

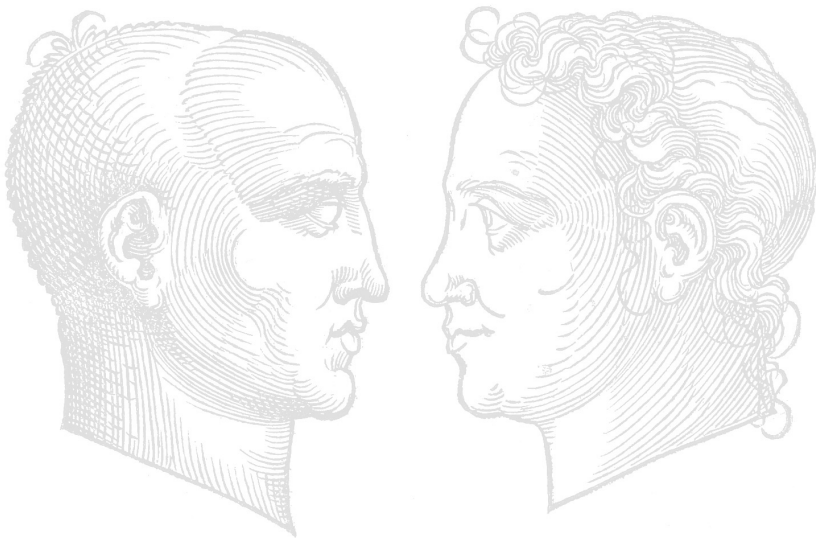
PAULINA WINIARSKA

K U L T U R A

D Y S K U R S

W S P Ó L N O T A

CALVINA ORVILLE'A SCHRAGA
KONCEPCJA KOMUNIKACJI



WYDAWNICTWO NAUKOWE AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2022

Mojej mamie

Spis treści

Przedmowa	9
Forward	13
Wstęp	17
Rozdział I: Dyskurs jako granica tego, co da się powiedzieć ...	33
1. Dyskurs	33
2. Praktyki dyskursywne i elementy konstytutywne dyskursu ...	43
2.1. Język	47
2.2. Narracja jako opowiadanie o życiu	52
2.3. Mowa jako zaproszenie do dialogu	57
3. Retoryka	62
4. Hermeneutyka	69
Rozdział II: Komunikacyjny wymiar rzeczywistości społecznej	75
1. Działanie komunikacyjne	75
2. Jednostka jako podmiot działania	81
3. Wspólnota i jej wymiar moralno-etyczny	93
4. Tożsamość w procesie komunikacji	102

Rozdział III: Transwersalna racjonalność jako nowa racjonalność komunikacyjna	109
1. Między transcendencją a immanencją	110
2. Transwersalna racjonalność	122
3. Założenia transwersalnej racjonalności	125
Zakończenie	135
Bibliografia	143
Indeks osób	149
Summary: Culture – Discourse – Community: Calvin Orville Schrag's Concept of Communication	153

Przedmowa

Nie da się rozmawiać o współczesnej filozofii w oderwaniu od naszej historii. Jako głos w dyskusji, którą prowadzi ludzkość, filozofia bardziej niż dotąd dokonuje dialektycznej interwencji i polemiki z różnobarwnym dyskursem, który nadawał sens jej dotychczasowym przedsięwzięciom. Z kolei, poszukując odpowiedzi na zjawiska, które objawiają się w dzisiejszej filozofii, musimy być bardziej jeszcze świadomi, skąd wyruszamy, aby to zadanie spełnić. Dyskurs filozofii współczesnej rozwija się tymczasem jako spór pomiędzy architektami nowoczesności i dekonstruktywistami postmoderny.

W swojej nowej, niezwykle dociekliwej książce dr Paulina K. Wiñarska dokonuje krytycznej oceny najważniejszych stron współczesnego sporu, w tym zderzenia zwolenników nowoczesności z ich postnowoczesnymi dziedzicami. Używa w tym celu narzędzi krytycznej hermeneutyki, które wraz z przedmiotami badań zostają osadzone w ramach nowatorsko i interdyscyplinarne rozumianej komunikacji. Autorka szybko nam zresztą uświadamia, że nie da się zająć stanowiska poza polem historyczności. Z niego bowiem wychodzimy, by określić własne miejsce w kontekście badań filozoficznych. Dziś do zadań filozofii należy między innymi zwracanie uwagi na te głosy nowoczesności, które uparcie rozróżniają między tym, co Max Weber nazywał trzema sferami kultury – sferą rozumu, sferą moralności i sferą sztuki – głosząc potrzebę ponownego ich uspołnienienia w ramach zaufanego, uniwersalnego *logosu*, będącego nośnikiem nienaruszalnej, podstawowej wiedzy. Z konstrukcją racjonalnych teorii oceny, opartych na uniwersalizmie i potrzebie – wyznacznikach teorii epistemologicznego fundacjonalizmu – polemizuje tracąca już żywotność postnowoczesność, której fundamentem jest postawa *antylogocentryczna*, realizowana przez metody naukowe z założenia pełne pluralizmu,

zmienności, zróżnicowania, niepewności i nieporównywalnych, nieprzystających do siebie dyskursów.

Znaczącym wkładem dr Winiarskiej jest odnalezienie przestrzeni sytuujących się poza epistemologicznymi i metafizycznymi twierdzeniami, głoszonymi zarówno przez piewców nowoczesności, jak i postnowoczesności. To przestrzenie dyskursu i działania; to przestrzeń praktyki komunikacyjnej, która otwiera drogę ku hermeneutycznemu odkryciu jaźni i całego świata, który poprzedza rejestry konstrukcji i dekonstrukcji epistemologicznych. Wydaje się zatem jasne, że w ten sposób zostajemy zaangażowani w opowieść o hermeneutyce wykraczającej poza epistemologię. Postmoderniści porzucają bowiem kartezjańską doktrynę poszukiwania kryteriów epistemologicznych, które pomogłyby odnaleźć pewność w klarownych i odrębnych od siebie ideach. Podobnie zresztą czynią z metafizycznym założeniem fundamentalnego ego. Nałożenie *mathesis universalis* na całą mapę wiedzy pozwala kartezjańskiemu modernistom dotrzymać kroku starożytnej doktrynie *logosu*. Ten sposób myślenia przejął później osiemnastowieczny racjonalizm, tworząc progresywną teorię historii, która miała doprowadzić do stworzenia idealnego społeczeństwa, co, jak wiemy, skończyło się głębokim metafizycznym rozczarowaniem. Oświecenie poległo tak na polu swoich teorii, jak i na przewidywalności konkretnych zdarzeń społeczno-politycznych. Nowoczesność z kolei nie zdołała przyznać, że z pozahistorycznego punktu widzenia nie da się osiągnąć ani samozrozumienia, ani rozumienia świata. W swoich twierdzeniach dotyczących uniwersalizmu i niezbędnych warunków epistemologicznych wykroczyła bowiem poza ramy ludzkiej skończoności. Postnowoczesność zaś, w jej dekonstrukcyjnych staraniach wymierzonych przeciw nowoczesności, zмага się z podobną przeszkodą. Stając przeciwko *logosowi*, uznaje jedynie partykularność i warunkowość, różnicowość i nieprzystawalność – swoje stanowisko umieszczając tym samym, znów, na końcu historii.

Dzięki nowemu pojmowaniu komunikacji dr Winiarska unika tych ślepych uliczek zarówno w odniesieniu do nowoczesności, jak i postnowoczesności. Potrafi oczyścić przestrzeń z kłopotliwych abstrakcyjnych dychotomii – uniwersalizm kontra partykularyzm,

potrzeba kontra warunkowość – wyznaczając przy tym szlaki dla nowych perspektyw komunikacyjnych, które wzmacniają dyskurs naszego historycznego jestestwa. Sporo możemy się w ten sposób nauczyć o naszych własnych poszukiwaniach tożsamości i spójności społecznej, osadzonych w hermeneutycznych ramach konkretnego doświadczenia życiowego, które, co oczywiste, polega na trwaniu w świecie historycznym. Dr Winiarska sprawnie prowadzi tę opowieść, czerpiąc z szeregu przychylnych tej postawie źródeł. Możemy doszukać się tu pokrewieństwa z późniejszymi fenomenologicznymi apelami Edmunda Husserla „o powrót do świata żywego” (niem. *Rückgang auf die Lebenswelt*). Dostrzegamy też związki z wcześniejszymi pismami autorów, takich jak Søren Kierkegaard, i pomieszczonymi tam namacalnymi opisami etapów życiowej drogi. Czytelnik z pewnością rozpozna także aluzje i sympatie do fenomenologii egzystencjalnej Maurice’a Merleau-Ponty’ego, objaśniającej prekognitywną intencjonalność „ciała przeżywanego” (fr. *le corps vécu*) w jego komunikacyjnym zaangażowaniu. Chodzi o ciało rozumiane nie w uproszczeniu, jako maszynowy układ własności fizycznych, ale raczej jako ucieleśnioną mowę i postępowanie, podążające wspólnie przez korytarze praktyki komunikacyjnej w ramach konkretnego bytu osadzonego w świecie. W tle zaś można wyróżnić wkład twórczych filozofów hermeneutycznych, takich jak Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer i Paul Ricoeur. Im dalej zapuszcza się czytelnik na poszerzane przez Winiarską pole oryginalnej wizji filozoficznej, tym więcej odkrywa – zauważając, że jej opowieść rezonuje z zainteresowaniami amerykańskiego pragmatysty Williama Jamesa i jego „empiryzmem radykalnym”. Słowem, głos Winiarskiej zarówno poszerza, jak i pogłębia filozoficzną debatę ludzkości w jej komunikacyjnym zakresie.

Calvin O. Schrag

Emerytowany profesor filozofii
na Uniwersytecie Purdue w West Lafayette (Indiana, USA)

Forward

We cannot escape our history as we address the situation of philosophy in our time. As a voice in the conversation of humankind, philosophy ever takes on the task of a dialogic intervention and a polemical response to the variegated forms of discourse that have shaped the destiny of its projects. In assuming the task of providing a fitting response to that which has announced its presence in the philosophical world of today we need to be ever so mindful of where we stand in fulfilling the task. Current discourse in contemporary philosophy points in the direction of a quarrel between the architects of modernity and the deconstructionists of postmodernity.

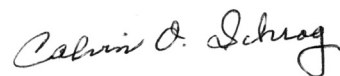
In the probing project developed in her new book, Dr. Paulina K. Winiarska advances the voice of a critical assessment of some of the main issues in the current controversy involving the partisans of modernity and the agents of postmodernity by developing a critical hermeneutical approach to the issues at stake within a new notion of communication in its multidisciplinary display. We are quickly reminded that there is no standpoint beyond the demarcations of the historical. We are always already positioned historically when we ask the question about where we stand in our philosophical investigations. The task of philosophy in our current state of affairs involves giving attention to the voices of modernity proclaiming a recalcitrant differentiation of what Max Weber named the three culture spheres of reason, morality, and art, and a need for a reunification of these three spheres by a trustworthy universal logos as carrier of unimpeachable foundational knowledge claims. The construction of reason-based theories of judgment involving universality and necessity as markers of a theory of epistemic foundationalism is countered by the agonistic voice of postmodernity that offers instead an anti-logos posture with

its enjoyment of learning to live with plurality, change, difference, uncertainty, and incommensurable discourse. The voice of modernity suffers a contrasting intervention by that of postmodernity.

Dr. Winiarska's notable contribution is that she is able to find a space beyond the epistemological and metaphysical claims by both the moderns and the postmoderns. Such is the space of a discourse and action, the space of a communicative praxis that opens up a pathway to a hermeneutical disclosure of self and world that antedates the protocols of epistemological construction and deconstruction alike. Plainly enough this involves us in a story of hermeneutics beyond epistemology. The continuation of the Cartesian doctrine of a search for epistemological criteria to guide us in the quest for certainty in the form of clear and distinct ideas is abandoned by the postmoderns, as is also the metaphysical positing of a foundational ego. The installment of a "mathesis universalis" across the map of knowledge keeps the Cartesian modernist in stride with the ancient doctrine of the logos. This frame of mind was later taken over by the rationalism of the eighteenth century in fashioning a progressive theory of history that would guide us toward the establishment of a perfect society. This as we all know ended in a profound metaphysical disappointment. The Age of Enlightenment fell short both in its theory and its predictability of concrete socio-political state of affairs. Modernity failed the realization that one cannot understand oneself and one's world from a standpoint outside the historical. In its claims for universal and necessary epistemological conditions it overstepped the limitations of human finitude. In its deconstructive move against the modern, postmodernity is caught up in a similar predicament. In its anti-logos positioning it acknowledges only particularity and contingency, difference and incommensurability, and thus also places itself in a standpoint at the end of history.

With her new notion of communication Dr. Winiarska is able to avoid these misdirections in both modernity and postmodernity and clear the path strewn with the troublesome abstract dichotomies like universality versus particularity, necessity versus contingency, as she tracks the texture of a new perspective on communication that

advances the discourse about our historical being in the world. From this one is able to learn much about our quest for self identity and social cohesion within a hermeneutical account of our concretely lived experience of existing in a historical world. This is a story that is well told by Dr. Winiarska as she draws deeply from the wells of many sympathizers. Her account indicates a kinship with the later Edmund Husserl's phenomenological call for "a return to the life-world" (*Rückgang auf die Lebenswelt*). There is also a link with the earlier existential writings by the likes of Soren Kierkegaard, with his concrete descriptions of the stages along life's way. One will also be able to recognize allusions to and sympathies with Maurice Merleau-Ponty's existential phenomenology with its elucidations of the pre-cognitive intentionalities of "the human body as lived" (*le corps vécu*) in its communicative engagements. This is the human body understood not simply as a mechanistic arrangement of physical properties but rather as embodied speech and action within the corridors of communicative praxis as a concrete being-in-the-world. Also in the background one is able to discern the contributions by the inventive hermeneutical philosophers including Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and Paul Ricoeur. And there is yet more as one proceeds to Winiarska's broadening philosophical vision of the path that she has chosen, and we notice that her story resonates with points of interest discussed by the American pragmatist William James in his "radical empiricism". It is thus that the voice of Winiarska adds both breadth and depth to the philosophical conversation of humankind on the topic of communication.



The George Aide Distinguished Professor of Philosophy Emeritus
Purdue University, West Lafayette, Indiana USA

filozofa przede wszystkim partycypację w komunikacji kulturowej. Odwoływanie się do pojęcia kultury – w przypadku myśli Schraga – wiąże się więc z odwołaniem do komunikacji językowej jako jednej z praktyk najbardziej podstawowych dla powstania i istnienia kultury. Oznacza to, że wdrożenie, np. dziecka, do języka danej wspólnoty stanowi proces nierozdzielny od szerszego procesu włączania go do kultury tej wspólnoty. W tym kontekście edukacja językowa stanowi priorytet. Jednak ani zastana kultura, ani też język będący jej podstawą nie są w stanie przesądzić o sposobie edukowania jednostki. Jeśli – idąc tropem Schraga – przyjmiemy, że matka jako wychowawca podejmie się procesu edukacji dziecka, wówczas musimy wziąć pod rozwagę fakt, że ona sama posługuje się indywidualnie wyuczonymi znakami językowymi, w związku z tym reguły języka przyjęte przez nią mogą być niezgodne z regułami przyjętymi przez inne osoby edukujące. Takie i inne problemy określają złożoność zagadnienia komunikacji, które fundamentalnie wiąże ze sobą kulturę, dyskurs i wspólnotę.

Prezentacja tej złożonej struktury komunikacyjnej jest celem niniejszego studium. Praca składa się z kilku części. Rozpoczyna ją przemowa napisana przez C.O. Schraga; część zaś zasadniczą tworzą wstęp, trzy rozdziały i zakończenie. Rozdział pierwszy zawiera analizy związane z poszukiwaniem warunków możliwości dyskursu. W drugim rozdziale rozpatrywana jest kwestia podmiotu jako sprawcy działania komunikacyjnego głęboko osadzonego w strukturze wspólnoty. Trzeci rozdział zawiera prezentację nowej, transwersalnej koncepcji komunikacji, wypracowanej przez Schraga. Zakończenie to zaś jednocześnie podsumowanie całej publikacji, w którym wyciągnięte zostały wnioski z przeprowadzonych analiz; towarzyszy im także komentarz krytyczny. Myśl filozoficzna Calvina Orville'a Schraga jest nieustannie podejmowana w moich badaniach od 2014 roku. W 2018 roku na podstawie przeprowadzonych wcześniej badań obroniłam doktorat poświęcony koncepcji podmiotu i świadomości w myśli tego filozofa. Niniejsza monografia stanowi kolejny krok w rozwoju badań – jakkolwiek została napisana w zupełnie innym duchu niż wspomniany wyżej doktorat.

Zanim przejdziemy do głównej części monografii, warto zatrzymać się na chwilę, aby przedstawić sylwetkę naukową C.O. Schraga. Jest amerykańskim profesorem filozofii, którego miejscem pracy było do niedawna Purdue Northwestern University. Schrag to jeden z wielu filozofów zajmujących się koncepcją komunikacji i jej uwarunkowaniami kulturowo-historycznymi. Wyróżnia się spośród filozofów kultury przede wszystkim stosowaną metodologią. Podstawową bazą jego autorskiej koncepcji jest polemika z myślicielami postmodernistycznymi, analitycznymi i egzystencjalnymi. Na tej podstawie filozof wypracował własny, względnie oryginalny system myślowy. Można w nim odnaleźć nowatorskie, interdyscyplinarne spojrzenie na kwestie związane z podmiotem – głównie sposób komunikacji podmiotu oraz jego historyczno-kulturową specyfikę.

Jeśli chodzi o myśl Schraga, to należy zwrócić szczególną uwagę na fakt, iż podchodzi on do nauki w sposób holistyczny i antydemarkacyjny; nie interesuje go kreślenie wyraźnych granic między filozofią, kulturoznawstwem (naukami o kulturze i religii), naukami o mediach i komunikacji czy socjologią. Dla Schraga nauka to przede wszystkim metarefleksja nad strukturami kultury, dyskursu i wspólnoty, które spaja koncepcja komunikacji. Wskazana koncepcja kształtowała się pod wpływem różnych kierunków filozoficznych. W pierwszej kolejności odcisnęła na niej swoje piętno tradycja filozofii analitycznej. Schrag korzysta jednak z tego inwentarza wybiórczo: z jednej strony dystansuje się od wielu rozstrzygnięć analityków, z drugiej zaś – przejmując od nich ogólny sposób badania i analizy problemów filozoficznych, który dopełnia podejściem hermeneutycznym, koncentrując się w sposób szczególny na aspekcie znakowym ludzkiego poznania.

Calvin Schrag w swej pracy badawczej czerpie inspirację z dokonań wielu filozofów. Jest z natury przekorny; cały proces edukacji i poszerzania wiedzy ukształtowały w nim postawę nieustannego polemisty¹. Można go określić jako myśliciela poszukującego rozwiązań

¹ W wywiadzie udzielonym w 2011 r. dla portalu *Figure and Ground* Calvin Schrag opisuje, że przełomowy wpływ na jego koncepcje z zakresu filozofii komunikacji miały dwa czynniki. Pierwszy z nich to analiza powiązań historii,

w duchu międzypokoleniowej polemiki z różnymi koncepcjami, które w punkcie wyjścia proponowały przecież zupełnie inne rozwiązania. Schrag dokonuje stosownej redefinicji i reinterpretacji tych rozwiązań, które początkowo wydawały mu się nie do przyjęcia. Przymuszczałnie to duch greckiej dialektyki zaważył na tym, że filozof tak mocno wierzył w konfrontacyjną naturę filozoficznego przedsięwzięcia. Tę tezę zdaje się potwierdzać cała jego twórczość. Na kartach dzieł Schraga możemy śledzić nieustanną polemikę z koncepcjami wywodzącymi się z filozofii kontynentalnej oraz analitycznej. To właśnie na kanwie tego sporu kształtowały się autorskie wizje amerykańskiego filozofa. W pierwszych latach swojej pracy naukowej Schrag inspirował się w dużej mierze filozofią analityczną i badał teorie takich filozofów, jak: Gilbert Ryle, John Langshaw Austin czy Ludwig Wittgenstein. Później uwidocznili się wpływ myśli egzystencjalnej, a w szczególności Martina Heideggera i Karla Jaspersa; po części swój wpływ odcisnęła również fenomenologia Edmunda Husserla. Schrag jest bez wątpienia typem myśliciela, który uprawia naukę w sposób antyfundamentalistyczny. Filozof nie poszukuje jakiegoś absolutnego punktu wyjścia dla swoich koncepcji.

Przenikliwy umysł Schraga oraz interdyscyplinarna wiedza spowodowały, że filozof zyskał sympatię wielu myślicieli. Paul Tillich zatrudnił go na stanowisku asystenta w swojej katedrze w 1957 roku.

retoryki, logiki i gramatyki, bez których komunikacja byłaby ograniczona. Drugi czynnik to nowe oblicze komunikacji, które ujawniło się w wyniku postmodernistycznej myśli, której początek wynikał w dużej mierze z rozwoju egzystencjalizmu, fenomenologii, hermeneutyki, teorii krytyki. Schrag wspomina, że jego dyskusje z Jürgenem Habermasem wynikają z przekonania, że istnieją inne sposoby komunikowania się, które wykraczają poza współczesną racjonalność, w której warunki epistemologiczne są określone wcześniej. Laureano Ralón, podsumowując ten wywiad, stwierdza, że początkowym celem badań naukowych filozofa było promowanie rozstrzygnięć fenomenologii i egzystencjalizmu. Jednak na przestrzeni lat cel ten był wielokrotnie modyfikowany – zasadniczo po to, aby w końcu rozszerzyć go i dopasować do gamy współczesnych poszukiwań filozoficznych, w tym do krytycznej teorii filozofii poststrukturalnej. Zob. L. Ralón, *Interview with Calvin O. Schrag*, www.figureground.org/interview-with-calvin-o-schrag, [dostęp: 05.05.2021].

Zaowocowało to współpracą między naukowcami na wiele lat. W tym samym czasie Schrag współpracował również z Johnem Wildem, profesorem filozofii na Harvardzie. Te znajomości wywarły duży wpływ na jego formację myślową. Amerykański badacz dojrzywał naukowo na Uniwersytecie Harvarda w duchu tradycji analitycznej. W owym czasie kluczową rolę odgrywało w tym ośrodku akademickim Amerykańskie Stowarzyszenie Filozoficzne (*The American Philosophical Association* – APA)². Środowisko zrzeszone wokół APA było zamknięte na filozofię kontynentalną. Martina Heideggera traktowano więc jak „mrocznego mistyka”³. Calvin Schrag należał do tego stowarzyszenia i często uczęszczał na seminaria naukowe prowadzone przez jego prominentnych przedstawicieli. Na jednym z takich spotkań poznał brytyjskiego filozofa analitycznego Gilberta Ryle’a. Filozofowie zaczęli ze sobą korespondować⁴. Podczas wymiany poglądów Ryle przyznał, że członkowie APA niesłusznie lekceważą filozofię egzystencjalną i że on osobiście uważa Heideggera za filozofa o prawdziwym znaczeniu, posiadającego niezwykłą subtelność poszukiwania i dochodzenia do wnikliwych opisów fenomenu człowieka. Zdaniem Ryle’a Heidegger za pomocą śmiałych i oryginalnych metod zmuszał odbiorcę do myślenia nad kategoriami filozoficznymi⁵. Między innymi w ten oto sposób Ryle zachęcił Schraga do badań nad problemami egzystencjalizmu. Odtąd amerykański myśliciel nie tylko nie krył podziwu dla Ryle’a i jego myśli filozoficznej, ale – idąc jego śladem – wykazywał mocny determinizm w dyskusji z myślą europejską (między innymi pod wpływem niego dokonał demontażu kartezjańskiego obrazu człowieka).

Analityczne inspiracje Calvina Schraga były znacznie szersze i pochodziły z twórczości nie tylko Gilberta Ryle’a, ale również Ludwika

² Stowarzyszenie filozoficzne założone w Stanach Zjednoczonych w 1900 roku.

³ Zob. *Introduction*, [w:] *Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*, red. M.B. Matušík, W.L. McBride, Evanston 2002, s. 4.

⁴ Początkowo w sprawie periodyku filozoficznego „Man and World”, który był regularnie wydawany przez APA.

⁵ C.O. Schrag, *Doing Philosophy with Others: Conversations, Reminiscences and Reflections*, West Lafayette 2010, s. 52.

Wittgensteina i Johna Deweya. Tego ostatniego określił mianem „post-modernisty swoich czasów”⁶. Zdaniem Schraga wspomniani autorzy mieli niebagatelny wpływ na ostateczny charakter postmodernizmu. Nowożytny problem podejmowany przez filozofię były nastawione na możliwość rozwiązania przez czystą i pozbawioną kontekstu teorię. Schrag uważa natomiast, że analizy lingwistyczne Wittgensteina umożliwiają odpowiednie sformułowanie problemów⁷, których większość jest do rozwiązania, jednak pod warunkiem zastosowania odpowiednich narzędzi. Schrag w swoich analizach stwierdza, że warunki teoretyczno-epistemologiczne stworzone przez Wittgensteina wytyczyły nowy kierunek w myśli filozoficznej⁸. Amerykański badacz uważa, że Wiedeńczyk stał się prekursorem „zwrotu w stronę języka”. Jego śladem podążyli zaś Austin i Dewey.

Powyższe fakty biograficzne wyraźnie pokazują, w jaki sposób filozofia analityczna ukształtowała sposób myślenia Schraga. Należy jednak pamiętać, że mimo wpływu, jaki niewątpliwie ta tradycja myślenia na niego wywarła, zachowywał wobec niej ostrożność i wstrzeźliwość. Niezależnie od filozofii anglo-amerykańskiej w tym samym czasie w filozofii europejskiej (około roku 1930 w Niemczech) rozwinął się zupełnie inny nurt. Jego zarzewiem była publikacja *Bycia i czasu* Martina Heideggera. Filozofia egzystencjalna, niegdyś zainicjowana przez Sørensa Kierkegaarda, po stu latach znów stała się aktualna właśnie za sprawą Heideggera, który powodowany troską o odkrycie autentycznych źródeł ludzkiego myślenia zwrócił uwagę na istotną różnicę zachodząca między bytem a byciem⁹.

W latach 50. na Uniwersytecie Harvarda John Wild prowadził wykłady dla studentów z zakresu egzystencjalizmu i fenomenologii.

⁶ C.O. Schrag, *The Resources of Rationality: A Response to The Postmodern Challenge*, Bloomington 1992, s. 15.

⁷ C.O. Schrag, *Doing Philosophy with Others*, op. cit., s. 31.

⁸ C.O. Schrag, *The Resources of Rationality*, op. cit., s. 27.

⁹ Odtąd można było mówić tylko o egzystencji, która jest kształtowana przez każdego człowieka indywidualnie. Człowiek wręcz „wrzucony” w swe istnienie może je uznać albo potępić. Byt zaś nie jest izolowany, a zespolony ze światem.

Współpracując z niektórymi absolwentami (wśród nich był również Calvin Schrag), przygotował angielskie tłumaczenie pracy Heideggera¹⁰. W ciągu kilku miesięcy od wydania tej monografii środowisko zrzeszone wokół Johna Wilda podejmowało problematykę dotyczącą koncepcji filozoficznych już nie tylko Heideggera, ale również Husserla, Sartre'a i Merleau-Ponty'ego. Warto w tym kontekście podkreślić fakt, że Schrag uznawał Wilda za swego mentora i przewodnika; to dzięki niemu zainteresował się filozofią kontynentalną¹¹.

Wiosną 1955 r. Schrag wyjechał na wymianę studencką w ramach stypendium Fulbrighta na Uniwersytet w Heidelbergu, gdzie miał możliwość usystematyzowania swojej wiedzy dotyczącej myśli egzystencjalnej. W trakcie pobytu miał okazję spotkać się i porozmawiać z Karlem Jaspersem¹². Zadając Jaspersowi pytanie dotyczące stosowania klasycznej kategorii substancji, uzyskał odpowiedź bardziej w duchu kantowskim niż arystotelesowskim, co bardzo pozytywnie zaskoczyło Schraga, gdyż – jak twierdził – z lektury prac Jaspersa nie wynikało to jednoznacznie¹³. Amerykański filozof był pod wrażeniem pasji, z jaką Jaspers podchodził do Kanta i tego, że traktował substancję bardziej jako sposób rozumienia niż jako kategorię metafizyczną

¹⁰ Wild był tak mocno zainspirowany filozofią kontynentalną, że nie zważał na nieprzychylny tej tradycji stanowisko środowiska harwardzkiego. Zob. C.O. Schrag, *The Origins of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, www.spep.org/about/history/ [dostęp: 17.08.2017].

¹¹ C.O. Schrag, *Doing Philosophy with Others*, op. cit., s. 23.

¹² W swoim wywodzie Jaspers rozszerzył możliwości zastosowania substancji, przenosząc owo pojęcie na egzystencjalną płaszczyznę. Utożsamiał tę kategorię z ludzkim byciem, rozumianym w duchu Heideggerowskim. Należy zwrócić uwagę na wpływ, jaki egzystencjalizm wywarł na Schraga, zwłaszcza w wydaniu myśli Jaspersa. Traktowanie przez Jaspersa substancji jako kotwicy bardziej w woli niż intelekcie ostatecznie dało mu większą wiarygodność niż pozostałym egzystencjalistom. Ten czynnik zadecydował o tym, że Schrag przygotował pracę doktorską nie o Kierkegaardzie, jak pierwotnie planował, ale o właśnie Jaspersie. Zob. *Ibidem*, s. 13.

¹³ C.O. Schrag, *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude*, Evanston 1961, s. 8.

w ujęciu arystotelesowskim¹⁴. Dzięki tym wszystkim wyżej wspomnianym okolicznościom Schrag znalazł się pod dużym wpływem filozofii egzystencjalnej, której kolebką była Europa¹⁵.

W 1961 r. John Wild odszedł z Harvardu i przeniósł się na Purdue Northwestern University. Schrag wskazuje, że prawdziwym powodem odejścia była dominacja Towarzystwa Analitycznego, na którą Wild zdecydowanie się nie zgadzał¹⁶. Calvin Schrag poszedł w ślady swojego profesora i kilka miesięcy później również opuścił Harvard, po czym odebrał nominację profesorską na Purdue University z rąk swojego mentora¹⁷.

W dniach 26–27 października 1962 roku na Northwestern University John Wild, Calvin Schrag, William Earle, James Edie oraz George Schrader zorganizowali pierwsze oficjalne sympozjum Towarzystwa Fenomenologii i Egzystencjalnej Filozofii (*The Society for Phenomenology and Existential Philosophy*)¹⁸. W przygotowaniach do tego spo-

¹⁴ Schrag opisał doświadczenia z wyjazdu na stypendium do Heidelbergu w książce *Doing Philosophy with Others*. Skrupulatnie przedstawił w niej swój stosunek do poszczególnych egzystencjalistów, którymi wówczas był zainspirowany. Wspomina zdziwienie, jakie towarzyszyło mu podczas wyboru zajęć semestralnych, kiedy to mógł zapisać się na zajęcia do Jaspersa. Żałował, że nie było możliwości uczestnictwa w seminarium u Heideggera. Po kilku miesiącach zrozumiał, że wszystkie oferowane seminaria rozprawiły właśnie o Heideggerze. Zob. *Ibidem*, s. 16.

¹⁵ C.O. Schrag, *The Self after Postmodernity*, Yale University Press, New Haven, s. 76–95.

¹⁶ C.O. Schrag, *The origins of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, www.spep.org/about/history/ [dostęp: 17.08.2017].

¹⁷ C.O. Schrag, *Celebrating Fifty Years of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, „Journal of speculative philosophy” 2012, nr 26, s. 87.

¹⁸ Wybrane referaty zostały później zebrane i zatytułowane *Zaproszenie do Fenomenologii: Studia z filozofii doświadczeń (An Invitation to Phenomenology: Studies in the Philosophy of Experience)*. Seria była regularnie wydawana od 1965 roku przez Quadrangle Books of Chicago. Proces wydawniczy rozpoczęto już w 1962 roku. Początkowo miała na celu publikowanie angielskich tłumaczeń głównych prac filozofów kontynentalnych, a także publikowanie oryginalnych poszukiwań egzystencjalnych i fenomenologicznych amerykańskich filozofów. Zob. *Ibidem*, s. 97.

tkania udział wzięło blisko 40 osób: wykładowców, studentów i absolwentów. Zaprezentowano wystąpienia obejmujące tematy związane z fenomenologią, estetyką oraz aksjologią¹⁹. To właśnie wtedy Schrag miał okazję, by szczegółowo zapoznać się z filozofią fenomenologiczną. Sympozja Towarzystwa Fenomenologii i Egzystencjalnej Filozofii odbywały się regularnie. Czytano tam między innymi dzieła Edmunda Husserla. Schrag zwrócił uwagę, że dla Husserla najważniejszym problemem w filozofii było przygotowanie do prawdziwie filozoficznej formy życia, w której i przez którą ludzka istota będzie kierować się zasadą rozumu²⁰. Filozofia Husserla w założeniu miała dostarczyć narzędzi do odsłonięcia rozumu jako podstawy poznania bytu. To założenie ugruntowało również podstawy filozofii Schraga, który od tam stał się zwolennikiem fenomenologicznego myślenia o świecie, w którym podstawą jest „branie w nawias” wszystkiego, czego istnienia nie gwarantuje sam proces poznawania²¹.

Mimo fascynacji myślą Husserla Schrag krytycznie odnosił się do podtrzymywanego, jego zdaniem, przez twórcę fenomenologii dualizmu duszy i ciała. Schragowski sceptycyzm wynikał z tego, że nie akceptował on żadnych form dualizmu substancjalnego. Jednak sama fenomenologia nie miała bezpośredniego wpływu na zakwestionowanie przez niego dualizmu; w przypadku Schraga doszło do tego dopiero dzięki zainteresowaniu pragmatyzmem. Myśl Husserla, a zwłaszcza stosowana przez niego metoda fenomenologiczna, obecna jest jednak w myśli filozofa²². Inspiracje egzystencjalizmem oraz fenomenologią

¹⁹ C.O. Schrag, *Remembering John Wild (1902–1972)*, „Continental Philosophy Review” 2011, nr 44, s. 2.

²⁰ C.O. Schrag, *Existence and Freedom*, op. cit., s. 9.

²¹ W swoich wspomnieniach Schrag wielokrotnie powołuje się na wczesnego Husserla, gdyż był przekonany, że fenomenologia Husserla bada świat dokładniej niż metoda stosowana przez egzystencjalistów. Zob. *Ibidem*, s. 11.

²² Studiując myśl egzystencjalną, Schrag stwierdził, że metoda opisu fenomenologicznego pojawiła się już u Kierkegaarda, choć filozof ten nigdy jej systematycznie nie opracował. Zdaniem Schraga Kierkegaard stosował opis fenomenologiczny, wnikając w żywe, konkretne, ludzkie istnienie. Efektem tego „wnikania” było opracowanie sposobu przeżywania i doświadczania różnych

spowodowały, że Schrag dokonał komparatystycznej analizy metody badań stosowanych przez Heideggera i Husserla. Amerykański myśliciel dowodzi na tej podstawie, że Heidegger – jako uczeń Husserla – dążył do pogodzenia fenomenologii z egzystencjalizmem, czego efektem miała być uniwersalna ontologia fenomenologiczna dotycząca analizy ludzkiego *Dasein*²³. Równie mocno, co Husserlem i Heideggerem, Schrag zainteresował się Williamem Jamesem²⁴. Te inspiracje pragmatyzmem będzie następnie rozwijał, łącząc je z fenomenologią i hermeneutyką.

Calvin Schrag w sposób szczególny znany jest czytelnikom jako krytyk filozofii postmodernistycznej. W swojej myśli nie ogranicza się

fenomenów, takich jak: śmierć, miłość i lęk. Schrag uważa, że etapy ludzkiego istnienia udaje się tak dobrze opisać tylko i wyłącznie dlatego, że Kierkegaard zastosował metodę fenomenologiczną, która wnika w strukturę podmiotowości człowieka. Zdaniem amerykańskiego myśliciela Duńczyk – być może nie uświadamiając sobie tego – stosował fenomenologię egzystencjalną, za pomocą której jednostka może poddać się refleksji i rozważyć dostępne możliwości wyboru. Opis w egzystencjalnej fenomenologii staje się refleksyjny. Zdaniem Schraga na tym właśnie polega prawdziwe zadanie badacza egzystencjalnego; powinien bowiem dążyć do uchwycenia i opisanego konkretnej egzystencji. Zob. C.O. Schrag, *Existence and Freedom*, op. cit., s. 13.

²³ Zdaniem amerykańskiego badacza charakterystyczną cechą ontologii fenomenologicznej Heideggera jest to, że przejście do głębszych poziomów rzeczywistości dokonuje się w człowieku, gdy szuka on orientacji w świecie konkretnych, przeżytych doświadczeń. Schrag stwierdza, że w *Sein und Zeit* Heidegger mówi czytelnikowi, iż jego ustalenia w zakresie analityki *Dasein* były możliwe w znacznej mierze dzięki fenomenologicznym badaniom Husserla, zawartym w *Logische Untersuchungen*. Heidegger podąża za podstawowymi założeniami fenomenologicznymi Husserla, które dopełnia analityką egzystencjalną. Schrag zaznacza jednak, że uczeń odszedł dość daleko od swego mistrza. Badania Husserla nastawione były na rozwój fenomenologii transcendentalnej, która zajmowałaby się czystymi istotami, dostępnymi w apriorycznych aktach poznania. Czysta transcendentalna fenomenologia jest nauką, która dotyczy istot, a nie faktów. Fenomenologia będzie zatem systematycznie unikać faktów, aby dążyć do ustanowienia nauki o esencjach. Taka propozycja fenomenologii – jako nauki o czystych esencjach – nie do końca zadowalała Schraga. Zob. Ibidem, s. 10–11.

²⁴ Schrag zainteresował się myślą Williama Jamesa po lekturze jego eseju *Radikalny empiryzm*, opublikowanym w 1912 roku.

jedynie do krytyki, ale na bazie dyskusji proponuje własną koncepcję działania komunikacyjnego. Zainteresowania filozoficzne Schraga są rozległe. Obejmują filozofię kultury, etykę, komunikację, teorię wspólnotowości; wszystkie te dyscypliny spaja pojęcie „dyskursu”. Przez niektórych badaczy, takich jak na przykład Linda Bell, Schrag jest uważany za kogoś, kto przełamał pewien impas filozoficzny w środowisku Uniwersytetu Harvarda. Owo przełamanie polegało na tym, że Schrag obok przedstawicieli filozofii analitycznej, która była dominująca w tym środowisku, zaczął rozwijać osobną filozofię, inspirując się pewnymi nurtami filozofii kontynentalnej – fenomenologią, egzystencjalizmem i hermeneutyką. W ten sposób poszerzył bazę problemów, która do tej pory była rozpatrywana tylko z perspektywy analizy języka.

Schrag rozwijał swoją filozofię komunikacji w czasie, w którym dokonywał się również pewien przełom w samej filozofii języka. Myśliciele, tacy jak chociażby Richard Rorty, uważają, że dwudziestowieczna filozofia analityczna znalazła się w głębokim kryzysie spowodowanym przez ograniczanie badań do analiz języka i znaczenia. Również w tym samym czasie słynny filozof amerykański Alasdair McIntyre zwracał uwagę, że filozofia analityczna może stać się tylko ciekawostką historyczną, jeśli nie zmieni swojej dotychczasowej orientacji²⁵. Filozof miał na myśli głównie ahistorycyzm, czyli nieliczenie się z historyczną kondycją człowieka – to temat, który właśnie podejmuje Gadamer w swojej hermeneutyce, opierając się zresztą na analizach Heideggera – i to, że filozofia analityczna niejako chce wszystko rozpocząć od nowa.

Schrag był świadomy sytuacji kryzysowej, w jakiej z jednej strony znalazła się filozofia analityczna, a z drugiej strony wyraźnie dostrzegął, jakie konsekwencje dla filozofii w ogóle miała myśl postmodernistyczna. Amerykański filozof uważał, że narzędzia analityczne mogą pomóc w rozkładaniu na czynniki pierwsze określonych problemów, ale nigdy nie doprowadzą do twórczej syntezy. Dlatego też w swoim

²⁵ Zob. T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009.

środowisku filozoficznym był postrzegany jako ktoś, kto wprowadził „nowego ducha” filozofowania.

W czasie 65-letniej pracy akademickiej Schrag wygłaszał swoje tezy w ponad 75 krajach na całym świecie, ponadto jego najważniejsze dzieła filozoficzne zostały przetłumaczone na 11 języków obcych. Choć recepcja Schraga nie ograniczała się tylko do Stanów Zjednoczonych, to należy zaznaczyć, że w innych krajach wzbudzała niewielkie zainteresowanie²⁶. Jego poglądy zyskały nie tylko zwolenników²⁷, ale również przeciwników, którzy uważali, że wkład Schraga w rozwój filozofii amerykańskiej jest nieznaczny i dlatego nie należy jego działalności przeceniać²⁸.

Dużą trudność sprawia pełne opisanie metodologii, którą posługiwał się w swoich analizach amerykański myśliciel. Najbliższym prawdy

²⁶ Warto odnotować autorów, którzy w swoich pracach podejmowali analizy różnych aspektów filozofii amerykańskiego myśliciela. Zob. M. Hyde, *Rhetoric and Hermeneutics in our Time*, Yale 1997; D. Olshansky, *Narratives of the Self and Identity*, „The Philosopher” 2003, nr 2; Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity, red. M.B. Matustik, W. L. McBride, Evanston 2002; R. E. Ramsey, D. J. Miller, *Experiences Between Philosophy and Communication: Engaging the Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag*, New York 2003; N.J. Jun, W.L. McBride, *Revolutionary Hope: Essays in Honor of William L. McBride*, Lanham 2013.

²⁷ Z uwagi na ograniczenia ilościowe niniejszej pracy przytoczę trzy wybrane pozycje. Zob. R.C. Scharff, *Where are you standing...? Descartes and the Question of Historicity*, [w:] Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity, op. cit., s. 34–51; H.Y. Jung, *Transversality and geophilosophy in the Repressive Hypothesis*, [w:] Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity, op. cit., s. 74–90; L. Bell, *Calvin Hears a Who: Calvin O. Schrag and Postmodern Selves*, [w:] Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity, op. cit., s. 165–178.

²⁸ Ze względu na ograniczenia ilościowe niniejszej pracy przytoczę trzy wybrane pozycje. Zob. B. Wilshire, *Decentered Subjectivity, Transversal Rationality, and Genocide*, [w:] Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity, op. cit., s. 116–124; F. Dallmayr, *Transversal Liaisons: Calvin Schrag on Selfhood*, Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity, op. cit., s. 129–151; L. Langsdorf, *In Defense of Poiesis. The Performance of Self in Communicative Praxis*, [w:] Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity, op. cit., s. 281–296.

wydaje się stwierdzenie, że czerpie on inspirację z szeregu różnych metod filozoficznych, a jednocześnie nie korzysta z metod stosowanych w naukach czy to formalnych, czy empirycznych. W przeciwieństwie do metody postmodernistów stosowana przez amerykańskiego filozofa dekonstrukcja, która należy do metod metaprzekmiotowych o charakterze transcendentally-semiologicznym, ma charakter pozytywny; zmierza najpierw do decentralizacji, a później do syntezy, która scala zdefragmentowane za pomocą dekonstrukcji elementy. Nawet jeśli dekonstrukcję nazwalibyśmy makrometodą, to trzeba stwierdzić, że składa się ona z wielu różnych tak zwanych mikrometod. Schrag, jak się wydaje, posługuje się różnymi mikrometodami. W konsekwencji dokonywał ich redefinicji tak, aby pasowały do jego własnych poszukiwań badawczych. Na podstawie lektury jego pism można stwierdzić, że pojmuje on filozofię w sposób holistyczny, nie wyróżnia poszczególnych jej części ani też specjalnie nie zabiega o klarowne przedstawienie pojęciowych dystynkcji właściwych dla innych działów filozofii. Jeśli zaś filozofię utożsamiać z pojęciem dyskursu, to przejścia między różnymi dyscyplinami traktuje się w sposób płynny i elastyczny. Nawet jeśli Schrag podkreśla, że żyjemy w świecie dyskursów, to uważa jednocześnie, że mamy możliwość komunikacji między nimi, a za pomocą działania komunikacyjnego kształtuje się ludzka tożsamość kulturowa. Podstawową przeszkodą w rekonstrukcji i interpretacji poglądów Schraga jest wieloznaczność używanego przez niego języka. W konsekwencji prezentowane analizy należy traktować częściowo hipotetyczne i nie przesądzać o ostatecznej wykładni omawianej filozofii. Język metaforyczny nigdy nie poddaje się literalizacji czy jednoznacznej interpretacji, dlatego też należy pamiętać, że każda rekonstrukcja poglądów amerykańskiego filozofa może zostać podważona właśnie ze względu na nieprecyzyjny język, w którym formułował on swoje przekonania.

Kończąc tę część rozważań, należy uzasadnić podjęcie tego projektu badawczego. Wydaje się, że wystarczającym uzasadnieniem tego tematu jest fakt, iż monografie Schraga zostały przetłumaczone na jedenaście języków obcych. W Polsce natomiast jak do tej pory myśl Schraga nie była przedmiotem żadnych poważniejszych studiów czy

komentarzy badawczych. Żadna z książek amerykańskiego badacza nie została również przetłumaczona na język polski. Taką sytuację można tłumaczyć różnymi przyczynami; jedną z ważniejszych wydaje się fakt, że przez niektórych badaczy Schrag uznawany jest za postmodernistę, a nie za filozofa, który na bazie dyskusji z tym samym postmodernizmem wypracowuje własną koncepcję. Celem niniejszej monografii jest zatem próba uzupełnienia tej ewidentnej luki w polskiej literaturze przedmiotu; będzie to bodaj pierwsza praca, w której zostanie bliżej omówiona filozofia komunikacji Calvina Schraga.

Z punktu widzenia metodologii zasadniczym przedmiotem analiz są książki i artykuły Schraga, powstałe w różnych okresach jego twórczości naukowo-badawczej. Ze względu na brak tłumaczeń za fundament pracy należy uznać literaturę anglojęzyczną – zarówno w zakresie literatury podmiotu, jak i opracowań przedmiotowych. Ma to znaczenie metodologiczne, albowiem wszelkie polskie przekłady najbardziej istotnych fragmentów pism Schraga, jakie pojawiają się na kartach niniejszej pracy, dokonane zostały przez samą autorkę. W przeważającej większości dokonujemy jednak stosownych parafraz, które uzasadniamy przywoływaniem w przypisach tekstów oryginalnych. Przypisy mają przeważnie charakter erudycyjno-objaśniający; stanowią też po części zapis różnych dyskusji i komentarzy dotyczących filozofii Schraga. Wieloznaczność języka – typowa dla omawianego filozofa – nasuwała również szereg trudności translatorskich. Problemem było to, że Schrag wprowadzał nową terminologię, która nie posiadała odpowiedników znaczeniowych ani w języku (angielskim) potocznym, ani w języku innych filozofów. Tworzone przez niego zbitki pojęciowe (*scripted self*, *transversality*, *praxis-oriented self*, *transversal dynamics*, *emplotment history*, *bodily motility*, *self as assemblage of forces*, *grammatical voice*, *fitting response*, *praxial critique*, *economies of the culture spheres*, *transfiguration self*, *gift of love*) nie mają jednoznacznych odpowiedników znaczeniowych w języku polskim. Podejmując rekonstrukcję i analizę myśli Schraga, musimy mieć na uwadze to, że mamy do czynienia z myślicielem wciąż żyjącym, którego poglądy mogą się wciąż rozwijać i ulegać zmianie. W niniejszym opracowaniu czynimy jednak pewne określone założenie metodologiczne:

traktujemy poglądy Schraga jako dojrzałe efekty jego filozofowania, które mogą (i powinny) być już w tej postaci przedmiotem namysłu krytycznego. Za naczelny przykład niech posłużą idee zawarte w jego książce *The Self after Postmodernity*. Autor dał tam wykład względnie jasnej, dojrzałej i interesującej koncepcji podmiotu, wspólnoty, komunikacji, języka i kultury, stąd też zawarte tam poglądy można uznać za trwale osiągnięcie tego myśliciela.

Analiza poglądów filozoficznych amerykańskiego myśliciela nastrocza również określone trudności. Podstawowa trudność dotyczy przede wszystkim języka, jakim posługiwał się Schrag. Z semiotycznego punktu widzenia jest to język nieprecyzyjny, wieloznaczny, a przede wszystkim metaforyczny²⁹. Metaforyczność języka utrudnia jego dobre zrozumienie i jednoznaczną interpretację. Im bardziej metaforyczny jest język, tym bardziej wieloznaczne są jego interpretacje. Schrag bardzo często nie definiuje w sposób precyzyjny stosowanych przez siebie pojęć. Rekonstrukcja ich znaczenia domaga się uwzględnienia całościowego kontekstu jego myśli.

Jeśli chodzi o rekonstrukcję poglądów filozoficznych Schraga, to wszystkie stawiane przez niego problemy i zagadnienia mieszczą się w obszarze filozofii. Dlatego też rozstrzygane są przy użyciu określonych metod filozofowania. Problemem jest to, że Schrag na poparcie swoich poglądów przytacza szereg tez i poglądów innych myślicieli, które stanowią tło przeprowadzanej przez niego argumentacji. W związku z tym w bardzo wielu miejscach trudno rozstrzygnąć,

²⁹ „Nie ulega wątpliwości, że większość tekstów filozoficznych, podobnie jak teksty z innych dziedzin humanistycznych, obficie posługuje się metaforami. Jednakże w zapatrywaniach poszczególnych filozofów na kwestie dotyczące metafor występuje szereg istotnych różnic. Różne są opinie już w tak podstawowej kwestii, jak to, co jest, a co nie jest metaforą. Jedni dostrzegają w tekście tylko metafory «literackie», negując metaforyczny charakter pewnych utrwalonych w pismach danego filozofa lub szkoły filozoficznej związków frazeologicznych; natomiast inni przypisują sens wyłącznie metaforyczny większości podstawowych kategorii filozoficznych, powołując się na to, że wszelkie znane próby ich eksplikacji posługują się metaforami”. A. Nowaczyk, *Dosłowność, metafora i nonsens w filozofii*, [w:] *Język współczesnej humanistyki*, red. J. Pelc, Warszawa 2000, s. 209.

w którym momencie kończy się interpretacja cudzej myśli, a w którym sam autor wyraża swój własny pogląd na omawiane zagadnienie. Przywoływanie stanowisk innych myślicieli jest przeważnie dla Schraga punktem wyjścia dla rozwinięcia jakiegoś zagadnienia, dla którego stara się podać względnie oryginalne rozwiązanie. To pokazuje, że jego myśl jest zawsze osadzona w jakichś kontekstach, których rekonstrukcja pozwala na głębsze uchwycenie jej znaczenia. W przypadku filozofa takiego jak Schrag, który posługuje się metaforami, odwołanie się do szerszego kontekstu jest bardzo ważne dla uchwycenia jego poglądów sformułowanych w różnych tekstach. W referowaniu przez Schraga poglądów różnych myślicieli widoczny jest też obecny krytyczny dystans wobec tych, których nie akceptuje i od których radykalnie się odcina. Szczególnie widać to w tych passusach tekstu, w których podejmuje dyskusję z postmodernistami. W związku z tym rekonstruując jego poglądy, przywołujemy dokonywane przez amerykańskiego filozofa interpretacje innych filozofów, aby uchwycić szerszy kontekst tematyczny, w którym Schrag formułuje swoje problemy i dokonuje ich objaśnienia.

Bez wątpienia Schrag jest erudytą, dobrze orientującym się w różnych nurtach filozofii współczesnej. Erudycja pomaga mu formułować tematy i problemy badawcze. Nie jest on jednak jej niewolnikiem, gdyż wykorzystuje ją w sposób twórczy, co wyraża się w propozycjach różnych autorskich interpretacji, które niezależnie od tego, jak mocno Schrag dystansuje się od swoich polemistów, noszą na sobie ich wyraźne ślady, zwłaszcza w warstwie zapożyczeń leksykalnych. Jego podejście do idei, które pojawiły się w historii filozofii, jest krytyczne. Próba oceny wiarygodności jego interpretacji oraz roli erudycji w kształtowaniu się jego poglądów mogłaby stanowić przedmiot badawczy osobnego opracowania.