário estabelecer um paralelo em relação as filosofias de Hegel e Kierkegaard onde ambos os autores lutam com e contra Hamann para criar um discurso filosófico. Desse modo, um entendimento da relação entre Hamann e linguagem - especialmente com vistas à influência que ele exerce sobre Kierkegaard - pode interessar ao leitor de Kierkegaard e ao leitor do idealismo alemão.

De imediato percebe-se que, amante das paródias, Hamann ganhou o desprezo e um lugar sem destaque nas estantes de filosofia. Apesar disso e por sua singularidade, Hamann chamou a atenção de autores como Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Johann Gottfried von Herder (1744-1803), Christian Jacob Kraus (1753-1807) e Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), para citar apenas alguns. E ainda que exista imensa riqueza de saberes contida nesses autores, neste trabalho, nós iremos analisar apenas a leitura de Hamann feita por Hegel e Kierkegaard, autores que constituem o diálogo entre palavra e discurso e são admiradores e acusadores do gênio de Hamann no que tange ao discurso e ao papel do Eu no mundo.

A principal crítica de Hegel a Hamann é que este último não tem uma produção acadêmica adequada. Hamann, certamente não representa os estereótipos dos filósofos contemporâneos de Kant destacados por seu método rigoroso e racional. Assim como Haynes (2007, p. vii) deixa claro, Hamann "é proeminente na história da

literatura germânica, sendo conhecido, acima de tudo, por um estilo idiossincrático e, por vezes, bizarro que estava diretamente e intransigentemente oposto a estética de seu tempo, o que fascinava e, às vezes, influenciava escritores do século XIX". Esse estilo, contido na forma de escrever de Hamann, agradou e desagradou o jovem Hegel. Hamann foi sem dúvidas um gênio, no entanto, ele foi um gênio inconsequente, e como todo gênio sem disciplina, ele não foi capaz nem de construir um sistema de pensamento, nem de contribuir para o desenvolvimento da história da filosofia segundo os seus críticos. Hegel escreve:

Nesse aspecto ele [Hamann] é mais parecido com *Hippel*, que [não] pode estender sua aceção interior em direção nem do conhecimento nem da poesia, mas ele é apenas capaz de uma expressão bem-humorada, flamejante e incoerente. No entanto, esse humor não é rico, nem diverso em sentimento, esse humor é completamente destituído de todo impulso ou tentativa de formação; ele [Hamann] se mantém limitadamente subjetivo. Ele compartilha maiores similaridades com um amigo com quem a sua relação aparece em sua correspondência [suas cartas] como a mais íntima e descuidada, com Jacobi, que era capaz apenas de escrever cartas, e como Hamann, nenhum livro. Por outro lado, as cartas de Jacobi são claras enquanto tal; elas apontam para um pensamento que se aproxima de um certo desenvolvimento, execução, e um certo progresso e assim essas cartas se tornam uma sequência coerente e uma espécie de livro. (HEGEL, 2008, p. 6, grifo do autor).

Para Kierkegaard não é diferente, o gênio de Hamann é escandaloso e sublime. Por vezes pernicioso, Hamann trata de todos os problemas, ainda que sérios, com uma pitada de humor. Sua escrita afiada não é desrespeitosa, mas imprudentemente sagaz. Por isso mesmo, Kierkegaard interpreta Hamann, às vezes de forma apaixonada, outras tempestuosa como é o caso dessa passagem: "Humor pode, portanto, beirar a blasfêmia. Hamann preferia ouvir a sabedoria (*Viisdom*) dos burros de Balaão ou de um filósofo contra a vontade dele do que de um anjo ou um apóstolo" (KIERKEGAARD, 2007, p. 217, *Jornal DD*: 18). O interesse de Kierkegaard em cultivar uma forma escrita metacrítica - seu uso de figuras de linguagem e o diálogo frenético com seus contemporâneos - representa uma similaridade com Hamann que vai além de um interesse meramente filosófico, este

interesse é constituído, na verdade, por uma forma de admiração e repulsa pela natureza polêmica de Hamann, por seu modo radical, que dura até os últimos anos de vida de Kierkegaard.

Apesar das muitas evidências da influência de Hamann sobre Kierkegaard em trabalhos centrais como nas obras *O Conceito de Ironia: Constantemente Referido a Sócrates (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates, 1841)*, *Ou-Ou (Enten/eller, 1843)*, *Repetição (Gjentagelsen, 1843)*, *Temor e Tremor (Frygt og Bæven, 1843)*, *Migalhas Filosóficas (Philosophiske Smuler, 1844)*, *O Conceito de Angústia (Begrebet Angest, 1844)*, *Post Scriptum Final Não-científico às Migalhas Filosóficas (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, 1846)*, *As Obras do Amor (Kjerlighedens Gjerninger, 1847)* dentre outras, a contribuição de Hamann para a filosofia de Kierkegaard ainda é um campo extremamente inexplorado. Por isso, é importante pensar a questão da relação Kierkegaard-Hamann tanto em sua urgência aparente, quanto na subestrutura de seus projetos filosóficos. Em primeiro lugar, é preciso esclarecer e justificar a ideia de que existem muitos benefícios na leitura dos autores no conjunto de saberes que formam a história da filosofia.

Um dos nossos interesses na leitura da influência de Hamann sobre Kierkegaard, tanto nos anos formadores (1834-1838) quanto nos anos polêmicos (1854-1855), é ultrapassar a maior dificuldade da tarefa de justificativa dessa bibliografia na construção de um discurso, é também tentar esclarecer a confusão encontrada entre os estudiosos a respeito da obra de Hamann. É possível reconhecer que Hamann contribui com uma forma de expressão de pensamento, com uma ideia de linguagem e com uma postura diante do significado da vida que vamos chamar de metacrítica, que pode ser analisada como uma estrutura coerente e uma ferramenta para entender a influência de Hamann sobre Kierkegaard também nos anos entre 1838 e 1854.

Se Kierkegaard é um autor aparentemente sem paralelo, e nós reconhecemos sua maneira própria, sua escrita inédita, não há mal em reconhecer suas similaridades com Hamann, seus atos revolucionários têm semelhanças biográficas, suas pândegas seguem um certo ritmo excepcional, espontâneo. Mas como em todo imprevisto, a escrita de Kierkegaard é longamente ponderada. Da mesma maneira em que Kierkegaard influencia Kafka, como dizem os americanos, *to the bone*², Hamann influencia Kierkegaard em seu projeto filosófico,

² Tradução: essencialmente.

que é um projeto acima de tudo pessoal. Afinal, em sua busca pela verdade, como Kierkegaard afirma:

Essa é uma questão de entender meu próprio destino, de perceber o que a Divindade realmente quer que *eu* faça; a questão é encontrar uma verdade que seja verdade *para mim*, encontrar *a ideia para qual eu esteja disposto a viver e morrer* (KIERKEGAARD, 2007, p. 19, Jornal AA : 12, grifo do autor).

Linguagem e Revolução

Hoje, mais do que nunca, fica claro que a importância da linguagem permeia a existência humana, desde a necessidade do uso de pronomes corretos para se referir às pessoas e reconhecer a validade de suas existências enquanto tal, quanto para moldar opiniões sobre os discursos que chegam até nós fora de seu contexto verdadeiro, como é o caso da guerra do Iraque e o contínuo massacre da população palestina. É evidente que o discurso está presente e interfere no nosso estar-aí-no-mundo, para usar o vocabulário de Heidegger, o *Dasein* (ser imediato), destacado do mundo se encontra em um estar-aí-no-mundo que é determinado pela linguagem. A forma mais hostil e poderosa de linguagem para o ser, como propomos aqui, é o discurso.

A importância de entender os vários discursos transpostos por narrativas diversas, e que, por vezes, são desconsideradas, requer um método muito mais amplo que aquele da *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, A 1781; B 1787). Num contexto menos explosivo, mas certamente revolucionário, Hamann escreve a *Metacrítica Sobre o Purismo da Razão* (*Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1784), obra onde demonstra que todo conhecimento construído sob o signo da linguagem é dependente de seu uso e, assim, não há instância em que um conhecimento seja apresentado sem que haja uma dualidade entre conhecimento e discurso. Mesmo que uma purificação dos conceitos apresentados por Kant se faça possível, Hamann (2007f, p. 211) adota um vocabulário diferente. Ele afirma que nenhuma dedução é necessária para demonstrar a primazia genealógica da linguagem.

Para Hamann, o conceito de razão de Kant desconsidera a natureza. A vontade totalmente constituída pelo pensamento frio e racional da primeira *Crítica* não reflete sobre o discurso que a própria *Crítica* ajuda a moldar. É evidente que assim como o discurso

determina o ser-aí, toda existência como determinação da natureza, nossas inclinações e prazeres que nos são úteis se tornam descartáveis. O discurso ao determinar o contexto histórico excluindo as narrativas, o Eu e os outros no mundo, aniquila a si mesmo e, o que é mais preocupante, aniquila as individualidades. E assim como Kant, Hegel também impõe uma sanção a dualidade entre conhecimento e discurso e reduz essa dualidade ao vocabulário de conhecimento e palavra. Na tentativa de incorporar conceitos ao a priori, Hegel parece deixar a realidade escapular: "A natureza, portanto, é um mundo em contraste a lógica, mas para Hegel a natureza não é natureza a priori, visto que a [natureza] deve ter um lugar na lógica, mas um lugar empírico, o que deve ser explicado" (KIERKEGAARD, 1989b, p. 349).

A indeterminação da natureza reforça a necessidade de ponderar sobre a capacidade e a estrutura do discurso. No entanto, o lugar empírico da natureza na *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*, 1812 e 1816) que é absolutamente indeterminado (BURNS, 2017, p. 140) se traduz de forma diferente. O texto de Hegel é um texto permeado pelo esforço absoluto de corrigir a destruição da palavra com a aniquilação do discurso. Essa tentativa vai muito além de uma correção e confluência entre os textos de Kant, Fichte e Schelling. Como fica evidente para Kierkegaard, o lugar da natureza como uma indeterminação é, em certa medida, um erro. Para Kierkegaard, "o erro na lógica de Hegel é que a lógica não vai além disso, que a lógica omite a filosofia da natureza e a filosofia do espírito" (KIERKEGAARD, 1989b, p. 349). Em contraste com a *Ciência da Lógica*, Kierkegaard utiliza em *Ou-Ou* um discurso que pressupõe uma apropriação do inadequado. No texto, a existência dos personagens é interposta por exemplos de multiplicidade, possibilidade e fenomenologia. Para Burns (2017, p. 143), "nós podemos pensar aqui na diferença entre existência imediata e o espaço criado quando essa natureza imediata é conceitualizada através da linguagem, visto que a linguagem cria uma diferença entre a coisa e sua conceptualização".

Essa diferença criada entre a coisa e o conceito nos instiga a investigar os paralelos entre Hamann e Kierkegaard. Isso porque os autores distinguem entre coisa, conceito e coisa-conceito. Esse terceiro termo: coisa-conceito é a representação da determinação do Eu diante da possibilidade de sua determinação, que torna coisa e conceito em coisa-conceito ou a transformação da coisa (palavra) e do conceito (discurso) em palavra-discurso. Para tanto, o método empregado deve ir além da palavra e do discurso. É necessária uma palavra-discurso, ou

uma metacrítica. A metacrítica existe como ocasião para uma reconciliação entre apropriação e inadequação. Neste sentido, a existência pode se transformar em razão e ter um valor intrínseco.

O conceito de razão em Hamann e Kierkegaard apreende a dimensão do discurso, já o texto deles passa a figurar muito mais na reconstrução do Eu dentro do discurso social do que em sua aniquilação na lógica de destruição de uma dialética puramente abstrata. Muitos são os argumentos contra o discurso metacrítico, uma das mais influentes acusações à metacrítica condena justamente esse tipo de discurso sob a pena da desorganização e da falta de desenvolvimento, progresso (HEGEL, 2008, p. 38). Contrário à crítica de Hegel, Hamann entende seu trabalho como aquele do historiador de filosofia que reconhece sua falibilidade (HAMANN, 2007b, p. 46). Hegel parece não estar atento ao fato de que para Hamann, o leitor será quase sempre capaz de distinguir entre uma figura histórica (por exemplo Tarquínio, o Soberbo) e um delírio poético (HAMANN, 2007d, p. 122). Nesses termos, o criticismo a Hamann nada mais é que a incapacidade dos críticos de basearem-se nos fatos históricos dos quais as metáforas de Hamann se originam (HAMANN, 2007e, p. 155). No entanto, devemos concordar com Hegel em uma coisa: Hamann não apresenta seus argumentos de maneira sistemática o suficiente.

As acusações de Hegel têm sua deficiência no campo da razão, que dependente da linguagem e introduz um novo sentido ao discurso. Esse sentido exige a necessidade de discutir uma palavra-discurso e não mais uma palavra oposta ao discurso, menos ainda um discurso oposto a palavra. Torna-se também aparente que o modo como Hamann critica o idealismo alemão marca Kierkegaard consideravelmente. Kierkegaard apreende essa palavra-discurso em seu projeto literário-filosófico, mas, acima de tudo, Kierkegaard adota essa noção de linguagem para o seu projeto de vida. "O que eu realmente preciso fazer é ser claro sobre o *que eu tenho que fazer*, não o que eu devo saber, exceto no sentido em que o conhecimento deve preceder toda ação" (KIERKEGAARD, 2007, p. 19, Jornal AA: 12, grifo do autor). O conhecimento anterior à ação não é independente do mundo, da experiência. Esse conhecimento é, na verdade, parte de sua própria determinação.

Consequentemente, Hamann e Kierkegaard refutam a independência da razão da realidade, o que é central para entender como um discurso se forma. Se falar é traduzir, como Hamann nos faz perceber, escrever é uma tarefa do discurso. Assim, nenhuma razão pura

e independente da realidade pode ao mesmo tempo se sustentar ao discurso e aniquilá-lo. Na reconciliação entre Eu e outro, entre sujeito e Estado, o discurso abrange todas as formas de comunicação. Entre essas diversas formas de comunicação, nós temos a comunicação indireta, fruto do conhecimento de si, que tem seu lugar na subjetividade e se dá na experiência (*Erfaring*) do Eu com o mundo. Uma filosofia da reconciliação entre Eu e outro, entre narrativa e discurso, pode ser encontrada em Hamann e Kierkegaard, que reconstituem o lugar das individualidades no discurso filosófico, o lugar da experiência de Hume³ e do existencialismo que ganha corpo com Sartre e especialmente com Simone de Beauvoir⁴. Como se ambos, Hamann e Kierkegaard, fossem ao mesmo tempo escritores de uma linguagem mais próxima as narrativas e discursos humanos e, por outro lado, escritores de uma linguagem independente dos entres do conhecimento abstrato, do cemitério de esqueletos constituído pela filosofia sem pressupostos.

É preciso duvidar de tudo

Na Universidade de Copenhague, Kierkegaard, aluno excêntrico surpreende seus colegas estando com Hegel, mas não com os *quase* hegelianos⁵. Não foi um grande imprevisto para a banca avaliadora da dissertação de Kierkegaard que ele tenha apresentado um trabalho polêmico e desafiador tanto para o formalismo acadêmico como cultural da Dinamarca. Em sua dissertação *O Conceito de Ironia: Constantemente Referido a Sócrates (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates)*, Kierkegaard utiliza a relação entre Cristo e seus discípulos para explicar de forma didática a relação dos relatos sobre Sócrates (Platão, Xenofonte e Aristófanes) e da verdade histórica que poderia ser obtida sobre Sócrates, também tratando do julgamento de Sócrates nesse sentido, moldando a diferença entre legalidade e moralidade, Eu e Estado, como será desenvolvido aqui na subsecção *Com Sócrates, sem Sócrates*.

Na construção de um discurso para o Eu e o outro, na reconciliação entre interioridade e exterioridade, humanidade e natureza, a posição do jovem Kierkegaard, assim como a do jovem

³ Cf. KIERKEGAARD, 2007, p. 331, Jornal AA: 13–14.

⁴ Quanto a isso, ler AGOSTINHO (2017).

⁵ Quanto a isso, conferir STEWART (2003).

Hamann, é interpretativa e em certa medida também sistemática. Ambos, apropriando o vocabulário do idealismo, remetem a construção do discurso. O uso desse método de apropriação se torna evidente. E embora o esforço dos jovens autores para apropriar o discurso faça parte de uma desconstrução do *status quo* filosófico, em última análise, os autores não destroem a filosofia contemporânea a eles. Ao contrário, com a inserção de um discurso livre para representar a equivalência do discurso com a existência e, ao mesmo tempo, a não-equivalência do discurso na tensão entre Eu e outro, Hamann e Kierkegaard se tornam a vanguarda no que concerne o discurso filosófico. O foco na subjetividade é, até então, objetivamente apropriado a tarefa filosófica já que "o começo subjetivo é consciência (reflexão)" (BURNS, 2017, p. 140).

Na construção do discurso da obra *Temor e Tremor*, o leitor pode ficar absorto na tentativa de fazer sentido das recriações da manhã em que Abraão leva Isaac para ser sacrificado. Essa seção do texto é chamada atmosfera (*Stemming*); (KIERKEGAARD, 1983a, p. 9-14), que sozinha constitui, talvez, a parte mais famosa e pobremente interpretada do texto. O humor usado nesse caso beira ao drama e ao mau gosto. O leitor não sabe se está lendo uma história absurda ou a construção de uma engrenagem na qual o efeito visual da palavra-discurso é suficientemente sublime e dramático para dissipar seus disparates. Sabendo o que agora sabemos sobre Hamann, podemos reler a passagem com melhores ferramentas para sua interpretação. A passagem esclarece o conteúdo do livro e suas intenções em um cortejo com a história da filosofia e com o lugar do Eu em meio ao desastre.

Essa representação do Eu no texto se agarra à existência. Hamann brinca com a necessidade de se ater a realidade quando "para aplaudir nossas mentes germânicas, os escritores chanceleres da razão humana e religião tem permanecido leais até os dias de hoje ao uso estilístico de escrever a pequena letra *h* e estão mais envergonhados da liberdade ortográfica do que de todas as outras opiniões do imbecil Master Martin" (HAMANN, 2007e, p. 155, grifo do autor). Hamann refuta o uso artificial da linguagem, já que tal linguagem nem mantém relação com a realidade, nem se sustenta. A metacrítica é, por fim, uma metalinguagem dos costumes e universalidades adquiridas não por noções a priori, mas através da experiência. Com isso, a metacrítica é parte da construção do lugar do Eu no panorama do discurso universal. Se o discurso da filosofia deve ter algum valor universal, esse valor só se dará no processo crítico de pensamento do Eu em relação ao outro.

Deste modo alegórico, Kierkegaard e Hamann constroem uma representação do discurso filosófico por um lado deliciosa, por outro perigosa.

Por causa da inadequação das premissas do discurso filosófico e em relação a metacrítica, Kierkegaard pensa a possibilidade de uma dúvida honesta, de um “é preciso duvidar de tudo” (*De omnibus dubitandum est*), para que premissas falsas sejam abandonadas e para que o discurso possa progredir. Sobre uma aula de Schelling, Kierkegaard comenta: “A dúvida não deve ser entendida em um sentido subjetivo como algo que intervém, mas ela está no sistema - ela é movimento” (KIERKEGAARD, 1989b, p. 343). Kierkegaard descobre que duvidar de tudo é duvidar também da aplicação da dúvida a tudo que existe. “A dialética desse mundo não quer que nada permaneça duvidoso em parte alguma” (KIERKEGAARD, 1989b, p. 378), mas algumas coisas vão permanecer duvidosas diante do método sistemático, já que certos objetos não são adequados a esse método. Por exemplo, o argumento pela existência de Deus é até certo ponto inadequado na filosofia de Hegel, que é negativa e não trata daquilo que é, mas daquilo que virá a ser (KIERKEGAARD, 1989b, p. 368). Por outro lado, o exercício na filosofia positiva “não é meramente de uma vez por todas, mas [é] para sempre” (KIERKEGAARD, 1989b, p. 378, grifo nosso). Dessa forma, para que a dúvida seja eficiente na extensão de sua natureza, é preciso pressupor um duvidar da dúvida como possibilidade. Assim, de certa maneira, quando Kierkegaard usa exemplos de sujeitos concretos ou das possibilidades do que os sujeitos poderiam ser, a linguagem usada é restrita e não é universalmente aplicável a todos os outros objetos pertencentes à linguagem, mas apenas ao conteúdo metacrítico apresentado. Uma vez apresentado, esse conteúdo pode ser traduzido em termos do que ele é e do que ele pode ser. Com a formação histórica do discurso, essa ideia de possibilidade se torna aplicável aos universais.

Por conseguinte, Kierkegaard, assim como Hamann, utiliza uma metacrítica para a definição da linguagem e do vocabulário imposto por discursos particulares que têm como objetivo se tornarem universais. Tal preocupação é capturada através do *Post Scriptum*, das refutações das premissas da *Ciência da Lógica*, como a reformulação da demonstração da universalização do conceito de nada. Uma vez que a preocupação de Kierkegaard não se direciona apenas ao formalismo da linguagem, mas ao conteúdo da linguagem, o conceito de nada só faz sentido enquanto jogo de palavras. A intenção de Hegel é rejeitada

como inadequada na esfera da existência enquanto tal, onde a linguagem se encontra presente. A estratégia empregada por Kierkegaard para lidar com o conceito de nada, que aparece como um conhecimento a priori, é de rejeitar a aniquilação da comunicação enquanto palavra-conceito e de seus pressupostos básicos de uso, significado e formação do discurso. Ao mesmo tempo, Kierkegaard propõe uma crítica à filosofia de Hegel estabelecida através de uma linha de argumentação considerada inadequada. O maior interesse de Kierkegaard, nesta perspectiva, parece ser a construção de uma relação entre o que é dito e o que é entendido. O uso do que é inadequado nada mais é que uma proposta simples que revela a importância do uso para o contexto da linguagem. Seguindo os passos de Hamann uma vez mais, Kierkegaard procura tratar de forma séria o que se apresenta como um discurso ineficaz. Por fim, em defesa do uso e do discurso na esfera concreta da existência, Hamann sugere que "desde que o conceito do que se entende por 'linguagem' é constituído por significado tão diverso, seria melhor determiná-lo de acordo com sua finalidade como um meio para comunicar nossos pensamentos e para entender o pensamento dos outros" (HAMANN, 2007a, p. 17).

Apropriação e Inadequação

As teorias apresentadas até aqui consideram apropriação e inadequação para decidir se, ao final do processo analítico, é possível chegar a resposta mais clara e mais concisa possível sobre o discurso. O problema é que como a verdade depende da linguagem e da subjetividade, a ideia baseada na correlação entre a *Crítica da Razão Pura* de Kant e das obras dos empiristas Hume e Berkeley cria entraves que não podem ser respondidos de maneira contida. Os muitos exemplos encontrados nos textos de Kierkegaard são um arquétipo disso. Desse modo, há um intercâmbio entre noções do que seria o a priori e o a posteriori. Embora a consideração do indivíduo através de sua experiência seja objeto da *Crítica da Razão Prática*, para não contradizer a primeira *Crítica*, a noção de uso no discurso perde-se totalmente.

Nós vimos até aqui que para Hamann e Kierkegaard, a linguagem encontra seu lugar no uso. Na *Crítica da Razão Pura*, no entanto, Kant não assume todas as consequências de usar o discurso filosófico para descrever seu vocabulário a priori, pois isso seria

impossível. Para Hamann, o uso da linguagem é correspondente ao emprego de sua função. *A Crítica da Razão Pura*, por sua vez, não torna a realidade mais clara ou o discurso filosófico mais simples, pelo contrário, a *Crítica* de Kant torna obscuro o meio através do qual a própria *Crítica* se dá. Hamann (2007f, p. 207, grifo nosso) indica que "[Kant] sem Berkeley e Hume teria dificilmente se tornado o grande filósofo que a *Crítica*, com uma similar dívida, o declara".

Dando importância à soma dos discursos de Berkeley e Hume e considerando o discurso de Kant como um trabalho bem-intencionado, Hamann reinterpreta o sentido da linguagem dando importância ao indivíduo no exercício do discurso: "Fale, para que eu possa vê-lo" (HAMANN, 2007b. p. 65, grifo do autor). Aqui, os sentidos e os afetos em grande parte constituem o discurso. Esse "fale, para que eu possa vê-lo" adequa a realidade subjetiva do Eu ao cosmos social e integra o significado da vida do Eu ao todo. Hamann reconstrói um Eu concreto com o exercício da experiência da fala. A fala realiza as faculdades do entendimento no reconhecimento da existência. Aquele que fala, existe. A visão contemporânea de dar voz às minorias sociais, está estampada nas palavras de Hamann, porque neste exemplo, a fala constitui o discurso enquanto tal. Kierkegaard, nesse sentido, retoma a questão dos problemas da linguagem e do entendimento em Hamann tanto como uso alegórico – o que é reconhecido pelos estudiosos – quanto como tratamento do problema da linguagem de maneira central, sendo este um problema com importância para a verdade objetiva e filosófica. Com foco no problema da possibilidade de apropriação do discurso, Kierkegaard assume uma postura experimentalista, ainda que cuidadosa. Apesar da multidão de personagens em seus livros, um tema prevalece: a construção do discurso e do Eu no mundo.

Na obra *A Repetição (Gjentagelsen)*, Kierkegaard analisa a condição de possibilidade do conceito de repetição em duas esferas aparentemente distintas: existência e linguagem. Depois de tentar explicar o problema da linguagem e expor as premissas para validade ou invalidade da possibilidade do conceito de repetição, Kierkegaard (1983b, p. 212) chega à conclusão de que "existe repetição afinal de contas, mas quando? Bem, é difícil dizê-lo em qualquer língua humana". A impossibilidade da repetição está ligada a impossibilidade de comunicação. Não é possível comunicar em que momento a repetição se dá, pois, a repetição seria a ação de comunicar um processo reflexivo. Essa ação não pode em sua espontaneidade ser re-

determinada. A possibilidade e impossibilidade da repetição é linguística, mas felizmente, para Kierkegaard, é possível integrar existência e linguagem em uma única esfera. Na esfera exterior, da realidade factual e histórica, uma linguagem direta, simples e razoável pode esclarecer os discursos factuais, históricos e razoáveis, mesmo que não haja uma fórmula para uma re-determinação da natureza.

Ainda em *Repetição*, Kierkegaard discute os eventos trágicos que ocorrem na vida de Jó e os compara aos eventos trágicos do jovem *herói* de seu livro. "Para mim", Kierkegaard (1983b, p. 213) anuncia, "essa história é um conforto inefável". A existência é objetiva até certo ponto, pois assim, como na *Ciência da Lógica*, a natureza é indeterminada. Também são indeterminadas as condições de existir como indivíduo. Mas como se deve, então, lidar com a existência? A resposta é ambígua. Ora repetição enquanto tal é impossível como saber, como determinação, ora repetição é possível como fenômeno. Se a repetição é possível como fenômeno da realidade, para expressar-se, a repetição precisa de um discurso novo. O discurso objetivo não faz distinção entre discurso e palavra. Efetivamente, o discurso objetivo é composto em maior grau pela exclusão dos mal-entendidos causados pelo choque entre palavra e discurso do que pela apresentação de uma necessidade imutável que se repete.

Kierkegaard representa de forma clara a diferença entre mal-entendido linguístico e inadequação à realidade em sua crítica a Hegel apresentada no *Post Scriptum*, onde o uso da linguagem exemplifica a importância da restauração do discurso para salvar a palavra. O *telos* da filosofia de Hegel reside no objeto histórico, na constituição do mundo e na avaliação dos diversos interesses e fases históricas, mas essa filosofia não consegue tratar com propriedade e sem contradição os objetos extraídos de um conjunto de pensamento anterior ou posterior à história. Esta versão do discurso que se apropria da linguagem histórica querendo, assim como Kant, desvencilhar-se dos pressupostos é claramente a versão mais radical da crítica de Kierkegaard ao pensamento hegeliano. O discurso objetivo que depende da palavra encontra aí seu triunfo e sua derrota. A clareza e o mal-entendido a ele inerentes está no uso da linguagem que é em si mesma um conjunto de pressupostos (HAMANN, 2007f, p. 211).

Kierkegaard reflete sobre a aniquilação do discurso. Tal aniquilação significaria a aniquilação da própria existência. "Meu ser inteiro grita em autocontradição. Como eu me tornei culpado? Ou eu não sou culpado? Por que, então, eu sou chamado culpado em todas as

línguas? Que tipo de invenção miserável é esta língua humana, que diz uma coisa e significa outra?" (KIERKEGAARD, 1983b, p. 200). A interseção entre discurso e existência produz a expressão de uma contradição. Hegel, como vimos, cerceia a palavra e a separa do discurso. Kierkegaard apresenta seu descontentamento com a forma como os próprios hegelianos utilizam Hegel para filosofar. Na obra *Temor e Tremor*, a ideia de que Abraão é pai da fé é destruída pelo idealismo de Hegel, porque, segundo Kierkegaard, não é possível incorporar a figura de Abraão a uma simples ideia de universalidade. Aqui, Kierkegaard está falando não de Hegel propriamente, mas dos hegelianos, em especial, aqueles que fazem teologia e escrevem sermões. "Na filosofia hegeliana, *das Äussere (die Enttäusserung)* [o exterior (a externalização)] é mais alta que *das Innere* [o interior]" (KIERKEGAARD, 1983a, p. 69, grifo do autor). O problema ainda é o mesmo: como determinar a natureza indeterminada objetivamente, se parece que a natureza é indeterminada por sua própria objetividade? O lugar inadequado da natureza na lógica cria um problema para Kierkegaard. Para ele, "Hegel está errado quando fala de fé; ele está errado em não protestar clara e pungentemente contra a honra e a glória que Abraão tem aproveitado como pai da fé quando, na verdade, ele deveria ser mandado de volta para um tribunal de primeira instância", pois, na determinação objetiva da existência, Abraão teria que "comparecer como um assassino" (KIERKEGAARD, 1983a, p. 55). O discurso da *Crítica da Razão Pura* é ineficaz assim como o discurso da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817)* é inadequado. A solução aí é apropriar a palavra e o discurso em uma palavra-discurso. De qualquer outra maneira, se aniquila o discurso junto com a palavra.

Com Sócrates, sem Sócrates

Para Kierkegaard, Sócrates e Hamann são os maiores ironistas e humoristas da história da filosofia respectivamente.⁶ A existência de Sócrates, a mais interessante na história da humanidade (KIERKEGAARD, 1983a, p. 83), é capaz de expor a ruptura entre as esferas social e individual. Essa ruptura acontece na realidade pela falta

⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2007, p. 206, *Jornal DD*: 3; KIERKEGAARD, 2007, p. 226, *Jornal DD*: 38.

de apropriação entre os discursos social e individual. Quando Hamann propõe a apropriação do problema da confusão da linguagem na filosofia, ele enfrenta a difícil tarefa de reconhecer a ligação entre existência e discurso. Assim como Hamann faz com Kant, Kierkegaard pode assumir o sistema dos hegelianos dinamarqueses como inadequado. Se uma universalidade não é possível por causa da ruptura que existe entre sociedade e indivíduo, agarrar-se a uma premissa que prescinde de todo o conteúdo histórico é contradizer todo o discurso filosófico do idealismo alemão. A única reconciliação possível acontece no discurso que o idealismo alemão aniquila. Uma metacrítica, então, se faz necessária.

Analisando o Sócrates de Hegel, fica impossível encontrar uma forma concreta da linguagem, um discurso abrangente, pois o conteúdo do texto não apresenta condições para torná-lo mais ou menos verdadeiro; a vida de Sócrates é aniquilada junto com seu discurso individual – não se trata aqui do discurso que continua através dos diálogos de Platão, nos poemas de Aristófanes, mas do discurso da existência de Sócrates naquele dado momento histórico – onde todo conteúdo histórico se perde não em universalidade, mas em particularidade. Em forma de poema, a existência de Sócrates não é menos verdadeira que nos diálogos de Platão. O que Hegel faz com a ideia de Sócrates é retirar dela o indivíduo mantendo apenas o socrático, se agarrando a ruptura entre forma e conteúdo, entre palavra e discurso. O discurso de Sócrates é importante na medida em que, "se Sócrates tivesse se mantido em silêncio no momento difícil da morte, ele teria diminuído o efeito de sua vida e levantado suspeitas de que a elasticidade da ironia nele não era um poder no mundo, mas um jogo, a reflexibilidade que teria sido usada em uma escala invertida para mantê-lo em *pathos* no momento crucial" (KIERKEGAARD, 1983a, p. 117, grifo nosso).

Para Hamann, a individualidade de Sócrates nos ajuda a perceber essa ruptura entre existência e aniquilação. Não se pode impor uma nova linguagem na qual Sócrates é universal sem Sócrates, em que exista um socrático sem Sócrates, a única possibilidade é a de um discurso sobre Sócrates que mantém ambos o socrático e Sócrates na consideração social e individual como ele aparece em Platão, Xenofonte e Aristófanes se lidos ao mesmo tempo. Nesse sentido, a tradição filosófica só se dá através do discurso. Tanto a *Crítica da Razão Pura* quanto a *Ciência da Lógica* justificam seus discursos em uma purificação da razão impossível. Segundo Hamann, "a primeira

purificação da razão consistiu em parte um mal-entendido, em parte uma tentativa fracassada de fazer a razão independente de toda a tradição e do costume e da crença neles. A segunda é ainda mais transcendente e vem para nada menos que a independência da experiência e seu [processo] indutivo diário" (2007f, p. 206-207). Assim, não basta purificar a razão, para termos uma palavra-discurso, nos parece preciso ferir a palavra fria com o discurso cálido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência diária é constituída pelo discurso do indivíduo que está sempre em estado de tensão com o discurso social. Quando Kierkegaard retoma essa crítica da inadequação contra os hegelianos dinamarqueses, ele o faz usando o discurso da experiência. O olhar sobre o concreto histórico só se dá através da objetividade quando o discurso do Eu é eliminado. O Eu, por outro lado, comunica sua subjetividade de forma indireta. Para Kierkegaard e Hamann o discurso indireto, a comunicação indireta, não é o propósito da filosofia. Mas qualquer filosofia do discurso é diretamente dependente do significado apresentado pela ruptura entre Eu e outro. Assim, a metacrítica proporciona um olhar mais honesto e eficaz sobre a tensão entre indivíduo e sociedade.

O discurso histórico existe sob o signo do esforço exigido do indivíduo para tolerar a existência diante de sua própria condição histórica, o que se dá de maneiras variadas em uma sociedade baseada na mais-valia e na subordinação das determinações individuais. Por isso, existe a necessidade de uma comunicação capaz de preencher o abismo entre razão e existência, entre determinação e indeterminação, e, finalmente, entre purismo e uso. A necessidade do discurso é também desejo. "Esse desejo foi preenchido de criação, o que é um discurso para criaturas através de criaturas; aos dias os dias proferem discursos, e noites as noites mostram conhecimento." (HAMANN, 2007c. p. 65). Esse desejo é o desejo de existir e de expressar.

O discurso, para ser constituído por aquilo que é determinado e indeterminado, é submetido a uma transição entre o histórico e aquilo que transcende a experiência objetiva, ou seja, a subjetividade. Afinal, o discurso só se dá na reconciliação entre apropriação e inadequação da palavra e do próprio discurso. Ponderando sobre as condições de indeterminação da natureza, do *Dasein* e da existência (*Tilværelse*), nós

gostaríamos de sugerir que a história da filosofia não começa com a palavra, mas com o discurso que determina a palavra e que por fim deve sofrer um processo de reconciliação para se tornar palavra-discurso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, M. Deiviane. The Neighbor as a Designation of the Will in *Works of Love*. **Kierkegaard in Process**. v. 2, n.1, p. 75-84, September 2017. Disponível em <<https://kierkegaardinprocess.com>>. Acesso em em 17 abr. 2018.

BURNS, O'Neill Michael. Kierkegaard, Fichte and the Subject of Idealism. **RJPH** · v.1 · n.2, p. 135-154, 2017.

HAMANN, Johann Georg. **Hamann: Writings on Philosophy and Language (Essay on an Academic Question)**. Tradução e Introdução: Kenneth Haynes. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007a. p. 09- 19.

_____. **Hamann: Writings on Philosophy and Language (Cloverleaf of Hellenistic letters)**. Tradução e Introdução: Kenneth Haynes. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007b. p. 33–59.

_____. **Hamann: Writings on Philosophy and Language (Aesthetica in Nuce)**. Tradução e Introdução: Kenneth Haynes. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007c. p. 60–95.

_____. **Hamann: Writings on Philosophy and Language (Philological Ideas and Doubts about an Academic Prize Essay)**. Tradução e Introdução: Kenneth Haynes. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007d. p. 111-136.

_____. **Hamann: Writings on Philosophy and Language (New Apology of the Letter h)**. Tradução e Introdução: Kenneth Haynes. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007e. p. 146-163.

_____. **Hamann: Writings on Philosophy and Language (Metacritique on the Purism of Reason)**. Tradução e Introdução: Kenneth Haynes. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007f. p. 205 - 218.

HAYNES, Kenneth. In: **Hamann: Writings on Philosophy and Language (Introduction)**. Tradução e Introdução: Kenneth Haynes. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007, p. vii–xxv.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Hegel on Hamann**. Tradução e Introdução: Lisa Marie Anderson. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. **Kierkegaard's Writings, II: The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates**. Tradução e Edição: Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1989a, p. 1- 329.

_____. **Kierkegaard's Writings, II: Notes of Schelling's Berlin Lectures**. Tradução e Edição: Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1989b, p. 331- 412.

_____. **Kierkegaard's Writings, VI: Fear and Trembling**. Tradução e Edição: Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1983a, p. 1-123.

_____. **Kierkegaard's Writings, VI: Repetition**. Tradução e Edição: Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1983b, p. 125-231.

_____. **Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 1: Journals AA–DD**. Edição: Kirmmse, B.H., Cappelørn, N.J., Hannay, A., et al. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2007.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**. Modern European Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Recebido em: 02/04/2018

Aprovado em: 07/10/2018