



MACIEJ URBANEK

ORCID: 0000-0002-5825-3014

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

e-mail: maciej.urbanek@up.krakow.pl

Fetyszystyczny wymiar samorozwoju (zarys problematyki)

Słowa kluczowe: samorealizacja, dyskurs, fetysz, magia, ja

Keywords: self-realization, discours, fetish, magic, self

Fetishistic dimension of self-realization (outline of the issues)

Abstract

In this text I would like to argue that individualistic culture of today is imbued with a very specific notion of the self. Phenomena like life-style blogs, „cult” of celebrities or (especially) self-realization gurus and literature are all signs of and co-create discourse on essence of a man where self is no longer regarded as an inner essence, substance or existential potency of a man but rather as a tangible, concrete object. Thus „being yourself” ceases to function as a verb and starts to be a noun – name of a form of psycho-somatic wholeness that we can and should incorporate. As a consequence the self is ultimately brought to a number of styles of living with its rules, worldviews and modes of behavior and ultimately is reified. It begins to function as an anthropologically perceived fetish, an object imbued with magico-religious power the “acceptance” of which becomes a source of life success and happiness.

Wprowadzenie: w stronę obiektywizacji „ja”

Współczesna kultura kładzie silny nacisk na jednostkowość i indywidualność. Podwalin takiej *idée fixe* należałoby szukać w powstałym w połowie XX wieku dyskursie autentyczności, widzącym „ja”¹ jako główny przedmiot troski i zabiegów człowieka wokół siebie. Tendencja ta napędzana jest przez dwa do pewnego stopnia przeciwstawne trendy. Z jednej strony zgłasza ona postulat, aby „ja” stało się czymś w pełni zindywidualizowanym i autonomicznym względem otaczającego ją świata. Z drugiej jednak postępująca instrumentalizacja i komercjalizacja życia codziennego – w odpowiedzi na którą zrodził się ów ruch afirmacji indywidualności (zob. Taylor, 1996, s. 11–14) – prowadzi do uznania jednostki za niewystarczająco wykwalifikowaną, aby mogła samodzielnie kształtować własne wnętrze, a właściwa dbałość i troska o „siebie” domagają się oddania go w ręce specjalistów (zob. Lasch, 2015, s. 51–58).

Charakterystycznym rysem współczesności jest przy tym systematyczne poszerzanie się kręgu profesji zgłaszających kompetencje w kwestii wskazywania właściwego sposobu kierowania jednostkowym życiem oraz przekształcenie się dyskursu autentyczności w dyskurs samorealizacji. „Na refleksyjność nowoczesności składają się nie tylko badania akademickie, ale także wszelkie podręczniki, przewodniki, działalność terapeutyczna i poradnictwo” (Giddens, 2007, s. 4). Wyliczenie to można obecnie poszerzyć o np. mówców motywacyjnych, influencerów, blogi lifestyle’owe, coachów, a przede wszystkim literaturę i trenerów samorozwoju². Poszerzenie grona „drogowskazów” sztuki życia dokonuje się przy tym nie tylko poprzez uznanie nowych rodzajów specjalizacji i wiedzy eksperckiej, ale przede wszystkim poprzez multiplikację modelowych stylów życia, co powoduje odwrót od widzenia „ja” w sposób jedynie formalny, a rozpoczyna jego afirmację jako konkretnego (por. Elliott, 2007, s. 17–19; Sendyka, 2015, s. 12–14), jakościowo określonego quasi-obiektu bądź stanu będącego

¹ Ciekawe omówienie wielorakości sensów, jakie współczesna humanistyka nadaje terminowi „ja”, znajdziemy w książce Romy Sendyki (2015) *Od kultury ja do kultury siebie*. Reprezentatywnym przeglądem współczesnych teorii dotyczących „ja” jest książka *The Oxford Handbook of the Self* pod redakcją S. Gallaghery (2013).

² Analiza tych procesów jest przedmiotem wielu opracowań autorstwa czołowych „diagnostów” współczesności jak np. M. Foucault, Z. Bauman, Ch. Taylor, A. Giddens czy A. Melucci.

celem dążenia samorealizacyjnego. Fraza „być sobą” traci czynnościowy charakter czegoś niedokonanego i zaczyna funkcjonować jak rzeczownik – nazwa pewnej postaci psychosomatycznej jedności, którą jednostka może (powinna) urzeczywistnić w toku swojego życia. Teoretyczne i niejednoznaczne „ja” jest sprowadzane do stylu życia³, który staje się następnie przedmiotem pożądania. Mówiąc inaczej, pytanie „czym jest ja?” ustępuje miejsca pytaniu „jak być sobą?”, a następnie pytaniu „jak być takim jak...?”⁴. Paradoksalnie zatem na gruncie indywidualistycznej kultury „bycie sobą” jest w coraz mniejszym stopniu kwestią kreacji, a w coraz większym przedmiotem wyboru spośród szeregu predefiniowanych modeli z właściwymi dla nich regułami, światopoglądami i schematami zachowania (por. np. Bauman, 2007; Giddens, 2007).

Proces konkretyzacji „ja” można jednak widzieć również jako proces fetyszyzacji. Akcentowanie „bycia sobą” w ramach dyskursu samorealizacji prowadzi bowiem do umacniania się przekonania o nadzwyczajnych właściwościach przypisywanych urzeczywistnieniu „prawdziwego Ja”, a realizacja „Siebie” jest przedstawiana jako równoważna osiągnięciu osobistego szczęścia czy zawodowego sukcesu. Jak gdyby przemiana wewnętrzna człowieka pozwalała zapanować nad nieprzewidywalnością i przypadkowością świata⁵. Takie podejście do „Ja” (czy „Siebie”) nadawałoby procesowi samorealizacji wymiar quasi-magiczny, a z jego przedmiotu czyniłoby współczesny odpowiednik fetyszu.

Fetysz

Próba przyłożenia kategorii fetyszu do problemu samorealizacji domaga się jednak, abyśmy najpierw przyjrzeni się ogólnym ramom rozumienia tego pojęcia. Nie ma oczywiście potrzeby, aby streszczać przy tej okazji wszelkie jego zawłości i ewolucję (zob. np. H. Böhme, 2012, s. 414; Pietz, 1985, s. 5 i nn.; Apter, 2018, s. 4 i nn.), tym bardziej że poświęcono

³ Czyli do m.in. zachowania, przeżywania świata, światopoglądu, hierarchii wartości itd.

⁴ Ewolucję tę widać choćby w literaturze samorozwojowej, która proces odkrywania prawdziwego „ja” sprowadza do przejścia drogi przebytej wcześniej przez „guru” (por. np. Tolle, 2006, s. 16–18).

⁵ Świadczyłaby o tym np. popularność haseł: „Chcieć to móc!”, „Możesz być kim chcesz” czy reklamowe „Just do it!”.

im wiele miejsca w literaturze przedmiotu (zob. np. H. Böhme, 2012; Skrzypek, 1992, s. VI–IX). Istotne jest jednak, aby zwrócić uwagę na dwie najbardziej podstawowe, a tym samym najbardziej znaczące kwestie.

Otóż słowo *fetisso* wywodzi się z portugalskiego *feitiço*, którego w późnym średniowieczu używano na oznaczenie „praktyki magicznej”, „praktykowania czarów”. Charles de Brosses – twórca terminu „fetyszyzm” (zob. de Brosses, 1756) zauważa; „[...] termin ten został ukuty przez naszych kupców handlujących z Senegalem na podstawie portugalskiego wyrazu *fetisso*, to znaczy *rzecz cudowna, zaczarowana, boska* albo *będąca wyrocznią*” (de Brosses, 1992, s. 8). O ile jednak termin „fetysz” pochodzi od *feitiço*, o tyle samo *feitiço* wywodzi się od łacińskiego przymiotnika *facticius*, odnoszącego się do wszelkich rzeczy wytworzonych za sprawą działań ludzkich i jako takich przeciwstawionych rzeczom powstałym wskutek działania natury czy Boga. William Pietz pisze np.:

W *Historii naturalnej* Pliniusza *facticius* oznacza „wytworzony”. Słowo to odnosi się do towarów wykonanych przez człowieka, w przeciwieństwie do dóbr powstałych w wyniku czysto naturalnych procesów (tj. takich dóbr, które są zbierane i sprzedawane bez konieczności bycia kształtowanymi, bądź w inny sposób zmienianymi przez człowieka).
(Pietz, 1987, s. 24; 1988, s. 107–108)

Większość badaczy przypisuje takiej etymologii słowa „fetysz” wagę zasadniczą. Zauważają oni bowiem, że właśnie od zakresu rozumienia tego terminu zależy sam sposób identyfikacji przedmiotów jako fetyszy, a tym samym kwestia swoistości oraz autonomii samego zjawiska (np. jego odróżnienie od idolatrii).

Na co jednak wskazuje ta etymologia? Otóż przede wszystkim pozwala sformułować fundamentalną i obowiązującą niezależnie od dodatkowych odcieni znaczeniowych definicję fetyszu jako przedmiotu obdarzonego mocą sprawczą. „Fetysze to rzeczy mające nierzadko jakąś figuratywną formę. Fetysz składa się z dwóch elementów: (1) duchowej siły, tzn. mocy sprawczej [...], oraz (2) materialnego obiektu zawierającego tę siłę” (H. Böhme, 2012, s. 170; por. de Brosses, 1992, s. 8). To z kolei oznacza, że fetysz jest zawsze do pewnego stopnia zależny od człowieka. Nie należy przy tym rozumieć, że fetyszem może się stać wyłącznie wytwór rąk ludzkich. Już u wspomnianego wcześniej de Brosses’a znajdujemy bowiem coś na kształt katalogu fetyszy, gdzie wymienia on jako przedmioty kultu fetyszystycznego przede

wszystkim przedmioty naturalne (zob. de Brosses, 1992, s. 8). „Sztuczność” czy „bycie wytworzonym” – średniowieczne *facticus* należy odróżnić od stwarzania (Pietz, 1987, s. 24) – oznaczałaby w tym kontekście raczej związaną z aktywnością człowieka niż rozumiane literalnie bycie wytworem pracy. O ile to nie od jednostki zależy bowiem najczęściej faktyczne istnienie bądź nieistnienie samej rzeczy, o tyle właśnie wskutek ulokowania/dostrzeżenia w niej określonej mocy sprawczej rzecz ta może się niejako przeobrazić i zyskać naturę nadzmysłową. Rys ten uwidacznia się w tzw. oświeceniowej teorii pierwszego spotkania, będącej jedną z pierwszych prób odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki mieszkańcy wybrzeża Afryki⁶ dokonują wyboru fetyszu. Zacytujmy fragment książki Willema Bosmana z 1704 roku:

[...] liczba ich Bogów była nieskończona i niepoliczalna: ponieważ (mówił on) każdy z nas będąc zdecydowanym przedsięwziąć coś istotnego szuka przede wszystkim Boga, który by sprzyjał naszemu przedsięwzięciu; i wychodząc za drzwi z takim zamysłem bierze on sobie za swego Boga pierwsze zwierzę, na które natkną się jego oczy – czy będzie to pies, kot, czy najbardziej podłe zwierzę na świecie; czy czasami zamiast tego jakikolwiek nieożywiony przedmiot, który wejdzie w drogę, czy to kamień, kawałek drewna czy cokolwiek innego tego rodzaju.
(Bosman, 1907, s. 367–368)

U de Brosses’a czytamy z kolei: „Owe boskie fetysze, to nic innego, jak pierwszy materialny przedmiot, który zechce spodobać się jakiemuś ludowi albo pojedynczej osobie i zostaje przez nią wybrany, a następnie uroczyście poświęcony przez kapłanów” (de Brosses, 1992, s. 8).

Jak zatem widzimy, materialny korelat fetyszu istnieje jako znany z codziennego życia przedmiot bądź w formie powszechnie dostępnych elementów składowych. Sama moc jest mu przypisywana wskutek wpisania w określony kontekst sytuacyjny oraz związaną z wyobrażeniem i potrzebą człowieka. „Rzecz zmienia się w fetysz wtedy, gdy siła, z którą chce się wejść w relację, kryje się w tejże rzeczy, a ona staje się dzięki temu »poręczna«” (H. Böhme, 2012, s. 171). Z chwilą gdy moc ta się w nim znajdzie, sama cielesna postać fetyszu zyskuje rys „boskości”, jako taka staje się emanacją owej mistycznej siły i zostaje uznana za *sacrum* (por. Pietz, 1987, s. 26)⁷.

⁶ Współcześnie okolice Nigerii, Beninu, Ghany, aż po Gwineę.

⁷ Odróżniałoby to zresztą fetysyzm od np. totemizmu, gdzie rzecz czczona jest raczej jako emblemat (zob. Durkheim, 2010, s. 150; por. Evans-Pritchard, 2007, s. 169).

Dlatego też z perspektywy lokującego swoje nadzieje w fetyszu „pierwsze spotkanie” nie jest ostatecznie czymś dowolnym. I nawet jeżeli za oświeceniowymi badaczami chcielibyśmy akcentować jego przypadkowość, to koniecznie należy dodać, że przypadek ten jest jednocześnie znaczący, tj. ma w sobie coś z konieczności i nieuchronności zdarzenia nadnaturalnego (por. H. Böhme, 2012, s. 176).

Co jednak szczególnie zasługuje na uwagę w kontekście dalszych rozważań, to że stosunek do fetyszu nacechowany jest swoistą ambiwalencją. Z jednej strony jest on przedmiotem czci jako wcielenie mocy sprawczej, która może człowiekowi pomagać bądź szkodzić, z drugiej jednak jego wybór ma służyć określonym celom praktycznym, a co za tym idzie – wierność fetyszowi i jego świętość nie są bezwarunkowe. Znane są przypadki porzucania czy wręcz karania fetyszu za brak skuteczności: „Chińczycy [...] grzmocą, ile się da swoje idole, jeśli te zbyt długo nie chcą wysłuchać ich próśb; u Rzymian August straciwszy dwakroć flotę na skutek burzy, ukarał Neptuna zakazując noszenia jego wizerunku w czasie procesji obok wizerunków innych bóstw” (de Brosses, 1992, s. 40). Edward Evans-Pritchard podkreślał będzie z kolei, że część ludów nilotyckich handluje fetyszami (2007, s. 166). Jak zatem widzimy, moc fetyszu wiąże i zniewala jednostkę poniekąd o tyle tylko, o ile godzi się ona i akceptuje to zniewolenie, a jego trwanie wymaga aktywnego zaangażowania ze strony jednostki.

I tutaj dochodzimy do drugiego istotnego aspektu podanej wcześniej definicji fetyszu. Otóż przedmiot staje się nim dopiero jako uosobienie i nośnik mocy o ponadludzkiej proveniencji.

Niektóre fetysze mogą nią dysponować „same z siebie”; zazwyczaj jednak wytworzenie fetyszu wiąże się z uroczystą konsekracją, dzięki której specjali eksperci wprowadzają „moc”, „siłę” lub „ducha” w rzecz, tak iż zyskuje ona zdolność sprawczą (którą trzeba rytualnie odnawiać). [...] Precyzyjnie rzecz ujmując, w fetyszyzmie wszystkie obiekty to semiofory. Dlatego zawsze też są nośnikami tajemnicy, „obecna w nich siła” pozostaje nienazwana – ale można „ją uaktywnić i nią manipulować przez dary i ofiary”.

(H. Böhme, 2012, s. 170–171)

Moc fetyszu, podobnie jak jego cielesna postać, naznaczona jest zatem dwoistością. Z jednej strony stanowi emanację siły już obecnej w przyrodzie, którą jednostka może się starać zaprząć do własnych celów. Z drugiej jednak

wykorzystanie tej siły domaga się jej powiązania z określonym przedmiotem poprzez rytuał czy zaklęcia. Działając sama z siebie, jest niepodległą człowiekowi, jeżeli ma zacząć mu służyć, to trzeba ją niejako do tej służby zaprząć. Można zatem powiedzieć, że siła zewnętrzna wobec człowieka właśnie w fetyszu zyskuje swoje praktyczne znaczenie. Tam natomiast znaleźć się może jedynie za sprawą przewodnika, który ją ukierunkuje i zmagazynuje w rzeczy. Jeżeli zatem fetysze „rozszerzają pole działania” (H. Böhme, 2012, s. 173), to funkcję tę spełniają wyłącznie ze względu na człowieka. O ile sama moc fetyszu nie pochodzi bowiem od niego, o tyle przenika w przedmiot i daje się kontrolować właśnie wskutek ludzkich działań i w nierozzerwalnym związku z nimi. Tak jak człowiek pośredniczy między przedmiotem a mocą, tak jednocześnie przedmiot pośredniczy między mocą a człowiekiem.

Powyższe rozważania pozwalają sformułować dwa wnioski odnośnie do natury fetyszu: po pierwsze, jest on odpowiedzią na doświadczanie przez człowieka ograniczonej sprawczości, a celem jego powstania nie jest kult jako taki, a raczej poszerzenie zakresu wpływu na rzeczywistość – stąd też jest on pokrewny raczej działaniom magicznym niż religijnym (por. H. Böhme, 2012, s. 173–174). Po drugie, człowiek i fetysz współkonstytuują się nawzajem: tak jak moc przypisywana fetyszowi nie istnieje bowiem w oderwaniu od projekcji woli i intencji jednostki, tak sam fetysz konstytuuje i ukierunkowuje tę wolę. Zauważmy przy tym, że – tak ujmowany – fetyszizm jest formą manifestacji życia wewnętrznego jednostek, która w ramach struktur gospodarczych koncentrujących się na przedmiotach produkcji i konsumpcji ma szczególne warunki, aby stać się formą uprzywilejowaną.

Ja a fetysz

a) Struktura

Już powyższe ogólne uwagi pozwalają zauważyć pewne istotne strukturalne podobieństwa między sposobami odnoszenia się „wierzących” do przedmiotów fetyszystycznego kultu a sposobami odnoszenia się jednostek do modeli Ja i stylów życia będących przedmiotem dyskursu samorealizacji.

Po pierwsze, zbieżność nasuwałaby się tutaj ze względu na dialektyczny charakter relacji występującej między jednostką a stylem życia. Z jednej strony dopiero ucieleśniając dany obraz Ja człowiek daje mu siłę faktycznego oddziaływania, a swoim wyborem legitymizuje go i uzasadnia. Bez tej aktywności pozostawałby on zaledwie pustą abstrakcją – o ile w ogóle dałby się uchwycić. Z drugiej jednak wybrany styl życia jest istotnym źródłem norm, „nawyków i orientacji” (por. Giddens, 2007, s. 114–115), a co za tym idzie potraktowany poważnie (podobnie jak fetysz) uwalnia i wiąże jednocześnie.

Po drugie, tak jak wyborowi fetyszu, tak i utożsamieniu z określonym ideałem Ja towarzyszy poczucie osiągnięcia swoistej autentyczności istnienia. W obu przypadkach wybieramy bowiem określoną narrację, przy użyciu której porządkujemy i opowiadamy sobie własne życie. Ta natomiast nie jest jedynie prostym wysłowieniem jakiejś obiektywnej charakterystyki nas samych, ale ma moc performatywną – tj. stwarza i sankcjonuje to, czym jesteśmy oraz nakłada na nas wymagania, które jawią się nie tylko jako konieczne, ale jako wynikające z samej naszej natury. W przypadku ideału osobowego są one realizacją wymagań wpisanych w sam ten ideał (warunków jego autentyczności); w przypadku fetyszu, podążaniem za jego wskazaniami, wypełnianiem warunków jego wierności oraz zadośćuczynieniem za jego skuteczność. Poczucie autentyczności nie jest zatem związane z treścią konkretnej aktywności, ale wpisuje się w sam akt wybierania i wierności temu, co wybrane (performatywna moc autonarracji). Zauważmy przy tym, że tak rozumiana narracja nigdy nie jest całkowicie spójna, a tym samym, statyczna. Opiera się na swoistej dialektyce tego, co konwencjonalne i naturalne (zob. Gehlen, 2001, s. 118; 124–133; Plessner, 1988), co pozwala z kolei wyjaśnić, dlaczego jednostka po czasie jest w stanie uznać sztuczność działań, które uprzednio uznawała za własne, czy porzucić fetysz, który wcześniej sama wybrała.

Po trzecie wreszcie, oba zjawiska wpisują życie jednostki w rzeczywistość o charakterze absolutnym. Jak gdyby stała za nim transcendentna siła legitymizująca subiektywne motywy i nadająca im charakter urzeczywistniania *sacrum*. Przykładowo, Eckhart Tolle w książce *Potęga terażniejszości*⁸ podkreśla: „Pozostając w tym stanie [skupieniu na terażniejszości – M.U.], jesteś połączony z czymś niezmiernym i niezniszczalnym,

⁸ Jeden z największych bestsellerów literatury samorozwojowej – według informacji z oficjalnej strony autora przetłumaczony został na 52 języki.

z czymś, co – choć zakrawa to na paradoks – w istocie jest tobą, a zarazem jest od ciebie znacznie większe” (Tolle, 2006, s. 26). Stąd zarówno do zachowań fetyszystycznych, jak i sposobów stylizacji życia stosuje się to, co Émile Durkheim pisze o doświadczeniu transcendencji: „Jeżeli nawet podtrzymująca wyznawcę siła moralna nie płynie z wielbionego przezeń idola czy czczonego emblematu, to przecież i tak znajduje się ona poza człowiekiem, który to czuje. Obiektywizacja symbolu wyraża właśnie tę zewnętrżność” (Durkheim, 2010, s. 200–201). W tym też sensie przyjęcie określonego ideału osobowego funkcjonuje na pewnej płaszczyźnie analogicznie do przyjęcia klanowego emblematu. Różni je oczywiście to, że siła wskazywana przez Durkheima jest siłą społeczną, a siła stylu życia – jakkolwiek również ma ona źródła ponadindywidualne – uznawana jest na mocy znacznie bardziej osobistych doświadczeń. Uznanie modelu Ja opiera się przede wszystkim na akcie jednostkowej woli, jako takie pozostawia większą swobodę działania (aż po możliwość porzucenia czy zmiany na inny) i nie jest tak zrytualizowane jak choćby zaliczenie w poczet klanu, plemienia czy grupy wiekowej. Jakkolwiek wybór określonego stylu życia może wiązać się bowiem z przynależnością do grupy i być obwarowany wieloma warunkami przejścia, tak zaangażowanie osobowo-egzystencjalne i przynależność grupowa nie są bezpośrednio skorelowane.

Ograniczenie analizy wyłącznie do trzech wskazanych motywów mogłoby jednak rodzić pytania o to, czy do opisu przedstawionych zależności nie wystarczy po prostu wskazanie, że mechanizm samookreślenia jednostki w ramach funkcjonujących w świadomości społecznej ideałów osobowych (będących przedmiotem dyskursu samorealizacji) zbliżony jest do mechanizmów quasi-religijnych. W takim wypadku zestawienie modeli Ja i fetyszy stanowiłoby jedynie metaforę, ewentualnie mniej lub bardziej trafną analogię. Tymczasem postulowana w ramach tej pracy odpowiedniość omawianych zjawisk nie ma być zabiegiem jedynie retorycznym, ale pokazywać, że dyskurs samorozwojowy jest faktycznie pewną formą fetyszyzmu. Pełna argumentacja na rzecz tej tezy domagałaby się osobnej monografii, a zadaniem, jakie stawiam sobie w tym tekście, jest jedynie zarysowanie tej problematyki i wskazanie na jej główne wątki. Niemniej już realizacja tak ograniczonego celu domaga się od nas dokładniejszego przeglądu przynajmniej dwóch wątków: kwestii materialności oraz magicznych własności Ja.

b) Materialność

Pierwszą cechą, która powinna być wskazana jako istotna dla pojęcia fetyszu, jest nieredukowalna materialność przedmiotu fetyszystycznego. Prawda fetyszu spoczywa w jego statusie materialnego ucieleśnienia; jego prawda nie jest prawdą idola, gdyż dla idola prawda spoczywa w relacji ikonicznego podobieństwa do niematerialnego modelu czy istoty (Pietz, 1985, s. 7).

Kluczem do uchwycenia specyfiki fetyszu jest podkreślenie zasadniczej nierozdzielności przedmiotu i przenikającej go mocy. W tym sensie siła sprawcza nie istnieje poza obiektem materialnym i nie daje się bez niego pojąć. Zarówno wymiar religijno-magiczny (zależność między mocą a przedmiotem ją ucieleśniającym), jak i psychologiczny (zależność między aktywnością psychiczną a przedmiotem kultu) ogniskują się na obiekcie, który stanowi ich niedający się pominąć korelat. Nie istnieje fetyszizm realizujący się wyłącznie na poziomie idei czy aktów wolicjonalnych. Jest co prawda pewnym rodzajem zjawiska religijnego, nie może być jednak uznany za religię *par excellence*. O ile brak możliwości sprowadzenia treści wiary do uchwytnej, materialnej postaci jest do pewnego stopnia istotnym elementem kultu religijnego (por. Frazer, 1969, s. 72), o tyle nie daje się pomyśleć jako część kultu fetyszystycznego. Ten bowiem skierowany jest zawsze na coś materialnie obecnego. Stąd też Pietz, podsumowując swoje rozważania, może stwierdzić, że to właśnie: „»materia«, bądź materialny przedmiot, widziane są jako ogniskujące aktywność religijną czy zaangażowanie psychiczne” (Pietz, 1987, s. 23). Czy jednak taka charakterystyka nie przesądza o bezowocności wszelkich prób wykazywania podobieństwa między materialnym fetyszem a inteligibilnym obrazem Ja?

Otóż nie, o ile zgodzimy się, że model Ja nigdy nie jest jedynie zbiorem abstrakcyjnych idei, lecz ma moc performatywną i normatywną, kształtującą przebieg codziennego życia jednostki. Co więcej, sam jest poniekąd przejawem tej codzienności – to właśnie w niej ustanawiane są bowiem pierwotne kryteria wyboru wzorca zachowania, określona jest jego wartość czy sposób urzeczywistniania. Tym samym możemy uznać, że w samą istotę wzorca Ja wpisana musi być jakaś forma ucieleśnienia i fenomenalnej konkretyzacji. Bez nich nie mógłby on w ogóle zaistnieć. O ile jednak fetysz (w klasycznym rozumieniu) ucieleśnia się w materialnym przedmiocie bądź w jakimś ich złożeniu, o tyle *locus* wzorów osobowych jest kształt relacji jednostka–świat oraz jej fenomenalne, przedmiotowe korelaty

(por. Plessner, 1988, s. 86–88). Ucieleśnienie mocy magicznej w fetyszu różni się od ucieleśnienia mocy wzorca osobowego w życiu jednostki co do rodzaju wykorzystywanej „materii”, odpowiada mu jednak w tym, że oba potrzebują materialnych przejawów jako tworzywa kształtowanego w ramach procesu ucieleśniania. Można wręcz powiedzieć, że w ramach dyskursu samorealizacji propagującego „gotowe” wzorce postępowania i style życia, życie jednostki jest *de facto* sprowadzone do roli medium ponadjednostkowej, autorytarnej siły osobowego modelu. Sam człowiek jest natomiast ograniczony w swojej podmiotowości do możliwości jego afirmacji (inicjacji dążenia do „bycia sobą”), bądź ewentualnej negacji⁹.

Tak rozumiane ucieleśnienie zakłada estetyzację i stylizację życia (por. np. Foucault, 2010, s. 174), która ma dwa wymiary: bezpośredni – jako próba wykształcenia wewnętrznej (mentalnej) podstawy zachowań, nawyków (*habitus*), hierarchii wartości czy „sposobów posługiwania się ciałem” (zob. Mauss, 2001, s. 533–545; por. Plessner, 1988, s. 85–86); oraz pośredni – tj. kształtowanie otoczenia zgodnie z wymogami przyjętego modelu. Szczególnie drugi z tych poziomów wydaje się przy tym istotny. Tak jak uprawnione jest bowiem twierdzenie, że na poziomie życia społecznego technologia modyfikuje relacje międzyludzkie (zob. np. G. Böhme, 1998, 2014; por. Latour, 2010), tak coraz szerzej akceptowana jest teza, że współcześnie to właśnie przedmioty materialne zapośredniczają i współtworzą stosunek człowieka do samego siebie. Oto „[...] ludzie nie stapiają się z ludźmi, lecz z tym, co materialne” (Gergen, 2009, s. 22), a ich istnienie ulega niejako rozpuszczeniu w tym, co posiadają (zob. Latour, 2002, s. 132; Dant, 1996). Zależność ta uwidacznia się przy tym choćby poprzez to, że znaczna część wysiłku jednostek koncentruje się na personalizacji otoczenia oraz gromadzeniu artefaktów mających stanowić zarówno świadectwo, jak i projekcję ich życia wewnętrznego (zob. Baudrillard, 1996, s. 79, 101; Dant, 2007, s. 86–92; Barański, 2007; Zuchowska-Zimnal, 2019). I choć oczywiście tego typu tendencja nie jest właściwa wyłącznie współczesności, to jednak znakiem kultury XX i XXI wieku staje się to, że materialne komponenty życia,

⁹ Zauważmy, że o ile opis ten jest zasadny w stosunku do dyskursów określających zarówno treść, jak i sposób ucieleśnienia wzorca, to kwestią do rozważenia pozostaje, czy da się go odnaleźć w „zwykłym” przejęciu się ideałem osobowym, gdzie jednostka, obierając jakiś punkt dojścia, zmuszona jest sama decydować tak o sposobach jego realizacji, jak faktycznym sensie.

które wcześniej traktowane były raczej jako przejawy statusu społecznego (np. wystrój mieszkania czy styl ubioru), urastają do roli probierzy wartości i autentyczności najbardziej wewnętrznych pokładów życia jednostki. Zaczynają świadczyć nie tyle o zewnętrznej pozycji człowieka, ale o jego wewnętrznej wartości i jakości. Stąd też brak „widzialnego” komponentu „Siebie” traktowany bywa jako świadectwo nieautentyczności samego ucieleśnienia bądź bezwartościowości ucieleśnianego wzorca. „Bycie sobą” musi być zarówno widzialne, jak i widziane. Człowiek „będący sobą” – według popularnego przekonania – to taki, który „odciska w świecie swój ślad”, w przeciwieństwie do tych wszystkich, którzy „nie będąc sobą”, są jedynie projekcjami przeciętności, a ich rzeczywistość pozostaje „nijaka” (nieindywidualizowana).

Ten sposób myślenia, szeroko rozpowszechniony w przekazach medialnych (np. w programach typu *makeover* czy *talent show*) oraz w literaturze samorozwojowej (zob. np. Caprino, b.d.), naznaczony jest ukrytym paradoksem. Jeżeli bowiem przyjmiemy, że każde działanie człowieka z konieczności odbywa się w ramach już do pewnego stopnia ukształtowanych rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej, to musimy jednocześnie przyznać, że każde jednostkowe działanie jest (przynajmniej w pewnych swych aspektach) konwencjonalne, tj. ma swoje źródło poza jednostką. Różnica między autentyzmem a jego brakiem nie jest zatem kwestią samych działań (ich celu, przebiegu czy efektów), a wynika raczej z zaangażowania i powagi przypisywanej im przez działającego. Liczy się nie tyle to, czy działania są moje, ale czy jako moje je postrzegam. Z tego wynika, że – z perspektywy konkretnego człowieka – poczucie sprawczości jest warunkiem *sine qua non* doświadczenia faktycznego sprawstwa. Tymczasem sankcjonując jakościową różnicę między działaniami autentycznie i jedynie pozornie własnymi (np. poprzez odróżnienie sfery prawdziwego i pozornego Ja) dyskurs samorealizacji zdaje się dążyć do rozdzielenia tych dwóch momentów, tj. podkreślenia, że w jednostce może być coś, co będąc od niej różnym, jednocześnie działa przez nią (zob. Tolle, 2006, s. 52). To jednak oznacza, że jednostka nie może zaufać autorefleksji, ale zmuszona jest poszukiwać jakichś pozasubiektywnych kryteriów autentyczności. W efekcie zaś wyeksponowaniu ulega zakres zmian, jakim jednostka poddaje samą siebie oraz swoje otoczenie, czyli *de facto* sposób przejawiania się różnicy między nią a innymi.

Paradoksalnie zatem choć celem i zwińczeniem procesu samorozwojowego ma być przemiana wnętrza, to dyskurs tego typu nie może obejść się bez przedmiotowych i materialnych korelatów życia. Nie są one przy tym okazjonalnymi akcesoriami, ale – choć w swojej konkretnej formie przypadkowe – stanowią niezbędne elementy legitymizujące wartość wszelkiej osobistej przemiany. Widać to wyraźnie np. w *Potędze terażniejszości*, gdzie czytamy: „[...] z ciała nie można uciec, nie ma zresztą takiej potrzeby. Ciało to niewiarygodnie wypaczony obraz twojej prawdziwej natury. Kryje się ona jednak gdzieś w tym omamie, a nie poza nim, toteż ciało pozostaje jedyną do niej drogą” (Tolle, 2006, s. 230). Kilka stron dalej znajdziemy z kolei następujący fragment: „Zaniechanie oporu wznosi na nieporównanie wyższy poziom świadomość, a w ślad za nią wszystko, co robisz lub tworzysz. Owoce pracy potrafią same o siebie zadbać i odzwierciedlać twój nowy stan” (Tolle, 2006, s. 240). Skuteczność ucieleśnienia na poziomie stylizacji bezpośredniej zależy przede wszystkim od stylizacji pośredniej, a postulowana marginalizacja znaczenia wymiaru materialnego (cielesnego czy przedmiotowego) tym bardziej domaga się właśnie takiej manifestacji.

Jak zatem widzimy, dyskurs realizacji siebie jest postacią fetysyzmu przynajmniej w tym sensie, że zakłada ucieleśnianie wzorca osobowego, a tym samym akcentuje to, co materialne jako swój warunek i konieczną przestrzeń realizacji. Charakter materialności jest tu co prawda odmienny niż w fetyszyzmie wąsko pojmowanym – choć tam również może nim być samo życie człowieka (por. MacGaffey, 1994, s. 128–129) – niemniej zarówno mechanizm, jak i schemat owego procesu wydają się sobie odpowiadać.

c) Racjonalność partycypacyjna (magiczna)

Ostatnią kwestią pozostałą do omówienia jest kwestia magicznych podstaw procesu „ureczywistniania siebie”. Współczesny dyskurs samorealizacji niejednokrotnie przywołuje transcendentny, absolutny wymiar rzeczywistości. Nie są to jednak odwołania mające charakter religijny *sensu stricto*. Owszem, wiele pozycji – jak choćby cytowana *Potęga terażniejszości* czy przywoływane dalej *7 nawyków skutecznego działania* – może być widzianych jako uwzględniające elementy konkretnych konfesji, jednak ich zalecenia co do zasady mają charakter uniwersalny i praktyczny, a jako takie pozostają a-wyznaniowe. Nie oznacza to oczywiście, że ten rodzaj poradnictwa nie ma swoich odmian religijnych (np. *Przebudzenie* autorstwa

jezuity Anthony'ego de Mello), ale bardziej adekwatne wydaje się stwierdzenie, że będąc sam z siebie zjawiskiem innego typu, znajduje po prostu zastosowanie również na gruncie religii. Mniej jednoznacznie przedstawia się natomiast kwestia magicznego wymiaru samorozwoju. O ile autorzy podręczników „bycia sobą” nie przywołują bowiem bezpośrednio sił magicznych ani nie zalecają stosowania zaklęć, talizmanów czy rytuałów o takim charakterze, to dokładniejsze spojrzenie na stosowany przez nich język i przyjmowane założenia wskazuje, że przywołują je oni pośrednio. Sam ten dyskurs okazuje się natomiast ufundowany na formie racjonalności, którą wielu teoretyków opisywało wcześniej jako magiczną (m.in. Frazer, 1969; Evans-Pritchard, 2008; Mauss, 2001; Malinowski, 1990), a Stanley Jeyaraja Tambiah (za Lucienem Lévy-Bruhlem oraz Mauricem Leenhardtem) w nieco bardziej ogólnych kategoriach nazywa partycypacyjną¹⁰. Istotę tego sposobu myślenia oddał on w następujący sposób:

Ego/osoba zespolona ze światem, produkt świata. Socjocentryzm. Język solidarności, jedności, holizmu i ciągłości w przestrzeni i czasie. Działanie ekspresyjne, przejawiające się poprzez konwencjonalne intersubiektywne rozumienie, opowiadanie mitów i odprawianie rytuałów. Performatywna skuteczność działania. Uznawanie wzorów i totalizacja zjawisk. Poczucie dominującej jedności kosmicznej. Język „kompleksowej” klasyfikacji (Piaget) wynikający ze stosunku styczności i logiki interakcji. Doktryna „podobieństwa” (Foucault). „Forma życia” (Wittgenstein) i totalność doświadczenia z nim związanego.

(Tambiah, 2007, s. 124)

Podstawowymi wyznacznikami myślenia partycypacyjnego (magicznego) byłyby wiara w naturalną jedność rzeczywistości oraz wynikająca z niej wzajemna determinacja człowieka i jego otoczenia. Powiązanie poszczególnych elementów takiego świata realizuje się nie w oparciu na zasadzie – przyczynowości, logikę niesprzeczności i wyłączonego środka, ale mistycznie, tj. na mocy praw magii sympatycznej (podobieństwo i styczność), asocjacji czy metonimii, których znajomość i właściwe wykorzystanie otwiera drogę

¹⁰ Dla porządku zauważmy, że przykładem partycypacji (według Tambiaha) są zarówno magia, jak i religia. Ponieważ jednak aspekt religijny jest w kontekście tych rozważań mniej istotny – osobną kwestią jest pytanie o możliwość oddzielenia magii i religii bądź uznania nadrzędności, którejś z nich – to pozwalam sobie na potrzeby tych rozważań stosować wymiennie terminy racjonalność partycypacyjna i magiczna.

do bezpośredniego kształtowania wszelkich zjawisk. Związek ten widziany jest jako ustanowiony na początku świata przez jego twórcę (prawodawcę), a co za tym idzie, uporządkowany, ścisły i nieprzypadkowy. Z perspektywy naszych rozważań najistotniejszymi konsekwencjami takiej „teorii”¹¹ mistycznego związku wszystkich rzeczy byłoby po pierwsze to, że skuteczność magii zależna jest w znacznie większym stopniu od spełnienia określonych wymagań proceduralnych i formalnych niż od faktycznego przedmiotu działań. Właściwy schemat wykorzystywania powiązań między rzeczami gwarantuje efektywność, a niewłaściwy ją wyklucza, natomiast zakres możliwości wpływania na rzeczywistość zależny jest od znajomości i prawidłowego wykonania określonych procedur. Po drugie, istota działania magicznego tkwi w technice wykonania, a nie w wykonawcy, *ergo* „czarownikiem” – przy pewnych zastrzeżeniach¹² – może się stać każdy, kto ma odpowiednią wiedzę „techniczną” (zna odpowiednie rytuały i zaklęcia), a samej magii można się nauczyć od innego czarownika. Pierwotnym źródłem wszelkiej magii jest najczęściej boska (transcendentna) interwencja bądź jakaś forma mistycznego doświadczenia. Na marginesie zauważmy, że w kulturach pierwotnych podobne źródła mają również innego rodzaju techniki (np. rolnicze, garncarskie czy połowu ryb), a co za tym idzie sama magia jest często postrzegana jako kolejny rodzaj rzemiosła. W jaki sposób jednak taka charakterystyka działalności magicznej stosuje się do dyskursu i praktyk samorozwojowych?

Otóż należy zauważyć, że możliwość i skuteczność wewnętrznej przemiany, postulowana w ramach dyskursu samorealizacji, opiera się właśnie na myśleniu, które realizuje zarysowany schemat¹³. Po pierwsze, dyskurs tego typu odwołuje się do naturalnego porządku rzeczy, którego poznanie funduje możliwość kształtowania przez jednostkę jej świata: „[...] podstawą jest paradygmat efektywności pozostający w harmonii z naturalnym

¹¹ W kwestii pytania o magię jako pewien system teoretyczny zob. np. Jarvie, Agassi, 1967.

¹² Wymagania stawiane przed praktykującym bywają elementem techniki magicznej i czasami obejmują posiadanie przez wykonawcę określonych atrybutów (np. u Azande jest to „substancja czarów”).

¹³ Poniższe cytaty z książki *7 nawyków skutecznego działania* autorstwa Stephena Coveya traktuję jako reprezentatywne dla większości poradników *self-development* czy *self-help*. Jakkolwiek treść konkretnych nauk jest bowiem różna, to wykorzystują one podobne motywy – por. np. książki E. Tolle’a, J. Murphy’ego, szkolenia motywacyjne Tony’ego Robbinsa itp.

prawem [wyróżnienia w tym i kolejnych cytatach – M.U.]” (Covey, 2019, s. 50); „Zasady są prawami naturalnymi, które są względem nas zewnętrzne i całkowicie nadrzędne wobec konsekwencji naszego działania” (Covey, 2019, s. 336). Widziane z tej perspektywy „bycie sobą” jest tym samym kwestią poznania zasad rządzących naturalnym porządkiem rzeczy¹⁴, określenia i właściwego wykorzystania swojego miejsca w nim: „Gdy poznasz swój wpływ na każdą współzależną interakcję, będziesz mógł stopniowo skupić swoje wysiłki w zgodzie z naturalnymi prawami wzrostu” (Covey, 2019, s. 49). Po drugie, skuteczność działań opartych na zasadach zgodnych z tym naturalnym porządkiem jest gwarantowana – choć bywa odsunięta w czasie – o ile dopełnione zostaną określone procedury: „[...] istnieją podstawowe zasady skutecznego działania i tylko ci osiągną prawdziwy sukces i trwałe szczęście, którzy je poznają i na ich podstawie kształtują swój charakter” (Covey, 2019, s. 15); „Mając w głowie jasną wizję końca, możesz mieć pewność, że cokolwiek byś zrobił w danym dniu, nie naruszy to twoich najważniejszych kryteriów, a każdy kolejny dzień będzie znaczącym wkładem w twoją wizję życia jako całości” (Covey, 2019, s. 97). Efekty działań samorozwojowych są tym samym prezentowane jako wyłączone spod władzy przypadku, a jednostka stosująca się do postulowanych zasad zyskuje faktyczną możliwość kreacji rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej¹⁵. Po trzecie, sukces na drodze samorealizacji jest egalitarny i uniwersalny, tj. dostępny dla każdego, kto postępuje w zgodzie z postulowaną techniką: „Nie tylko doszukałem się zasad ujętych w ramach 7 nawyków we wszystkich sześciu głównych religiach świata, ale wręcz posługiwałem się cytatami ze świętych ksiąg tych religii, kiedy uczyłem przedstawicieli owych kultur. [...] Wszyscy, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, zmagamy się z podobnymi problemami, mamy podobne potrzeby i pulsują w nas owe podstawowe zasady” (Covey, 2019, s. 336). Nieco dalej czytamy z kolei: „Pracowaliśmy z tysiącami organizacji w ramach większości gałęzi przemysłu i profesji i przekonaaliśmy

¹⁴ Symptomatyczne jest, że zarówno w przypadku dyskursu samorealizacji, jak i praktyk magicznych depozytariuszem „prawdziwej” wiedzy jest nauczyciel/mistrz, który sam wcześniej doznał oświecenia (bądź pobierał nauki), a jej przekazanie musi być najczęściej odpowiednio opłacone.

¹⁵ Na marginesie zauważmy, że podobny „program absolutyzacji człowieka” O. Marquard znajdował i krytykował u Hegla czy w egzystencjalizmie (zob. Marquard, 1994).

się, że te same podstawowe zasady zawarte w 7 nawykach mają zastosowanie również tutaj i tak samo określają skuteczność” (Covey, 2019, s. 336–337).

Jak zatem widzimy daje się wykazać zasadniczą zbieżność ukrytych założeń dyskursu samorozwojowego i myślenia magicznego. Nie oznacza to oczywiście ich pełnej tożsamości – różnice stają się ewidentne, gdy zaczynamy porównywać źródła czy społeczno-ekonomiczne znaczenie obu zjawisk – obie te formy „porządkowania” świata odwołują się jednak do racjonalności tego samego typu. Wykraczają poza prostą kauzalność i naukową logikę, tworzą swoiste dla siebie mity, rytuały i formy kultu¹⁶, a co za tym idzie – wykazują niejako „rodzinne podobieństwo”¹⁷, które pozwala nam uznać dyskurs samorealizacji za pewną formę racjonalności magicznej.

Konkluzja

Reasumując, celem niniejszego tekstu było wykazanie, że współczesny dyskurs samorealizacji postrzega „ja” jako pewien rodzaj fetyszu, czyli przedmiotu przenikniętego mocą sprawczą. Zasadność tej tezy opiera się – jak starałem się pokazać – na istotnym strukturalnym podobieństwie procesu urzeczywistniania siebie i fetyszyzmu. Kluczowe okazuje się przy tym dostrzeżenie wagi komponentów fenomenalnych (a w konsekwencji materii i cielesności) na gruncie obu analizowanych zjawisk oraz partycypacyjnego charakteru racjonalności przenikającej oba procesy.

Tak bowiem jak nie sposób mówić o fetyszu bez wskazania materialnego przedmiotu, tak „bycie sobą” (i mówienie o „byciu sobą”) na gruncie współczesnego dyskursu samorealizacji domaga się wskazania konkretnego, przedmiotowo określonego „Ja” jako właściwego celu dążenia jednostki. Środek do realizacji tego celu oraz jego rzeczywistość stanowi przekształcanie świata materialnego (w tym ciała jako przedmiotu w tym świecie) oraz kształtowanie widzialnych atrybutów „siebie”, które wyznaczają istotę, efekty i faktyczną wartości wszelkiej przemiany wewnętrznej.

¹⁶ Mit i kult tworzą się wokół „guru” i jego drogi do oświecenia, natomiast rytuały pozwalają na wdrożenie nowego sposobu myślenia.

¹⁷ *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera* oraz tezy z *Dociekań filozoficznych* stanowią istotny wkład Wittgensteina we współczesne dyskusje na temat racjonalności magicznej i były punktem wyjścia wielu szczegółowych analiz – np. P. Wincha (zob. Mokrzycki, 1992, s. 259–265).

Dopiero poprzez niemożliwe staje się samoodniesienie jednostki. Co za tym idzie, istotą „Ja” okazuje się kształt jego widzialnej rzeczywistości, czyli wymiar przedmiotowy. Dostrzeżenie fetyszystycznego aspektu samorozwoju pokazuje ponadto, że urzeczywistnienie osobowe nie może być rozpatrywane wyłącznie w kategoriach egzystencjalnych możliwości człowieka, ale powinno być przedmiotem analizy również (a może przede wszystkim) jako rodzaj techniki pozwalającej jednostce zwiększyć poczucie sprawstwa i poradzić sobie z doświadczeniem kontyngencji. To z kolei oznaczałoby, że rozwój osobowy nie jest skierowany *de facto* na „siebie” (do wewnątrz), ale przede wszystkim na świat (na zewnątrz), który stanowiłby jego ostateczny cel, a przemiana wewnętrzna byłaby jedynie przestrzenią i narzędziem tej zmiany. Logika „bycia sobą” nie może być przy tym logiką intersubiektywnie dostępnych powiązań kauzalnych, wyłączonego środka czy niesprzeczności, ale domaga się myślenia magicznego, rytuału i mitu, a jej kluczowym elementem jest ostatecznie performatywna moc autonarracji.

Kwestią otwartą pozostaje przy tym, czy przedstawione analizy i wnioski z nich płynące dają się rozciągnąć na wszelkie sposoby mówienia o urzeczywistnieniu osobowym (np. egzystencjalizm), czy też są uprawnione jedynie dla specyficznej formy współczesnego dyskursu samorealizacji.

Bibliografia:

- Apter, E. (2018). *Feminizing the Fetish: Psychoanalysis and narrative obsession in turn-of-the century France*. Ithaca: Cornell University Press.
- Barański, J. (2007). *Świat rzeczy: Zarys antropologiczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Baudrillard, J. (1996). *The System of Objects*. Tłum. J. Benedict. London-New York: Verso.
- Bauman, Z. (2007). Tożsamość ze sklepu, tożsamość ze spiżarni. W: H. Mamzer (red.). *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne* (s. 49–70). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Böhme, G. (1998). *Antropologia filozoficzna: Ujęcie pragmatyczne. Wykłady z Darmstadt*. Red. S. Czerniak. Tłum. P. Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Böhme, G. (2014). Cywilizacja naukowo-techniczna. *Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne*, 2, 403–420.
- Böhme, H. (2012). *Fetyszizm i kultura: Inna teoria nowoczesności*. Tłum. M. Falkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bosman, W. (1907). *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea: Divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts*. London: Ballantyne.
- Brosses, Ch. de. (1756). *Histoire des navigations aux terres australes*. Paris: Hachette Livre-Bnf.
- Brosses, Ch. de. (1992). *O kulcie fetyszów*. Tłum. M. Skrzypek. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Caprino, K. (b.d.). *How To Make Your Big Mark In The World With Six Essential Steps*. Pobrano z: <https://www.forbes.com/sites/kathycaprino/?sh=4e57ee0241c9> (14.06.2021).
- Covey, S.R. (2019). *7 nawyków skutecznego działania*. Tłum. I. Majewska-Opielka. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Dant, T. (1996). Fetishism and the Social Value of Objects. *The Sociological Review*, 44 (3), 495–516. DOI: 10.1111/j.1467-954X.1996.tb00434.x.
- Dant, T. (2007). *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej: Wartości, działania, style życia*. Tłum. J. Barański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Durkheim, E. (2010). *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii* (A. Zadrożyńska, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elliott, A. (2007). *Koncepcje „ja”*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Evans-Pritchard, E.E. (2007). *Religia Nuerów*. Tłum. K. Baraniecka, M. Olszewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Evans-Pritchard, E.E. (2008). *Czary, wyrocznie i magia u Azande: Wersja skrócona*. Tłum. S. Szymański. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. (2010). *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Frazer, J. (1969). *Złota Galgą*. Tłum. H. Krzeczkowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gallagher, S. (red.). (2013). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press.

- Gehlen, A. (2001). *W kręgu antropologii i psychologii społecznej: Studia*. Tłum. K. Krzemień-Ojak. Warszawa: Czytelnik.
- Gergen, K.J. (2009). *Nasycone Ja: Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*. Tłum. M. Marody. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2007). *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hollis, M., Lukes, S. (red.). (1982). *Rationality and relativism*. Cambridge: MIT Press.
- Lasch, C. (2015). *Kultura narcyzmu: Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*. Tłum. G. Ptaszek, A. Skrzypek. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie SEDNO.
- Latour, B. (2002). Gabriel Tarde and the End of the Social. W: *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences* (s. 117–132). New York: Routledge.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne: Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. K. Abriszewski. Kraków: Universitas.
- MacGaffey, W. (1994). African Objects and the Idea of Fetish. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 25, 123–131.
- Malinowski, B. (1990). *Mit, magia, religia*. Tłum. B. Leś. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marquard, O. (1994). *Apologia przypadkowości: Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mauss, M. (2001). *Socjologia i antropologia*. Tłum. K. Pomian, M. Król, J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Mokrzycki, E. (red.). (1992). *Racjonalność i styl myślenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Pietz, W. (1985). The Problem of the Fetish, I. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 9, 5–17.
- Pietz, W. (1987). The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 13, 23–45.
- Pietz, W. (1988). The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 16, 105–124.
- Plessner, H. (1988). *Pytanie o conditio humana: Wybór pism*. Tłum. A. Załuska, M. Łukasiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Sendyka, R. (2015). *Od kultury ja do kultury siebie: O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*. Kraków: Universitas.
- Skrzypek, M. (1992). Rozwój teorii fetyszyzmu od de Brossesa do Freuda. W: Ch. de Brosses, *O kulcie fetyszów*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Tambiah, S.J. (2007). *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*. Tłum. B. Hlebowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Taylor, Ch. (1996). *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak.
- Tolle, E. (2006). *Potęga terażniejszości*. Tłum. M. Kłobukowski. Kraków: Wydawnictwo A.
- Żuchowska-Zimnal, G. (2019). *Ponowoczesne szaty kultury: Ubiór jako narzędzie konstruowania i komunikowania tożsamości jednostkowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Nota o autorze

Maciej Urbanek – adiunkt w Katedrze Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół refleksji nad człowiekiem, a w szczególności na współczesnej antropologii filozoficznej, filozofii egzystencji, zaś ostatnio również antropologii kulturowej oraz etnologii.

Adres do korespondencji: Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii, Podchorążych 2, 30-084 Kraków. E-mail: maciej.urbanek@up.krakow.pl

Cytowanie

Urbanek, M. (2022). Fetyszystyczny wymiar samorozwoju (zarys problematyki). *Analiza i Egzystencja*, 60 (4), 113–133. DOI: 10.18276/aie.2022.60-06.