



„Analiza i Egzystencja” 60 (2022), 95–112
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.60-05

ARTYKUŁY

JAKUB DADLEZ

ORCID: 0000-0003-1381-5965

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

e-mail: jakub.dadlez@mail.umcs.pl

Jacques Derrida jako filozof historii – poróżnienie z Michelem Foucaultem

Słowa kluczowe: Jacques Derrida, Michel Foucault, filozofia historii, historyczność, poststrukturalizm

Keywords: Jacques Derrida, Michel Foucault, philosophy of history, historicity, poststructuralism

Jacques Derrida as a philosopher of history – difference with Michel Foucault

Abstract

The article presents Jacques Derrida as a philosopher of history. The concepts he developed during his long intellectual career turn out to be linked to a specific vision of history. This vision manifests itself from Derrida's very first texts and is not one of the minor themes of his thought but its fundamental element. The article focuses on a particular essay by Derrida that led to his argument with Michel Foucault. The comparison of these two philosophers – both poststructuralist – serves to highlight the key role of the problem of historicity in Jacques Derrida's work. The article thus encourages a revision of Derrida's status in Polish philosophy, and more broadly in humanities.

1. Poststrukturalizm a historia

Fredric Jameson (2011) w swoim *Postmodernizmie, czyli logice kulturowej późnego kapitalizmu* twierdził, że poststrukturaliści na dobre porzucili diachronię. Dzięki nim teoria zerwała z rzekomymi ciągami przyczynowymi, z pytaniami o źródła, pierwotną naturę i tym podobnymi mirażami wyblakłej dziś metafizyki. Liczyć się mają już tylko synchroniczne współzależności, niemal chaotyczne wymiany między reprodukowanymi bez szczególnej potrzeby tekstami. Inaczej mówiąc, historia traci sens, dzieje przestają być interesujące, ba, nie są już w ogóle istotne dla naszej rzeczywistości. Otóż moim zdaniem Jameson nie mógł się co do poststrukturalistów bardziej pomylić, przynajmniej odnośnie do Jacques'a Derridy i Michela Foucaulta.

I Derrida, i Foucault rozwijali swoje koncepcje w burzliwych intelektualnie i społecznie latach powojnia. Ówczesne środowisko akademickie, nie tylko we Francji, z dzisiejszej perspektywy wydaje się aż nabrzmiewać różnymi stylami uprawiania humanistyki. To wtedy równolegle rozwijano rozmaite nurty psychoanalityczne, marksistowskie, fenomenologiczne, egzystencjalne, teoriokrytyczne, neopozytywistyczne czy wreszcie strukturalistyczne. Rzecz jasna wszystkie się nawzajem przenikały i można wskazywać na różne motywy przewodnie u kolejnych myślicieli. W tym artykule jednak siłą rzeczy musimy się ograniczyć do tego ostatniego, czyli strukturalizmu, skoro zaczęliśmy od uwagi o jego niewiernych rozwinięciach. Ta niewierność dotyczy zaś właśnie uczynienia z historii kluczowego wymiaru w funkcjonowaniu struktur.

Relacje protoplastów strukturalizmu z nauką historii nie są bynajmniej jednoznaczne, a dokładniej wcale nie uważali oni badań nad dziejami za sprawę drugorzędną (por. Lévi-Strauss, 1977; Geertz, 1990). Być może stąd bierze się pogląd, że poststrukturaliści zrobili kolejny krok w rozważaniu synchronicznych układów zamiast diachronicznego upływu czasu. Nie chodziłoby przy tym o to, że nie sięgają do przeszłości – Foucault wręcz nie pisze o niczym innym tylko o minionych realiach. Miałoby więc chodzić o to, że relacje następstwa i wynikania tracą znaczenie na rzecz aktualnych konfiguracji sił. Nie można już badać ewolucji czy rozwoju cywilizacji, lecz tylko lokalne sieci zależności, które powtarzają się w różnych sferach i dziedzinach, niezależnie od miejsca i epoki. Do pewnego stopnia to prawda, ale u Foucaulta sytuacja jest znacznie bardziej subtelna. Rzeczywiście porzucił on historię, która szukałaby tego, co źródłowe, a tym samym

fundamentalne. W zamian natomiast dzieje nie ulegały w jego analizach zawieszeniu, lecz zmieniały charakter: zamiast teleologii postępu lub upadku trzeba się przyglądać złożonemu splutowi genezy konkretnych realności, a w ten sposób nauka historii wraca do łask (por. Foucault, 2000b). O ile w ramach archeologii wiedzy Foucault badał „złożony splot relacji funkcjonujących jako reguła” (Foucault, 2002, s. 87), o tyle później pod mianem genealogii już wprost interesowały go złożone i wieloczynnikowe dzieje stosunków władzy.

Przypadek Derridy jest mniej oczywisty. Tu rzeczywiście można odnieść wrażenie, że nie jest istotne, czy podejmuje się lekturę Platona, czy Hegla, czy Heideggera. Sens ma jedynie ujawnianie ruchu dekonstrukcji, który powtarza się w dowolnym tekście. Określony moment dziejowy nie ma tu najmniejszego znaczenia. Znow po części to prawda – paralogika *différance*, zamiast logiki tożsamości, przecina czas. Ale na tym nie koniec. Jak się okazuje, to ona stanowi wedle Derridy warunek historii, to przez nią ujawnia się historyczność, pojawiają się kolejne osobliwe zdarzenia i w pozornie jednostajnym tempie toczą się wielowiekowe procesy. Powszechnie wykładnie myśli Derridy (np. Banasiak, 1995; Norris, 2002; Markowski, 2003; Lawlor, 2021) zdają się bagatelizować tę dość, podkreślmy, fundamentalną kwestię: mianowicie że historia i historyczność są w samym centrum rozważań nad dekonstrukcją filozoficznej tradycji. Nie jest zagadnieniem pobocznym czy drugorzędnym, lecz sednem rozwijanych przez Derridę w kolejnych dziełach idei i pojęć.

Nie byłoby oczywiście słuszne twierdzić, że dotąd zupełnie tego nie widziano. Sami historycy od dawna przyswajali zarówno ogólną koncepcję, jak i poszczególne pojęcia Derridy, nawet jeśli nieraz pochopnie uznawali go za główną postać tak zwanego zwrotu lingwistycznego w humanistyce (por. LaCapra, 1980; Domańska, 2006, 2012; Spiegel, 2010; White, 2010; Chakrabarty, 2011; Falkowski, 2013). Na dobrą sprawę zaczęto jednak przedstawiać myśl Derridy jako wręcz skupioną na problemie historyczności dopiero niedawno (por. Goldschmitt, 2011; Baring, 2014; Dunstall, 2015; Naas, 2015). Należy tu wyróżnić wnikliwą monografię *Jacques Derrida and the Challenge of History* Seana Gastona (2019)¹. Zgodnie z tymi ujęciami o ile w *Widmach Marksa* (Derrida, 2016) kwestia dziejów stanowi wyraźną

¹ Warto także wspomnieć o książce *Haunting History* Ethana Kleinberga (2017), który jednak w mniejszym stopniu przedstawia zagadnienie historii w dziele Derridy, za to

oś rozważań, o tyle to samo dotyczy już pierwszych śladów refleksji francuskiego filozofa. Nie może to dłużej umykać uwadze szerokiej publiczności, zwłaszcza – wspomniani autorzy są tu zgodni – po wydaniu w 2013 roku jego wykładów z połowy lat sześćdziesiątych o Heideggerze i kwestii historii (Derrida, 2013). Dziś rzetelna lektura pierwszych publikowanych dzieł Derridy pozwala bez przesady stwierdzić, że historia jako żywioł naszej rzeczywistości – uwikłanie w dziedzictwo i nieuchronność jutra – stanowiła motyw przewodni w całym jego myśleniu. To właśnie postaramy się krótko pokazać w niniejszym artykule. Kanwą zaś będzie słynny, choć w Polsce raczej niedopowiedziany, spór Derridy z Foucaultem.

2. Historia szaleństwa

Zdaniem Derridy żyjemy w epoce metafizyki, a nawet więcej – sama kategoria epoki jest znakiem dogłębnie metafizycznego myślenia i postrzegania świata. Co oznacza tu metafizyczność? Chodzi o tak zwaną metafizykę obecności, czyli taki tryb myślenia, który nakazuje sprowadzać wszystko do jednej fundamentalnej obecności, obecności prawdziwej, źródłowej lub docelowej, pełnej. Nie dostrzega się w takim ujęciu, jak głosi Derrida, metaforycznego charakteru pojęć, które tę obecność miałyby nazywać.

Historia metafizyki, podobnie jak historia Zachodu, jest historią tych metafor i metonimii. Jej matryca [...] to ustalenie bytu jako obecności we wszystkich znaczeniach tego słowa. Można by wykazać, że wszystkie nazwy odnoszące się do podstaw, zasad czy centrum, zawsze dotyczyły jakiejś stałej obecności – *eidōs*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (istota, egzystencja, substancja, podmiot), *aletheia*, transcendentalność, świadomość, sumienie, Bóg, człowiek itd.

(Derrida, 1986, s. 252–253)

Ludzka historia, zgodnie z naszym jej poznaniem, to dzieje sprowadzania ulotnej i przepływającej rzeczywistości do czegoś stałego i pozbawionego zmian. Na tym opiera się historyczna *episteme* człowieka, przynajmniej człowieka Zachodu. Pojęcia epoki czy samej historii przynależą do tej tradycji.

omawia jego wpływ na historiografię oraz rozwija własną teorię historii w duchu dekonstrukcji i widmontologii.

Powyższe koncepcje zostały jasno wyrażone i uzasadnione w *O gramatologii*, co do dziś umyka odbiorcom tego nieszampowego dzieła². Postawmy sprawę jasno i wyraźnie: stawką całej myśli Derridy jest ukazanie zawsze już domykającej się epoki metafizyki i otwarcie na dziejowość. Znaczyłoby to otwarcie aktualnego świata przez pytanie, które narusza zastane granice, lecz nie zostawia ich za plecami i nie wkracza na żadne radykalnie nowe obszary³. Domagając się odpowiedzi, pytanie powraca do języka i ujawnia możliwości nowych metafor; ten ruch powtarzającego się uzupełniania ustanawia historię myśli jako filozofii czy też *episteme*⁴, której quasi-zasadą okazuje się ciągle samopobudzanie i wzywianie do przekształceń, do reformacji; wewnętrzne poruszenia, by tak rzec, herezji lub dysydencji. „Gdy pojawia się znak, czyli od zawsze, nie ma żadnej szansy na to, by napotkać gdzieś czystą »rzeczywistość«, »jednorodność«, »poszczególność«” (Derrida, 2011, s. 135). „Nieskończony proces uzupełniania zawsze już naruszył [entamé] obecność, zawsze już wpisał w nią przestrzeń powtórzenia i rozdwojenia” (Derrida, 2011, s. 217, przekład zmodyfikowany). Czas tradycji, wbrew jej własnym oczekiwaniom lub bezwiednym założeniom, nie napotyka kresu w żadnych momentach ostatecznych prawd. Historia – jako ciąg zdarzeń, w których uczestniczą rozumne podmioty ludzkie, jako opowieści o nich, jako faktograficzna lub strukturalistyczna wiedza o nich – otwiera się na własną historyczność. Zwraca się wtedy ku samej możliwości linearno-teologicznego, archeo-teleologicznego pojmowania dziejów, które hołduje ideałowi obecności i ugruntowuje powszechną wizję czasu.

To nieustannie zapytujące o skończoność, o granice myślenia otwarcie nie zaczęło się u Derridy. On tylko rejestrował odwieczną pracę dekonstrukcji

² Książka *O gramatologii* (Derrida, 2011) została wydana w 1967 roku równoległe z dwiema innymi, *Pismem i różnicą* oraz *Głosem i fenomenem*. Był to potrójny właściwy debiut kariery Derridy. O problemie historii jako fundamentalnym dla tego dzieła por. Dunstall, 2015.

³ „Nie ma sensu obywać się bez pojęć metafizycznych, aby atakować metafizykę. Nie mamy języka – składni i słownika – który nie dotyczyłby tej historii; nie potrafimy wymówić ani jednego destrukcyjnego zdania, które już nie wśliznęło się w formę, logikę i dające się wywnioskować postulaty tego właśnie, co próbuje kwestionować” (Derrida, 1986, s. 254).

⁴ Już we wspomnianych wykładach o Heideggerze Derrida zauważał, że historia przez swój źródłosłów, *istorein*, wiąże się nierozzerwalnie z tradycyjną *episteme*, czyli z metafizycznym brzemieniem, które do dziś ciąży na ludzkim myśleniu (Derrida, 2013, s. 155).

jako warunku historii. „Nic z tego, co usiłuję robić, nie byłoby możliwe bez otwarcia pytań Heideggerowskich” (Derrida, Ronse, 1997, s. 13). To u Heideggera szczególnie wyraźnie pojawiło się, czy raczej zapowiedziało, domknięcie metafizyki. Jednak i przed pojęciem różnicy ontologicznej mieliśmy do czynienia z wieloma podobnymi zapowiedziami. Derrida wskazuje przecież na Nietzschego i Freuda, dostrzega i uwypatnia rozspojenia u Husserla, Hegla, Rousseau i wielu innych⁵. Sięga aż do starożytności i Platońskiego pojęcia *pharmakon*. Zapowiedzi epoki *différance*, czyli przekroczenia epoki metafizycznej *epoché*, w której żyjemy, Derrida (2004a) doszukuje się również u kanonicznego autora, zwanego w podręcznikach ojcem filozofii nowożytnej albo też nowoczesnej – u Kartezjusza.

Ponad różnicami następujących po sobie okresów, które niewątpliwie przynoszą wyraźne zmiany w naukach i technologii, zmiany społeczne, polityczno-instytucjonalne czy nawet mentalnościowe, rozciąga się metafizyczna struktura powtórzenia z różnicą, czyli uzupełniania tekstu, w którym zapisują się dzieje człowieka. Czy jednak Kartezjusz nie był swego rodzaju punktem zwrotnym, istotnym zerwaniem z epoką wcześniejszą, właściwym początkiem nowej, wszechobejmującej metafizyki, nowej mentalności w dużo głębszym sensie? W tej kontrowersji ujawnia się – szczególnie dla nas interesująca – różnica między rozumieniem historyczności Derridy i Foucaulta. Podziw dla tego ostatniego, uznanie dla jego przedsięwzięcia Derrida wyraża wprost w eseju *Cogito i historia szaleństwa*. Niemniej krytyka, jakiej poddaje on *Historię szaleństwa w dobie klasycyzmu*, jest dogłębna i silna, mimo że opiera się na drobnym – mogłoby się zdawać – elemencie. W tekście tym, w pierw wydłoszonym i opublikowanym w „Revue de métaphysique et de morale” w 1963 roku, potem zaś wydrukowanym z nielicznymi modyfikacjami w zbiorze *Pismo i różnica* z 1967 roku, ujawnia się głębokie skupienie Derridy na problemie historyczności myślenia.

Nacisk położony na ten problem nie powinien zaskakiwać, skoro w powojennych środowiskach intelektualnych na Zachodzie szczególną popularnością cieszył się wspomniany już strukturalizm. Derrida nie godził się ze strukturalistyczną totalizacją, a zatem mimo wszystko redukcją dziejów

⁵ Gaston (2019) omawia przede wszystkim Derridiańskie krytyki Hegla, Husserla i Heideggera, a także związki z Ricoeuem, innym odniesieniom w kontekście problemu historii – w tym Foucaultowi – poświęcając znacznie mniej miejsca.

przez wielu zwolenników tej metody⁶. Tymczasem w *Historii szaleństwa* Foucault dokonuje właśnie takiej generalizacji, gdy sprowadza wszelkie przejawy myśli do omawianej przezeń struktury wykluczenia. To ostatnie polega zdaniem Foucaulta na oddzieleniu rozumności od jej innego, sankcjonowanym przez relacje wiedzy i władzy oraz swoiste działania dyskursywne, technologiczne i instytucjonalne, szczególnie wyraźne w czasach nowożytnych. Szaleństwo zostało wówczas wypchnięte poza ramy życia społecznego, dzięki czemu rozum ugruntował swoje panowanie, a tym samym ugruntował dzieje postępu racjonalności. Foucault chciał pokazać ten stan rzeczy i zdecydował się opisać strukturalno-dyskursywne zdarzenie wykluczenia szaleństwa. Jednakże ani ta chęć, ani ta decyzja – co dostrzegamy dzięki komentarzowi Derridy – nie mierzyły się wprost z wywołaną w ten sposób aporią: jak w ogóle możliwa jest tego rodzaju historia szaleństwa?

Pisząc o losach szaleństwa, udzielamy mu głosu, użyczamy naszego języka. W tym właśnie momencie szaleństwo zostaje podporządkowane logosowi. Samo z siebie szaleństwo milczy, nie przez nabytą niemotę, lecz z właściwej mu bezrozumności; należałoby więc napisać historię tej swoistej ciszy. Ciszy zdominowanej przez dyskursy, przez dyskursywność jako aktualizację rozumu, a zarazem dialektycznie utrzymującej język w mocy. Niemożliwość takiego przedsięwzięcia jest ewidentna. Mimo to Foucault rozwija projekt „archeologii ciszy”, co można by uznać za próbę dotarcia przez *logos* do *arché* milczącego szaleństwa. Nie porzuca tradycji racjonalności, w którą jest uwikłany, lecz stara się wypracować „język bez odniesienia i bez oparcia” (Derrida, 2004a, s. 68, przekład zmodyfikowany), by przełamać tę dialektyczną zależność. Czy aby na pewno przełamać? Czy Foucault nie próbuje jednak osiągnąć swego rodzaju heglowskiej syntezy? Czy ujawnienie struktury, aby naruszyć pozorną oczywistość obowiązującego stosunku władzy, nie byłoby spełnieniem i powrotem do „wspólnego źródła” (*racine commune*)? Jak przypomina Derrida, autor *Historii szaleństwa* rozpoczyna tę książkę od przedstawienia względnej swobody ludzi obłąkanych w średniowieczu, dalej zaś szczegółowo opisuje moment nastania „protekcjonizmu pewnego rozumu” (Derrida, 2004a, s. 69).

⁶ Redukcja czasowości i historyczności do inwariantnych struktur była dla Derridy właściwą cechą metafizyki obecności, a fenomenologia, co ciekawe, mogła uchodzić za rodzaj strukturalizmu: „Intencjonalność transcendentálna opisana jest w *Ideen I* jako jakaś struktura pierwotna, archi-struktura (*Ur-struktur*)” (Derrida, 2004b, s. 281).

Czy zatem nie zakłada pierwotnego wymiaru, do którego należałoby wrócić, czegoś na wzór stanu natury? „Decyzja” o przejściu przez racjonalność władzy i wykluczeniu szaleństwa miała zapaść w konkretnym momencie. Wydarzenie to, jak cięcie, radykalnie zmieniło dotychczasowy układ między rozumem i jego innym, a nawet wytworzyło nową, epokową mentalność pośredniowiecznych Europejczyków.

Na bardziej szczegółowym poziomie wątpliwości Derridy wobec projektu *Historii szaleństwa* są trojakiemu rodzaju. Po pierwsze dotyczą założeń historiograficznych, spraw „banalnych”: periodyzacji czy arbitralnego doboru źródeł. Po drugie zaś, co ważniejsze, Derridę niepokoi brak konsekwencji w wizji panowania logosu: czy zaczęło się ono wraz z „wielkim zamknięciem” we wczesnej nowożytności, czy raczej już w starożytności wraz z Sokratejską dialektyką? Foucault sam stwierdził bowiem, że dawne greckie *logos* nie znało przeciwieństwa, które pojawiło się dopiero u Sokratesa (Derrida, 2004a, s. 71). Co więcej, podział ten stanowił dla Foucaulta początek historii, jej warunek możliwości. Przemocowe wykluczenie inności przez rozum, a więc napięcie w konkretnej różnicy, było dla Foucaulta samą historycznością. Z takim poglądem Derrida nie mógł się zgodzić. Wykluczenie przez rozum jego innego u progu epoki klasycyzmu było według Foucaulta jednorazowym zdarzeniem, ale zarazem intelektualno-instytucjonalny gest zamknięcia szaleńców stanowił dlań przejaw struktury dużo ogólniejszej – totalnej w swych kolejnych odsłonach. Była to pozahistoryczna, bo tworząca dopiero dziejowość struktura wykluczenia, system pierwotnego logosu, który odrzuca swych innych – nie zaś struktura zawsze już czasowa i czasowo różnicująca, która sama ciągle się przekształca i wytwarza różnice. Derrida ukazuje Foucaultowską próbę pochwały szaleństwa jako sprowadzenie go do wspólnej płaszczyzny z rozumnością, a skoro, pod mianem „archeologii”, dokonuje się ona na warunkach logosu, jest paradoksalnie „pochwałą rozumu”. Wbrew wysiłkom zerwania z dominującym porządkiem dzieło Foucaulta wpisuje się – przez samą decyzję pisania pewnej historii, pewnej opowieści o wybranym okresie, mimo deklarowanego braku odniesienia – w dzieje heglowskiego pragnienia samowiedzy ducha absolutnego. Heglowskiego, ale także kartezjańskiego.

Interpretacja krótkiego ustępu z Kartezjańskich *Medytacji* jest trzecim – i zarazem głównym – punktem, w którym Derrida dostrzega słabość przedsięwzięcia Foucaulta. Autor *Historii szaleństwa* krytykuje Kartezjańskie pominięcie zjawiska szaleństwa na rzecz kwestii snu, której rozważenie prowadzi

do wątpienia, a ostatecznie – do czystej rozumności. Szaleństwo nie zasłużywało na refleksję; wykluczone poza obręb *cogito*, nie groziło wątpieniem, którego nie było nawet w stanie wzbudzić (por. Foucault, 1987, s. 136 i nn.). Derrida interpretuje Kartezjański gest zupełnie inaczej. Dostrzega w nim wybieg retoryczny: dla bardziej skutecznej perswazji Kartezjusz odcina się od szaleńców. Wskazuje w zamian na sen, potem zaś wprowadza hipotezę – określoną przez Derridę mianem hiperboli – która idzie jeszcze dalej niż wizje szaleńców, mianowicie hipotezę złośliwego demona. Wyolbrzymienie i przeniesienie myśli w inny wymiar, do sfery jej własnej inności, czyli właśnie do myśli (nie do głosu!) jej własnej nienormalności czy nienormalności – tego dokonuje Kartezjusz. I ten hiperboliczny ruch poza siebie, który okazuje się ruchem płynącym z siebie, samopobudzeniem, zwróceniem ku sobie, by sięgnąć gdzieś indziej w poszukiwaniu nowych pozycji, stanowi możliwość filozofii. Historia myśli jest według Derridy zawsze już historią szaleństwa jako nie tyle serii jednoznacznych, prostych zdarzeń negacji w określonej strukturze, ile różnicowania ogólnej struktury *différance*.

Chodziłoby zatem o pomyślenie historyczności nie jako ciągu epokowych aktów przemocy, lecz czasowego napięcia, które bezustannie produkuje momenty przesilen i wykroczeń. Chodziłoby o powtarzanie struktury wykluczenia, ale nie w „linearnym porządku” od jakiegoś punktu zero, tylko w ramach „dialogu pomiędzy hiperbolą a skończoną strukturą” (Derrida, 2004a, s. 105–106). Historia myślenia – jako dzieje rozumu i szaleństwa zarazem – byłaby więc zapisem ciągłej ucieczki od totalności zastanego świata przez nową myśl, która wygląda poza tę faktyczność. Kartezjusz wątpiący nie sankcjonował nowożytniej mentalności i rzeczywistości społeczno-kulturowej, lecz dołączał, pod swym nazwiskiem, do listy koniecznych zdarzeń myślenia, które nachodząc zastane struktury, nadają dziejom bieg⁷. Derrida upatruje historycznej roli myślenia w krytyce dziedzictwa, szalonym ruchu hiperboli, wydatkowania swoich mocy ponad stan, mimo kryzysu, być może nawet na rzecz kryzysu, dokładając się do autodekonstrukcji znanego świata. „Właściwa filozofii historyczność ma swoje miejsce i konstytuuje się

⁷ Nie ma przy tym wątpiwości, że Kartezjusz, wnioskujący z *cogito* o istnieniu podmiotu, Boga i cielesności, tworzący swój filozoficzny system, brał udział w powstawaniu kolejnej wersji struktury wykluczenia o dających się określić cechach szczególnych. Jednakże nie totalnej. Według Derridy moment, w którym Kartezjusz zgłasza akces do niewątpliwie nowej struktury historycznej, następuje po metodycznym wątpieniu (por. Derrida, 2004a, s. 100 i nn.). Derrida (2004a, s. 105) sam podkreśla więc bliskość z Foucaultem.

w owym przejściu, w owym dialogu pomiędzy hiperbolą a skończoną strukturą, pomiędzy wykraczaniem poza całość a zamkniętą całością, w różnicy między historią a historycznością” (Derrida, 2004a, s. 106).

Czytajmy dalej:

Od pierwszego tchnienia słowo, poddane owemu rozłożonemu w czasie rytmowi kryzysu i przebudzenia, otwiera swą przestrzeń słowa tylko poprzez zamknięcie szaleństwa. [...] Tylko dzięki owej opresji wobec szaleństwa panować może pewna myśl-skończona, czyli historia. Nie trzymając się jakiegos określonego momentu historycznego, lecz rozciągając tę prawdę na historyczność w ogóle, można by powiedzieć, że owo panowanie pewnej myśli-skończonej może się ustanowić wyłącznie poprzez zamknięcie i poniżenie, skucie łańcuchem i – mniej lub bardziej zakamuflowane – wyszydzenie szaleńca w nas, szaleńca, który zawsze może być jedynie szaleńcem pewnego logosu jako ojca, jako pana, jako króla.

(Derrida, 2004a, s. 106–107)

3. Poróżnienie

Wskazanie przez Foucaulta nagłego zerwania w relacji rozumu i jego innego, a przez to ustanowienia nowej epoki podmiotu rozumnego, było błędem. Błąd ten, na którym oparła się *Historia szaleństwa*, był jednak nie kłamstwem czy fałszem, lecz błędzeniem, myślą podejmującą wyzwanie, by przekroczyć utarte szlaki. O tyle też sam Foucault był w swoim przedsięwzięciu szalony, wykonał gest kartezyjańskiej hiperboli, samopodważenia rozumu, ale przez to zarazem jego nowego ograniczenia – gest protekcjonizmu logosu dla XX wieku (Derrida, 2004a, s. 95). W tym szaleństwie, spragniony totalności i dokonujący strukturalistycznej hiperboli, usiłował przenieść język do wymiaru jego innego, poza jego własne marginesy, licząc na odnalezienie właściwszego terytorium dla myśli. Jednakże z takim wnioskiem Derridy nie zgodziłby się sam Foucault, który po latach odpowiedział osobnym komentarzem. W *Moim ciebie, tym papierze, tym ogniu* skupił się na wykazaniu słuszności własnej interpretacji Kartezyusza (Foucault, 2000a). Kontrowersja między nimi wydawała się zatem, rzecz intrygująca, w klasycznym sensie hermeneutyczna. Autorzy dowodzili sobie nawzajem, czyje uchwycenie właściwego znaczenia było poprawne.

Dla nas istotniejszy jest ciężki zarzut, jaki Foucault postawił Derridzie:

Winien [błędnej interpretacji słów Kartezjusza – J.D.] jest system. System, którego jest dziś Derrida najbardziej skrajnym przedstawicielem: redukcja praktyk dyskursywnych do tekstualnych śladów; [...] oznaczenie jako źródłowego tego, co wypowiedziane i niewypowiedziane w tekście, ażeby nie przenosić praktyk dyskursywnych w pole transformacji, w którym się urzeczywistniają.

(Foucault, 2000a, s. 161)

Oskarżenie jeszcze się zaostrza:

Nie powiem, że to metafizyka, ta, a nie inna metafizyka lub jej zamknięcie kryje się za tą „tekstualizacją” praktyk dyskursywnych. Pójdę dalej: powiem, że przejawia się tu doskonale mała, historycznie zdeterminowana pedagogika. Pedagogika, która naucza ucznia, że nie ma nic poza tekstem, ale że [...] w słowach jako przekreśleniach, w ich siatce wypowiedzi „sens bytu” [*sens de l'être*, a więc raczej „bycia” – J.D.]. Pedagogika ta nadaje głosom nauczycieli tę bezgraniczną suwerenność, która pozwala im bez końca powtarzać tekst.

(Foucault, 2000a, s. 161)

Jak widać, oskarżenie dotyczyło tekstualizmu metafizycznego, bo próbującego sięgnąć źródłowej rzeczywistości, ale ponadto tekstualizmu jako specyficznej formy dominacji. Czy nie była to jednak po pierwsze pomyłka, by w dekonstrukcjonizmie widzieć hermeneutę, a po drugie zwykła niezyczliwość (być może zrodzona z reakcji na zarzut o totalizm), gdy Foucault sprowadził jego esej do przejawu autorytatywnej władzy?⁸

Również w *Archeologii wiedzy* Foucault odnosi się właśnie do takiego, w jego przekonaniu Derridiańskiego, tekstualizmu. Sam odcina się od prób uchwycenia milczącego sensu, który miałby wyzierać z zawartych w dziełach i książkach zdań (Foucault, 2002, s. 28–29). Z drugiej strony gdzie indziej przypuszczalnie nawiązuje do Derridy, trafniej ujmując jego stanowisko: „można wreszcie podjąć próbę oczyszczenia jej [historii redukującej dzieje wypowiedzi do ekspresji podmiotu – J.D.], stawiając problem śladu, co byłby – przed jakimkolwiek wysłowieniem – jedynie załącznikiem zapisu i różnicą czasu. Zawsze jednak włącza się tu wątek historyczno-transcendentalny” (Foucault, 2002, s. 144). Jeśli ta i kilka innych uwag z *Archeologii*

⁸ Na temat wzrastającej frustracji Foucaulta z powodu tekstu Derridy i rozejścia się ich dróg por. Eribon, 2005, s. 165–166.

wiedzy rzeczywiście miały być wymierzone w Derridę, to znów chybiły celu. Dla Foucaulta główne przedmioty badań, czyli dokumenty, były elementami serii przekształceń, a nie zapisami skrywającego się w nich źródła. Nie szukał w nich wyrazów logosu, co zarzucał Derridzie. Trzeba jednak wreszcie zauważyć, że poróżnienie między omawianymi myślicielami wiązało się chyba z odmiennym zastosowaniem słów „tekst” i „dokument”. Autor *O gramatologii* rozumiał tekst nie jako skrywający się *logos*, ale też nie jako właśnie „dokument”, dający nie wprost świadectwo swego ontologicznego fundamentu, lecz jako proces różnicowania, którego jednym z aspektów są bez wątpienia ludzkie praktyki dyskursywne. Tekst nie ma zewnątrz, bo jest środowiskiem kształtowania się tego, co swoje, i tego, co obce – przez powtarzanie zastanych i odciskanie nowych śladów⁹. Dokumenty jako poszczególne zapisy są efektami rzeczywistości plastycznych sił i form, której Derrida nadał miano *différance*. Oczywiście *différance* ma charakter quasi-transcendentalny i jest quasi-źródłem historii. Ale nie jest, na co ma tu wskazywać przedrostek „quasi”, ani stałym i konkretnym warunkiem możliwości, ani punktem początkowym w rozumieniu metafizyki obecności. Przypomnijmy, że „nie istnieje źródłowy ślad” (Derrida, 2011, s. 96), Derrida nie zakłada pierwotnego i zapomnianego głosu bycia, który skrywałby się w archiwach. Jego pojęcia tekstu, śladu czy *différance* także są próbą niemożliwego języka bez odniesienia; co najmniej tak szaloną jak historia szaleństwa, gdy Derrida stawia pytanie – bez rozwiązań, bez sugestii, bez oczekiwań – o epokę *différance*.

Przedmiotem badań Foucaulta „nie są oczywiście stany końcowe dyskursu, ale systemy, które umożliwiają ostateczne formy. Chodzi tu więc o regularności przedostateczne, w stosunku do których stan końcowy, nie będąc bynajmniej miejscem powstawania systemu, funkcjonuje raczej jako jeden z jego wariantów” (Foucault, 2002, s. 90). Czy Derrida nie działa podobnie? Analogicznie do Foucaulta odwraca się od badania książek czy dzieł, zwracając się ku pismu lub tekstowi, widząc w nich wcale nie ślad bytu, lecz strukturę rzeczywistości, zwłaszcza rzeczywistości historycznej, doświadczanej w różnych wymiarach. Nie chodzi o pierwotne miejsce narodzin myśli, lecz właśnie o strukturalne nie-miejsce, atopiczną dziejowość wytwarzania różnic, od tych najbardziej abstrakcyjnych,

⁹ Warto w tym miejscu przypomnieć o różnicy między księgą a tekstem, jaką wprowadza Derrida (2011, s. 127–129).

metafizycznych, po te najzwyczajsze i powszednie. Co do różnic między dwoma autorami, poza oczywistą odmiennością stylu i warsztatu, można by powiedzieć, że u Derridy więcej jest freudowskiego skupienia na jednostce niż nietzscheańskiej genealogii wspólnot, być może w odwrotnych proporcjach niż u Foucaulta. Ten ostatni, przeglądając z mozołem archiwa, pragnął opisać konkretne struktury historyczne, nowatorsko dostrzegając w seriach dokumentów transformacje, pęknięcia, przesunięcia dyskursów i metod działania w stosunkach władzy. Ten pierwszy natomiast skupiał się na wskazaniu pomniejszych niespójności, luzów w pozornie trwałych zespoleniach, wewnętrznego rozchwiania różnych koncepcji – a w ten sposób ujawniał możliwości ich otwarcia, które zawsze już nawiedzają każdy dokument z osobna, jak i tekst w ogóle. Dla Derridy istotniejsze były momenty, w których struktura pęka przez własne naprężenie i wykracza poza siebie, ku swemu innemu – niemożliwej przyszłości – nawet jeśli tylko po to, by zaraz wrócić i powtórzyć jedyny znany gest przemocy metafizyki. Przyglądał się nie tyle dominującym formacjom, ile osobliwym przypadkom, w których ujawniają się transgresje; nie systemom rządzącym zbiorami dokumentów, lecz wewnętrznej organizacji prac wybranego autora; wydobywał nie geograficznie i epokowo określone regularności, lecz jednostkowe momenty zachwiania stabilnością panujących relacji. Momenty, w których widoczna staje się historia – jak to określał – logocentryzmu, historia jako logocentryzm, jako pełny luk system uzupełniania czy wykluczania, zawsze już wytwarzającego (i wytwarzanego przez) stosunki władzy i zdecydowane gesty przemocy wobec innych.

W rozważaniach Derridy z pewnością brakowało tego, na co autor *Historii szaleństwa* otworzył badania humanistyczne: rzetelnej analizy kontekstu dyskursywnego, społecznego i instytucjonalnego, który nie tyle towarzyszył indywidualnym twórcom dzieł, ile ich jako takich – racjonalnie upodmiotowionych – wytwarzał. Kontekst ten, czyli obowiązujące w jakiejś epoce praktyki, stanowi jednak część tekstu w szerokim sensie, który wyżej wskazaliśmy. A zarazem tekstu jako pewnej praktyki pisarskiej, która generuje efekty inskrypcji takie jak książki czy – jak powiedziałyby sam Foucault – dzieła¹⁰. Derrida rozważa filozoficzną praktykę pisma

¹⁰ „Obłęd jako ostatni moment twórczości – ona go spycha poza własny kraniec; nie ma obłędu tam, gdzie jest dzieło [*oeuvre*]; a jednak obłęd jest z dziełem jednoczesny, ponieważ inauguruje czas jego prawdy” (Foucault, 1987, s. 483).

i możliwość powstawania archiwów. Archiwów, które zawierają liczne zapomniane już nieraz kodeksy, głęboko osadzone w społecznej i indywidualnej codzienności style życia, zakazy i powinności, długie listy moralnych i nieludzkich, bluźnierczych i pobożnych zachowań. Warto przypomnieć, że Derrida w każdym bodaj tekście nawiązywał do systemu różnic między *de iure* i *de facto*, by opisać, jak jurydyczna metafizyka walczy z empiryczną rzeczywistością łamania oczekiwanych czy wymaganych praw. Wydobywał liczne przykłady takiego determinowania różnic między prawem i faktem, uzupełniania natury przez kulturę, *physis* przez *techne*, albo jak w komentarzu do *Historii szaleństwa*: logosu przez jego hiperboliczne przekroczenie. Derridiański logocentryzm oraz Foucaultowska struktura wiedzy i władzy są sobie nad wyraz bliskie¹¹, podobnie jak błędzące próby – odpowiednio – dekonstrukcji i archeo-genealogii.

Zarzut logocentryzmu wobec Foucaulta byłyby niesłuszny, w każdym razie z perspektywy *Archeologii wiedzy*; podobnie oskarżenie Derridy o pedagogikę tekstualizmu nie jest trafne. Być może wskazane wyżej podobieństwa również okażą się chybione. Tak czy inaczej dwaj francuscy autorzy są sobie bliscy przynajmniej w jednym, za to kluczowym aspekcie, mianowicie w krytyce powszechnej historii myślenia. Jako krytycy wykonują bliźniaczo podobną pracę: z nieco odmiennymi nastawieniami do tradycji, podejmując ją w inny sposób – otwierają historię i ukazują historyczność. Zarówno jeden, jak i drugi postrzegają dzieje jako wielowarstwowe, złożone, różnicujące. I próbują, wbrew gramatyce naszego języka oraz związanej z nią powszechnej wizji postępu rozumności, które determinują tak polityki czy ekonomie państw, jak i codzienne praktyki zwykłych ludzi, naruszać *status quo*. *Status quo* nie tyle w historii, ile historii jako takiej, która w heglowskim pragnieniu samowiedzy, pod sztandarem filozofii i nauki, szuka obecności; chce jednej, nadrzędnej formy, samoregulującej, sprawnej, wydajnej

¹¹ Piszę to wbrew intuicjom samego Foucaulta, który w jednym z wykładów z Collège de France z 1983 roku wprost odrzucił pogląd, jakoby niechęć Platona do pisma była znakiem narodzin logocentryzmu (Foucault, 2018, s. 269). Czy ta aluzja trafia w myśl samego Derridy? Wydaje się to wątpliwe, zwłaszcza gdy uwzględnimy jego analizy pojęcia *pharmakon*, związanego tyleż z pismem, ile z logosem (por. Derrida, 1993). Ponadto logocentryzm nie miał przecież wskazywać na epistemologiczne cięcia w dziejach, lecz na specyfikę ludzkiej formy historyczności. Jeśli więc nawet Foucaultowskie odczytania starożytnych są trafniejsze niż te Derridy (skądinąd kolejny spór hermeneutyczny), to niekoniecznie podważa to moc stworzonych przez tego drugiego pojęć.

struktury. Derrida i Foucault próbują otwierać tę historię, a raczej zamkniętą przez historię historyczność na jej własne możliwości – przeszłe, a więc też przyszłe, kiedyś niewykorzystane, ale dzięki powtórzeniu dziś *de facto* umożliwiające zmianę panujących relacji *de iure*, stosunków władzy i wiedzy. I nie jest to prześwit dla *Sein*, lecz nie-miejsce dla czasoprzestrzennej różnicy, którą jesteśmy, dla innego, którym zawsze już, niezależnie od faktycznie wprowadzanej struktury, się stajemy – dla nowych myśli, języków, ciał i działań.

* * *

Jacques Derrida, zwłaszcza w zestawieniu ze współczesnym mu Michélem Foucaultem, okazuje się konsekwentnym filozofem historii, a może lepiej: myślicielem historyczności¹². Taki wniosek jest tylko z pozoru oczywisty, gdyż przeważające ujęcia Derridańskiej twórczości jako swoistej historii filozofii czy kultury nietrafnie skupiają się na wątkach tekstualizmu oraz teorii lub metody krytyki. Wadliwe okazuje się także ogólnikowe, podręcznikowe łączenie Derridy i Foucaulta jako czołowych przedstawicieli *French theory* czy poststrukturalizmu – za dużo w tym zwykle dopowiedzeń, a za mało rzetelnej analizy pism obu autorów. Błąd podstawowy to redukcja Derridy i Foucaulta do rzekomego zwrotu lingwistycznego czy kultu synchronii. Wspólna im idea historyczności nie sprowadza się do dziedzictwa znaków i dyskursów, które miałyby uczestniczyć w powierzchniowej grze różnicowania. Opisywane przez obu filozofów różnicowanie sięga dalej i głębiej, dotyczy tego, co myślimy o sobie i świecie, a przez to kim jesteśmy i czym jest – lub raczej się staje – aktualna rzeczywistość. Dzieje to bezustanne przekształcenia struktur naturalnych, społecznych i podmiotowych. Myślenie zaś próbuje ten bieg uchwytywać, paradoksalnie nadając mu dodatkowy pęd. Takie myślenie historii, ukazujące historyczność myślenia, proponował Derrida.

W ten sposób rozumiana praca dekonstrukcji była i pozostaje do dziś nader pilna. Bez niej, o czym dobrze wiemy *nomen omen* z historii, nasze dzieje wpadają bowiem w koleiny rzekomych prawd i wartości absolutnych. Te zaś wiodą prostą drogą do przemocy, tyleż metafizycznej, co realnej. Tak przynajmniej zdawał się sądzić Derrida, któremu warto na koniec, choć w imię kolejnego nowego początku, oddać głos:

¹² Mimo wątpliwości Sean Gaston (2019) obstaje przy mianie filozofa historii.

[...] chodzi o przemieszczenia tekstowe, których bieg, forma i konieczność nie mają nic wspólnego z „ewolucją” „myśli” czy teleologią dyskursu. [...] począwszy od pierwszych opublikowanych tekstów próbowałem usystematyzować dekonstrukcyjną krytykę autorytarności sensu [*autorité du sens*] jako transcendentального *signifié* lub jako *telos*, inaczej mówiąc, krytykę historii określanej ostatecznie jako historia sensu, historii w jej przedstawieniu logocentrycznym, metafizycznym, idealistycznym [...], to, co wydało mi się konieczne i pilne w sytuacji historycznej naszej epoki, to ogólne określenie warunków pojawienia się i granic filozofii, metafizyki, wszystkiego, co ją niesie, i wszystkiego, co ona niesie. (Derrida, Houdebine, Scarpetta, 1997, s. 48–49)

Bibliografia

- Banasiak, B. (1995). *Filozofia końca filozofii. Dekonstrukcja Jacquesa Derrida*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Baring, E. (2014). Ne me raconte plus d'histoires: Derrida and the problem of the history of philosophy. *History and Theory*, 53, 2, 175–193.
- Chakrabarty, D. (2011). *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Tłum. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Derrida, J. (1986). Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych. Tłum. M. Adamczyk. *Pamiętnik Literacki*, 77, 2, 251–267.
- Derrida, J. (1993). *Farmakon*. Tłum. K. Matuszewski. W: J. Derrida, *Pismo filozofii* (s. 43–69). Kraków: Inter esse.
- Derrida, J. (2004a). *Cogito i historia szaleństwa*. W: J. Derrida, *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kłosiński (s. 57–109). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (2004b). „Geneza i struktura” a fenomenologia. W: J. Derrida, *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kłosiński (s. 267–292). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (2011). *O gramatologii*. Tłum. B. Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question d'l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm (1964–1965)*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2016). *Widma Marksa. Stan długu, praca żaloby i nowa Międzynarodówka*. Tłum. T. Załuski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G. (1997). *Pozycje*. W: J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*. Tłum. A. Dziadek (s. 39–105). Katowice: Wydawnictwo Fa-art.

- Derrida, J., Ronse, H. (1997). *Implikacje. Rozmowa z Henri Ronsem*. W: J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*. Tłum. A. Dziadek (s. 7–17). Katowice: Wydawnictwo Fa-art.
- Domańska, E. (2006). *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Domańska, E. (2012). *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dunstall, A. (2015). The impossible diagram of history: „History” in Derrida’s Of Grammatology. *Derrida Today*, 8, 2, 193–214.
- Falkowski, T. (2013). *Myśl i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku*. Kraków: Universitas.
- Eribon, D. (2005). *Michel Foucault. Biografia*. Tłum. J. Levin. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Tłum. H. Kęszycka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. (2000a). *Moje ciało, ten papier, ten ogień*. W: M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*. Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński (s. 136–162). Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2000b). *Powrót historii*. W: M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2002). *Archeologia wiedzy*. Tłum. A. Siemek. Warszawa: DeAgostini–Altaya.
- Foucault, M. (2018). *Rządź się sobą i innymi*. Tłum. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gaston, S. (2019). *Jacques Derrida and the Challenge of History*. London–New York: Rowman & Littlefield.
- Goldschmitt, M. (2011). Le mouvement métaphorique de l’histoire sous la peau métaphysique du langage – Notes sur un cours inédit de Jacques Derrida (novembre 1964–mars 1965). *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 371–384.
- Geertz, C. (1990). History and Anthropology. *New Literary History*, 21, 2, 321–335.
- Jameson, F. (2011). *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*. Tłum. M. Płaza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kleinberg, E. (2017). *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past*. Stanford: Stanford University Press.

- LaCapra, D. (1980). Rethinking Intellectual History and Reading Texts. *History and Theory*, 19, 3, 245–276.
- Lawlor, L. (2021). Jacques Derrida. W: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/derrida/> (20.03.2022).
- Lévi-Strauss, C. (1977). *Strukturalizm a krytyka literacka*. Tłum. J. Skoczyła. W: *Znak, styl, konwencja*, wybór i wstęp M. Głowiński (s. 78–81). Warszawa: Czytelnik.
- Markowski, M.P. (2003). *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Naas, M. (2015). Violence and Historicity: Derrida's Early Readings of Heidegger. *Research in Phenomenology*, 45, 2, 191–213.
- Norris, Ch. (2002). *Deconstruction: Theory and Practice*. London–New York: Routledge.
- Spiegel, G.M. (2010). *Zadanie historyka*. Tłum. P. Stachura. W: E. Domańska (red.), *Teorie wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki* (s. 23–47). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- White, H. (2010). *Poetyka pisarstwa historycznego*. Tłum. E. Domańska i in. Kraków: Universitas.

Nota o autorze

Jakub Dadlez – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zajmuje się filozofią współczesną, głównie francuską, oraz myślą wczesnonowożytną, w szczególności Michelem de Montaigne. Publikował w polskich czasopismach naukowych i tomach pokonferencyjnych. Redaktor humanistyki w wydawnictwach naukowych.

Adres do korespondencji: al. Wojska Polskiego 31 m. 16, 01-515 Warszawa.
E-mail: jakub.dadlez@mail.umcs.pl.

Cytowanie

Dadlez, J. (2022). Jacques Derrida jako filozof historii – poróżnienie z Michelem Foucaultem. *Analiza i Egzystencja*, 60 (4), 95–112. DOI: 10.18276/aie.2022.60-05.