

Paweł Bytniewski*

L'écriture de soi. Inspiracje Foucaultowskie

Self-writing. Foucauldian Inspirations

Abstract: Michel Foucault was an author endowed with a critical awareness of authorship. It is a rare case among philosophers, in our culture, signaling sensitivity to the relationship between writing and its self-awareness. It is mainly the literary tradition, not the philosophical one, that makes us problematize the „author – work” relationship. What kind of philosophy is this, which problematizes, also its own, authorship? What kind of writing is it that uses philosophy to defend its right to speak? What are the consequences of such a treatment of philosophical writing, which requires reflection and thematization of thought within its own work? „Self-writing” (*l'écriture de soi*) is a term with which Foucault tries to designate the roles that the practice of writing, and above all the practice of self-expression in writing, plays in creating the subjectivity of the author. What, then, does self-narrative play in renewing the effort to produce and reconstruct oneself? The answer to these questions is self-description understood as a „technique of self”, as the work of writing in reflecting the turning points of biography.

Keywords: Foucault, self-writing, *l'écriture de soi*, authorship, writing, autonarration.

* Paweł Bytniewski (ORCID: 0000-0002-1733-5910) – dr hab. prof. UMCS, pracuje w Katedrze Estetyki i Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; kontakt: pawel.bytniewski@umcs.pl.

Bycie i niebycie w piśmie

W kulturze intelektualnej, z jaką obcujemy na co dzień, idea, która pisarstwo nie łączy w znaczącą całość z bytem tego, kto pisze, może uchodzić za marginalną, o ile nie wyraża jakiejś specjalnej pozycji – pozycji „bycia Autorem”. Dopiero taki status wzbudza zainteresowanie publiczności i każe dociekać powiązania między „życiem” i „dziełem”. Pisanie, które nie jest pisarstwem, uchodzi więc za aktywność wtórną, zastępczą względem innych. Nie tworzy ono dzieła i marginalnie okala życie. Jednocześnie znamy świadectwa pisarzy, zwłaszcza modernistycznych, którzy dezawuuują znaczące dla pisarstwa uwikłanie we własną biografię. Pod tym względem chyba najbardziej konsekwentny był Franz Kafka, o którym Martin Walzer pisał:

Im dzieło jest doskonalsze, w tym mniejszym stopniu odsyła czytelnika do twórcy. W niedoskonałej twórczości do jej zrozumienia twórca jest niezbędny: dzieło nie uniezależniło się od biografii artysty; życie i dzieło wymagają zestawienia, ponieważ jedno odsyła do drugiego. Franz Kafka jako twórca uporał się ze swym doświadczeniem życiowym w sposób tak doskonały, że sięganie do biografii jest zbyteczne. Przemiany rzeczywistości życiowej dokonał już przed dziełem, redukując i zgola unieczestwiając swą osobowość cywilną dla ukształtowania się w osobowość artystyczną; ta osobowość artystyczna, „*poetica personalita*” stwarza podstawy dla formy¹.

Tego rodzaju poglądom przeczy użytek z francuskiego wyrażenia, którego – jako tytułu własnej wypowiedzi – użył Michel Foucault². Francuskie wyrażenie *l'écriture de soi* na język polski można przetłumaczyć różnie i z pewną trudnością – jako „sobąpisanie”, „pisanie siebie”, „pisanie o sobie”³. Trudność bierze się

- 1 M. Walzer, *Opis formy – studium o Kafce*, tł. E. Misiótek, Warszawa 1972, s. 7.
- 2 M. Foucault, *L'écriture de soi. Dits et écrits*, t. 4, Paris 1994, s. 415–430.
- 3 Uwaga tłumacza (Michała Pawła Markowskiego) do polskiej wersji tekstu: „W oryginalu: *l'écriture de soi*, czego, w przeciwieństwie na przykład do *le souci de soi* (troska o siebie) czy *recit de soi* (opowieść o sobie), nie sposób jednoznacznie przetłumaczyć, choć w języku francuskim brzmi to całkiem zwyczajnie. Pisanie sobą? Pisanie siebie? Pisanie o sobie? Oczywiście wszystko to i jeszcze coś ponadto. Ostatecznie wybrałem formę najbardziej ryzykowną, choć zakorzonioną w polszczyźnie dzięki Stachuruowemu życiopisanu, świadom tego, że żadna z propozycji nie

z oryginalności zagadnienia, jakie to określenie wyraża, a więc pytanie o to, jak to, że uprawia się jakąś praktykę pisarską, kształtuje tego, kto pisze. Nie tego, kto czyta zapis, ani nie to, co jest opisywane. Pomysłodawcą tej problematykacji – w czasach nam bliskich – jest właśnie francuski filozof Michel Foucault, badacz podmiotowości i roli, jaką w jej kształtowaniu odegrały techniki bycia sobą, a pośród nich pismo.

Taka problematykacja pisma, pisania jako aktu podmiotowości, wymaga – jak sądzę – dwóch zasadniczych uwag wstępnych. Obydwie odnoszą się do kluczowych, dla rozumienia związku między pismem a piszącym, momentów historii intelektualnej świata zachodniego.

Po pierwsze, i przede wszystkim, trzeba podkreślić znaczenie historycznego momentu pojawienia się pisma, a zwłaszcza pisma alfabetycznego.

Gdy pismo alfabetyczne wkracza w obieg kultury świata zachodniego, zmienia się postać życia duchowego elit. Powstaje bowiem możliwość określenia warunków życia duchowego w taki sposób, że główną jego cechą staje się refleksyjność, medytacyjny zwrot ku sobie samemu. Sprzyjają temu dwie cechy związane z wynalazkiem pisma alfabetycznego: jego intymność, czyli zdolność do odgradzania własnego życia duchowego od otoczenia, oraz przejście jego użytku ze sfery wyłącznie oficjalnej do codzienności życia prywatnego. Proces ten miał charakter rewolucyjny. W VIII wieku p.n.e. Grecy, przyszli wynalazcy alfabetu, byli niepiśmienni, a w V wieku p.n.e. w zasadzie pisali i czytali wszyscy obywatele, jako tako choćby wykształceni. Jest to przemiana rewolucyjna w kulturze już choćby dlatego, że zmieniają się w sposób radykalny dwie cechy jej funkcjonowania. Zmienia się pula tekstów w niej krążących, a także zasady, formy, które pozwalają tekstom krążyć w społeczeństwie. Znikają zatem z tego obiegu teksty kultury oralnej, wypierają je teksty uformowane w kulturze pisma⁴. Ale też forma krążenia tych tekstów, przekaz z ust

pozostanie bez komentarzy. Amerykanie, tłumacząc ten tytuł, napisali *Self-Writing*"; M. Foucault, *Sobqisanie*, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wyb. i oprac. T. Komendant, tł. B. Banasiak i in., postł. M. P. Markowski, Warszawa 1999, s. 303.

- 4 Szczególny status w kulturze starożytnej Grecji *Iliady* i *Odysei* brał się z tego, że jako teksty przetrwały one katastrofę zaniku kultury oralnej, choć – co dowiedziono dopiero w XX wieku – powstały jako twory kultury oralnej. Por. np. A. B. Lord, *Pieśniarz i jego opowieść*, tł. P. Majewski, Warszawa 2010.

do ust, instytucja kulturowa aoida czy też rapsoda, ulegają ograniczeniu i są odczytywane już w wąskich kontekstach potrzeb religijnych czy politycznych. Oznacza to zasadniczą zmianę – zniknięcie warunku publicznego charakteru słowa jako jego koniecznej formy obecności w kulturze. Można też już pisać „do siebie samego”, jak to wprost podkreślał Marek Aureliusz. Jeszcze Aureliusz Augustyn dziwi się praktyce cichego, „refleksyjnego” czytania, którą mógł być obserwować po swoim przyjeździe z prowincjonalnej Tagasty do metropolitalnego, nowoczesnego Mediolanu.

Sekularyzacja pisma, pochodna jego upowszechnienia, wyprowadza praktykę pisania z miejsc ekskluzywnych – z pałacu i świątyni – i przydaje jej cech codziennego, pospolitego użytkowania zapisu. Pismo przedalfabetyczne (sylabiczne, hieroglificzne itp.) skomplikowane w użyciu, będące narzędziem kontroli życia społecznego, gdy ustępuje miejsca alfabetowi będzie stopniowo zanikać wraz z wyjątkowym statusem społecznym ich użytkowników. Pociąga to za sobą kolejną, brzemienneą w skutki zmianę: przemieszczenie w obszarze formy kulturowej, w jakiej wypowiedź może być uznana za wartościową z uwagi na swą prawdziwość. Zanika wyłączość prawdomównego dyskursu rozumianego i praktykowanego jedynie w sferze publiczno-religijnego rytuału, a więc w przestrzeni tego, co obowiązuje wszystkich. Można już poszukiwać i wypowiadać prawdę o sobie. Jak stwierdza badacz archaicznej kultury intelektualnej Grecji, Marcel Detienne,

„Prawda”, jak widzieliśmy, nie jest rozumiana poza systemem reprezentacji religijnych. Nie ma *Alethei* bez uzupełniającej się relacji z *Lethe*, nie ma *Alethei* bez Muz, pamięci i sprawiedliwości. W tym systemie myślowym, w którym nie ma pojęcia prawdy, *Aletheia* nie może być oddzielona od modlitwy, liturgicznej recytacji lub funkcji suwerenności. Jest ona po prostu jednym aspektem lub wymiarem tych trzech. Podczas gdy prawda może być zasadniczo wyrażana poprzez rytualne akty i gesty w dziedzinie sprawiedliwości, w innych dziedzinach określa się w przeważającej części jako szczególny rodzaj mowy, wypowiedziany w szczególnych okolicznościach, przez postać obdarzoną określonymi funkcjami⁵.

5 M. Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, New York 1999, s. 69.

Druga kwestia wstępna, której doniosłość należy podkreślić w kontekście odkrywczego znaczenia tytułowego określenia, to problematyzacja roli, jaką w historii kultury intelektualnej świata zachodniego odegrał jej „moment kartezjański”. W przeciwieństwie do kulturowej roli wynalazku pisma, ów moment przyczynił się do zacierania znaczenia związku między pismem a podmiotowością. Odegrały w tym swą rolę zarówno koncepcja przezroczystości znaku, jak i Kartezjańska konstrukcja podmiotu jako *cogito*. *Cogito* jako podmiot ustanawia jego egzystencjalną niezależność od świata. Pismo, jako przynależne do tego co światowe, może zatem co najwyżej stać się przedmiotem refleksji, myślowego ujęcia lub kreacji, ale nie czynnikiem podmiototwórczym. Stąd nowożytna potrzeba wynalazku języka uniwersalnego i odpowiadający tej idei wynalazek pisma, „naturalnego” i przezroczystego dla idei, jakie on transmituje. Descartes w liście do Mersenne’a proponuje udoskonalenia języka i pisma, by mogły być one zgodne z naturą czystego myślenia, zatem myślenia niezależnego od historii, kultury, a więc kontekstów jego przynależności do świata:

Poza tym uważam, że można by tu dodać jeszcze jeden pomysł przydatny zarówno przy tworzeniu podstawowych wyrazów owego języka, jak i jego znaków, tak, iżby mógł być opanowany w bardzo krótkim czasie, to jest ustanawiając pewien porządek wśród wszelkich myśli, jakie zjawiać się mogą w umyśle ludzkim, podobny do tego, który w sposób naturalny ustalony jest wśród liczb, i żeby w ten sam sposób, w jaki można w jeden dzień nauczyć się nazw wszystkich liczb aż po nieskończoność i zapisywania ich w jakimś nieznanym języku, mimo że tworzą nieskończenie wiele odrębnych wyrazów, można było postąpić z pozostałymi wyrazami niezbędnymi do wyrażenia pozostałych rzeczy, które ludziom zapadają w umysł. Nie wątpię ani chwili, że gdyby to się wynalazło, to język ów zaraz byłby w powszechnym obiegu, ponieważ wielu jest takich, którzy chętnie poświęciliby pięć czy sześć dni na to, by móc się porozumieć z wszystkimi⁶.

Aby pismo mogło odgrywać jakąkolwiek rolę w poznaniu, musi dysponować wartością jedynie instrumentalną, musi mieć zdolność transmitowania treści, jakie myśl sama tworzy, bez uczestnictwa w tym procesie widzialnej formy

6 F. Alquie, *Kartezjusz*, tł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 181. Szczegółowe omówienie idei uniwersalnego języka zawiera praca Umberto Eco; U. Eco, *Poszukiwanie języka doskonałego w kulturze europejskiej*, tł. W. Soliński, Warszawa 2013.

znaku – grafizmu zapisanego sensu. To jednak zamyka mu drogę do odegrania jakiegokolwiek roli w samopoznaniu. Dokonuje się ono bowiem bezpośrednio, bez użytku z jakiegokolwiek medium i tylko tak może odegrać rolę *fundamentum inconcussum* – niepowątpiewalnego fundamentu poznania.

Akt pisania wobec tego jest w tej perspektywie wartościowy jedynie w swych funkcjach, które nie wiążą go z bytem podmiotu. W istocie rzeczy jest on albo przeszkodą dla myśli, gdy uświadamiamy sobie potrzebę reformy pisma lub błahą formą widzialności myślanego sensu, gdy rozumiemy, że celem tej reformy jest przekroczenie granic wyznaczonych przez różnorodność kultury za niewielką cenę „pięciu czy sześciu dni na to, by porozumieć się ze wszystkimi”.

„Wpisanie siebie” w dowolny zapis rozumiane w sposób zdeterminowany „momentem kartezjańskim” może być już tylko prostą czynnością potwierdzającą istnienie podmiotu, czynnością, która nie ma już żadnych konsekwencji dla samopoznania. Jest ledwie śladem jego obecności.

Doświadczenie siebie

Nic więc dziwnego, że problematyzując rolę aktywności pisarskiej, którą pełni ona w kształtowaniu podmiotowości, Foucault zwraca się w stronę dokonań kultury antycznej, czy też szerszej, przednowożytnej. Tam bowiem, pośród świadectw potrzeby świadomego kształtowania własnej sobości, odnajduje on wypowiedzi dotyczące aktywności pisarskiej, dla której przedmiotem jest ten, kto pisze. Doświadczenie siebie zmodyfikowane tak rozumianą funkcją pisma jest więc tu tym, co dostarcza motywacji dla pracy hermeneutyki jaźni. Tę właśnie kwestię: aktywnej roli doświadczenia siebie w procesie ukonstytuowania siebie jako podmiotu, rozumiem jako podstawowe zagadnienie dla tego, co w filozofii Michela Foucaulta nazywane jest hermeneutyką jaźni (*herméneutique du sujet*, *the hermeneutics of the self*). Hermeneutyka ta jest pewnego rodzaju poszukiwaniem kształtu własnej podmiotowości, w którym doświadczenie siebie – jako myśli, jako wolności, jako cierpienia, albo jako przyjemności – stanowić może motywację ukonstytuowania siebie jako podmiotu.

Zapis jest w tym znaczeniu nie tylko pewną postacią obiektywizacji doświadczenia siebie takiego, jakim się ono dokonało, ale formą kształtowania siebie, o ile zapis ten uwzględnia zawsze Ja piszące i Ja opisywane. Rzecz może dotyczyć pisarza, dla którego pisarstwo jest twórczą aktywnością artystyczną:

pisarz opanowuje poprzez pisanie to, co mogło umknąć mu w prawdziwym życiu, dominując w ten sposób nad biegiem życia. W *Wyznaniach „Rousseau”* konstruuje „Jean-Jacques’a”, a bardziej ogólnie, każde pisanie o sobie jest bliskie powieści, uczenia się przez odkrycie powołania, stawania się pisarzem. Niezależnie od tego, jaki rejestr autor przyjął, nostalgii czy ironiczny dystans, styl jest „luka” i implikuje język o sobie, o świecie, o pisaniu. W końcu pisanie siebie (*écriture de soi*) prawdopodobnie ujawnia terazniejsze Ja bardziej niż Ja minione⁷.

Może też dotyczyć każdego, kto w jakiś sposób wypowiada siebie. Aleksandra Okopień-Sławińska pisze:

Najtrudniejsza zdaje się odpowiedź na elementarne pytanie o sposób obecności mówiącego w jakimkolwiek wypowiedzianym przezeń zdaniu, nawet takim, w którym nazywa siebie *ja* i coś o sobie wprost komunikuje, jak np. *jem dżem; kocham Zosię; jestem czarnowidzem*. Treść takich zdań na pozór szczerze przylega do podmiotowo ujętych stanów rzeczy. W istocie jednak każde z nich zaświadcza bezspornie nie o tym, że wypowiadający je dżem, kocha Zosię czy jest czarnowidzem, ale o tym, że tak właśnie mówi. Zależnie od okoliczności mówienie to okazać się może wyznaniem, przysięgą, żartem, protestem, bluffem, a także dobieraniem współbrzmiających oksytonów lub banalnych przykładów. [...] Między *ja* wprost przedstawionym w treści wypowiedzi a twórcą tej wypowiedzi istnieje zatem pewien nieredukowalny dystans i żadne starania o jak najwierniejsze samowysłowienie nie są w stanie tego dystansu zlikwidować.

I nieco dalej dodaje:

w stanie czystym podmiotowy pierwiastek objawia się jedynie w akcie twórczości, a zatem realizuje się semantycznie nie przez to, co jednostka o sobie wprost mówi, ale przez sam sposób, w jaki się wypowiada i komunikuje z innymi⁸.

- 7 Ch. Marcandier, *L'écriture de soi*, w: É. Bordas, *L'analyse littéraire. L'analyse littéraire, notions et repères*, Nathan 2011, s. 235, <https://hal.science/hal-01722123/document>, dostęp: 21.06.2024.
- 8 A. Okopień-Sławińska, *Semantyka „ja” literackiego („ja” tekstowe wobec „ja” twórcy)*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 6 (1981) s. 39–40.

Pisanie w ten sposób rozumiane i praktykowane może być aktywnym składnikiem hermeneutyki jaźni, czyli praktyki polegającej na świadomym i praktycznym kształtowaniu własnej sobości, własnej podmiotowości. Stąd wyrażenie „pisanie siebie” lub „pisanie sobą” są określeniami nie tyle formy zapisu, w której obecny jest jakiś przedmiot inny od piszącego, ale przeciwnie chodzi tu o określenie użytku z zapisu podporządkowanego życiu duchowemu człowieka, kierującego swą intencją w stronę piszącego.

Mówiąc jeszcze inaczej: interpretujemy siebie, ponieważ doświadczanie siebie zawsze przekracza nas już obecnych dla siebie, jest dla nas zawsze pewną niewiadomą, tym co nas samych spotyka i w jakimś zakresie także tym, nad czym nie panujemy do końca. Między byciem sobą – znanym i uznanym – a doświadczaniem siebie pojawia się pewna luka, czy też obszar niezdeterminowania działania i poznawania. Każde doświadczenie niesie bowiem w sobie pewną niewiadomą, rezultat zderzenia z tym, co jest inne w nas samych, a czasem nawet obce. Chcąc być podmiotem, musimy się z tą sytuacją uporać, wyjść jej naprzeciw. By z doświadczenia siebie zbudować ład duchowy, musimy więc, mniej lub bardziej radykalnie, odrzucić jakąś wcześniejszą formę bycia sobą, wyznaczyć jakiś punkt zwrotny we własnej biografii, z którego nie ma już powrotu do wcześniejszej postaci bycia sobą.

Jak zatem istoty ludzkie mogą ukonstytuować się jako podmioty? Oto pytanie, które wyznacza ośrodek ciężkości większości pytań, jakie stawia Michel Foucault w związku z problematyką podmiotowości. Zasadnicza linia ataku tej kwestii, kierunek myśli penetrującej doświadczenie jaźni jest więc następująca: Ja rozumiane jako podmiotowość jaźni, to pewien konstrukt, także ten, który powstaje w zapisie, który jest pewną postacią autonarracji. Tym samym Ja zapisane różni się od Ja piszącego tak, że staje się ono przedmiotem refleksyjnego, interpretującego stosunku. Inaczej mówiąc – zapis siebie otwiera drogę do bycia innym, gdyż pismo uwalnia człowieka od zaangażowania w inne formy aktywności i tak kieruje ku problematyzacji sobości piszącego. Pismo jako praktyka tworzy dystans, w którym może powstać autonarracja kształtująca duchowość piszącego.

Co wyróżnia zatem ten specyficzny rodzaj hermeneutyki jaźni, jaką jest hermeneutyka duchowości? Hermeneutyka duchowości to forma troski o siebie w procesie stawania się podmiotem, której podstawą jest troska o prawdę.

Wszystkim praktykom, za pomocą których podmiot definiuje się i ulega transformacji, towarzyszy formowanie się pewnych norm i form wiedzy i – na Zachodzie – dla wielu powodów wiedza ma tendencję do organizowania się wokół norm i form, które są mniej lub bardziej naukowe. Istnieje wszakże jeszcze jeden tego powód, może bardziej fundamentalny i specyficzny dla naszych społeczeństw. Rozumiem przez to fakt, że jednym z głównych moralnych zobowiązań dla każdego podmiotu jest poznanie siebie, wypowiedzenie prawdy o sobie i ukonstytuowanie siebie jako przedmiotu wiedzy zarówno dla innych ludzi, jak i dla siebie⁹.

Oto formuła Foucaulta, która otwiera drogę do hermeneutyki duchowości. Odkrycie prawdy o sobie jako warunku życia duchowego, może realizować się jedynie w kulturze bycia sobą, dającej szansę praktykom, w których konfrontacja z własną jaźnią jest nie tylko możliwa, ale stanowi element stałej praktyki – tego, co starożytni nazywali *askesis*, ćwiczeniem. W kulturze przedpiśmiennej tylko niektórzy, jak Edyp, mogą poznać tę prawdę, gdy odsłaniał ją własny, tragiczny los. Pismo natomiast w swej funkcji autopojetycznej niejako uprzedza starcie z losem, pozwala na medytację i autokrytykę, a w konsekwencji pozwala na zwrot w byciu sobą, które staje się procesem. Nie oślepia jak Edypa, ale kształci bycie sobą.

Jeśli zatem – stwierdza Foucault – filozofia to forma myśli, w której można sformułować pytanie o to, co pozwala podmiotowi mieć dostęp do prawdy, to duchowością będzie można nazwać zespół praktyk i doświadczeń, które przekształcają podmiot tak, by mógł on mieć dostęp do prawdy. Co istotne, prawda w tych przekształceniach sama uczestniczy¹⁰.

Jakie są więc podstawowe warunki tego rodzaju troski o siebie, w której prawda, czy też stosunek do niej, stają się niezbywalnym momentem egzystencjalnym, niezbywalnym momentem stawania się podmiotem?

Foucault objaśnia to zagadnienie, sprowadzając warunki spełniane przez hermeneutykę duchowości, do trzech kwestii, w których problematyzuje się

9 M. Foucault *Subjectivity and Truth*, w: tenże, *The Politics of Truth*, ed. S. Lotringer, wstęp J. Rajchman, tł. L. Hochroth i C. Porter, Los Angeles 2007, s. 152.

10 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tł. M. Herer, Warszawa 2012, s. 36.

samą duchowość¹¹. Problematyzacje te pozwalają skonfrontować się z historycznością „momentu kartezyjskiego” filozofii i wskazać jego ograniczoność, a więc ustalić perspektywę, w której „sobąpisanie” może być uznawane za istotną formę kształtowania podmiotowości.

Po pierwsze, prawda nie jest czymś, co się należy podmiotowi. Nie jesteśmy wyposażeni w zdolność do poznania prawdy na mocy tylko tego, że jesteśmy. Dostęp do prawdy warunkowany jest pewnym wysiłkiem i pewną pracą, których przedmiotem jesteśmy my sami. Prawda zatem, zwłaszcza ta, która dotyczy nas samych, ma zawsze swoją cenę. By uzyskać dostęp do prawdy trzeba się zmienić, stać się innym, niż się było do tej pory. To moment, który zna duchowość religii i filozofii – moment konwersji.

Po drugie, taka konwersja będąca ruchem przemiany, przyjmuje dwie ogólne postaci – *erosa* i *askesis*. Narzucają one podmiotowi dwie przeciwstawne formy praktyki – dążenie do czegoś, a nawet utożsamienia się z czymś, a w przypadku *askesis* – przeciwnie, powstrzymywania się od czegoś, ćwiczenia w powściągu wobec czegoś.

Po trzecie, duchowość wymaga, by prawda, jeśli już ma się do niej dostęp, zmieniała sam podmiot.

Hermeneutyka duchowości byłaby zatem praktyką, w której egzystencję podmiotową jaźni w jej aktach autopojetycznych określa stosunek do prawdy taki, że jej poznanie, dostęp do niej, wymaga zmiany w samym podmiocie. Zmiana ta z kolei, poprzez nową relację z prawdą, kształtuje nowe warunki, na jakich podmiot doświadcza siebie. Bycie sobą, doświadczenie siebie, poznanie siebie, zamykają się w procesie nigdy nie kończącej się przemiany.

Interesującym tutaj momentem owego konstruktu jest postać, którą śledzi myśl Foucaulta z uwagi na rolę w tym procesie, odgrywaną przez zapis doświadczenia siebie. Chodzi o zapis siebie rozumiany jako czynność i jej rezultat.

Jak zatem, idąc tropem pojęcia duchowości i duchowej przemiany, możemy określić w nich rolę pisma jako praktyki odnoszącej się do tego, kto pisze?

Po pierwsze, sprzyja ona formom obcowania ze sobą, takim jak medytacja, rachunek sumienia, i obcowania z innymi: takim jak milczenie czy długotrwałe oderwanie od relacji z innymi, lub rekonstrukcja siebie w tych relacjach.

11 Tamże, s. 36–38.

Po drugie, ustala pewną praktykę odrywania się od ciągłości rutyny, w której poszukiwanie prawdy o sobie zamiera, petryfikuje się w postaci uznanych za obowiązujące obrazach siebie. Prawda o sobie umyka wszystkim tym, którzy własnego Ja nie mogą wyłączyć z gry odmian i utożsamień stanowiących niezbędny warunek bytowania w społeczeństwie.

Po trzecie, zapis siebie może pełnić funkcje autoterapeutyczną. Dostarcza bowiem wszystkim narażonym na duchowe porażki, retrospektywy, w której można odnaleźć rozproszone czy stłumione Ja.

Po czwarte, zapis siebie stanowi przeciwagę dla praktyki lektury, która uprzywilejowuje przedmiotowy, a nie podmiotowy, punkt widzenia świadomości. Praktyka lektury, zwłaszcza w jej szkolnych postaciach, w przeciwieństwie do praktyki pisania, ograniczona jest wieloma często skomplikowanymi regułami, poetykami, których respektowanie jest warunkiem przystępności tekstu. Poetyki te są zastanymi, czasem skostniałymi, prawidłami poprawnego czytania, które żłobią koleiny świadomości pozbawionej intelektualnej relacji z sobością.

Jeśli więc praktyka „sobąpisania” może być traktowana jak fragment hermeneutyki podmiotu, to staje się nie tylko częścią duchowej przemiany, ale możliwym punktem zwrotnym w trajektorii życia osobowego. Pisanie siebie jest częścią procesu, w którym dokonują się owe zwroty.

Streszczenie: Michel Foucault był autorem obdarzonym krytyczną świadomością autorstwa. Rzadki to przypadek wśród filozofów, w naszej kulturze sygnalizujący wrażliwość na związek pisarstwa z jego samoświadomością. To głównie tradycja literacka, a nie filozoficzna każe problematyzować stosunek „autor – dzieło”. Cóż to za filozofia, która problematyzuje, także własne autorstwo? Cóż to za pisarstwo, które sięga po filozofię, by obronić swe prawo wypowiedzania się? Jakie są konsekwencje takiego traktowania pisarstwa filozoficznego, które samo od siebie domaga się refleksyjności, tematykowania wewnątrz własnej pracy myśli? „Sobąpisanie” (*l'écriture de soi*) to określenie, którym Foucault próbuje oznaczyć rolę, jakie praktyka pisarska, a przede wszystkim praktyka ekspresji siebie w piśmie, odgrywa w tworzeniu podmiotowości autora. Jaką zatem rolę autonarracja odgrywa w ponawianiu wysiłku wytwarzania i rekonstruowania siebie? Odpowiedzią na te pytania jest auto-opis rozumiany jako „technika siebie”, jako praca pisma w refleksywaniu punktów zwrotnych biografii.

Słowa kluczowe: Foucault, sobąpisanie, *l'écriture de soi*, autorstwo, pismo, autonarracja.

Bibliografia

- Alquie F., *Kartezjusz*, tł. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Detienne M., *The Masters of Truth in Archaic Greece*, New York 1999.
- Eco U., *Poszukiwanie języka doskonałego w kulturze europejskiej*, tł. W. Soliński, Warszawa 2013.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, tł. M. Herer, Warszawa 2012.
- Foucault M., *L'écriture de soi. Dits et écrits*, t. 4, Paris 1994.
- Foucault M., *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wyb. i oprac. T. Komendant, tłum. B. Banasiak i in., posł. M. P. Markowski, Warszawa 1999.
- Foucault M., *The Politics of Truth*, red. S. Lotringer, wstęp J. Rajchman, tł. L. Hochroth i C. Porter, Los Angeles 2007.
- Lord A. B., *Pieśniarz i jego opowieść*, tł. P. Majewski, Warszawa 2010.
- Marcandier Ch., *L'écriture de soi*, w: É. Bordas, *L'analyse littéraire. L'analyse littéraire, notions et repères*, Nathan 2011, s. 234–238, <https://hal.science/hal-01722123/document>, dostęp: 21.06.2024.
- Okopień-Sławińska A., *Semantyka „ja” literackiego („ja” tekstowe wobec „ja” twórcy)*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 6 (1981) s. 39–40.
- Walzer M., *Opis formy – studium o Kafce*, tł. E. Misiótek, Warszawa 1972.