

**JERZY FRANCAK**

Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0001-8789-7241>

## Komunikacja i koimmunizacja. Wokół *Unicestwiania* Michela Houellebecqa

### Communication and Co-immunisation. On *Anéantir* by Michel Houellebecq

Artykuł recenzowany

#### Abstract

A proposal of a reconstruction of key motifs in *Anéantir* by Michel Houellebecq and an interpretation of the epochal diagnosis contained in the novel. The fundamental interpretation matrix is provided by an immunological paradigm of contemporary philosophy and sociology (Roberto Esposito), its anthropological variant proposed by Peter Sloterdijk (particularly the “foam” metaphor), and a reinterpretation by Byung-Chul Han. These theoretical dictionaries make it possible to capture the author’s reflection and to reformulate it in categories of social communication and co-immunization.

**Keywords:** theory of communication; immunology; Michel Houellebecq; Peter Sloterdijk; Byung-Chul Han

#### Abstrakt

Artykuł proponuje rekonstrukcję kluczowych wątków fabularnych *Unicestwiania* Michela Houellebecqa oraz zawartej w powieści epokowej diagnozy. Podstawowej matrycy interpretacyjnej dostarcza immunologiczny paradygmat nowoczesnej filozofii i socjologii (Roberto Esposito), jego wariant antropologiczny zaproponowany przez Petera Sloterdijka (w szczególności metafora „piany”) oraz reinterpretacja Byung-Chul Hana. Te słowniki teoretyczne pozwalają lepiej uchwycić pisarską refleksję oraz przeformułować ją w kategoriach społecznej komunikacji i koimmunizacji.

**Słowa kluczowe:** teoria komunikacji; immunologia; Michel Houellebecq; Peter Sloterdijk; Byung-Chul Han

#### O autorze

**Jerzy Franczak** – dr hab., pisarz, eseista, literaturoznawca, profesor na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Opublikował liczne zbiory opowiadań, powieści oraz książki eseistyczne (m.in. *Niepoczytalne*, 2019). Autor rozpraw naukowych: *Rzecz o nierzeczywistości* (2002), *Poszukiwanie realności. Światopogląd polskiej prozy modernistycznej* (2007), *Błądzące słowa. Jacques Rancière i filozofia literatury* (2017), *Maszyna do myślenia. Studia o nowoczesnej literaturze i filozofii* (2019), *Errant Letters: Jacques Rancière and the Philosophy of Literature* (2023).

## Komunikacja i koimmunizacja. Wokół *Unicestwiania* Michela Houellebecqa

W roku 2000 Michel Houellebecq zadeklarował, że choć w czytelnicznym odbiorze jego pisarstwa dominuje seksualność, dla niego najważniejsze pozostają starość i śmierć<sup>1</sup>. Wydaje się, że przez ostatnie dwie dekady tematy te wysuwały się na pozycję dominant, by niemal bez reszty zdefiniować charakter *Unicestwiania* (2022). Już w inicjalnym akapicie tej powieści późna jesień powiązana zostaje z „uczuciem przebywania w korytarzu śmierci”, melancholijnym pożegnaniem przeszłości i zgodą na nieuniknione: „letnie wakacje już dawno poszły w niepamięć, nowy rok jest jeszcze daleko; nicłość wydaje się niespodziewanie blisko”<sup>2</sup>. Dalej schyłkowa aura umacnia się i potęguje.

Akcja początkowych rozdziałów toczy się w gabinetach ministerialnych, co sugeruje podporządkowanie fabuły intrydze politycznej, w rozdziale piątym zmienia się to jednak za sprawą telefonu informującego o udarze ojca protagonisty. Hierarchia planów odwraca się: sprawy przynależne jasnej strefie publicznej stają się tłem dla cichych dramatów zanurzonych w mroku prywatności. Opowieść o ojcu Paula przeplata się z historią jego teścia. Życiorysy dwóch umierających mężczyzn pozwalają problematyzować marginalną pozycję choroby i śmierci. Procesy degeneracji i dekompozycji ciała usuwane są na obrzeża rzeczywistości społecznej, a kontakt z nimi ma walor doświadczenia szokowego. *Unicestwianie* rozpada się na szereg scen z życia ludzi asystujących przy agonii i zmienia w fabularyzowaną refleksję tanatologiczną. Po pierwsze, przedstawia ostatni etap wymazywania odwiecznego skandalu: odkryta przez rozum mieszczański nieprzyzwoitość śmierci przekształca się we wstydlivość i ustanawia wokół umierania uniwersalne tabu<sup>3</sup>. Uniemożliwia to wypracowanie współczesnej *artis bene moriendi* lub zaadaptowanie do naszej epoki dawnych wzorów „śmierci oswojonej”, wymagających rozbudowanej świadomości i rozłożonych w czasie przygotowań<sup>4</sup>. Równocześnie, na przekór tanatologicznym wzorom kultur tradycyjnych, dychotomia życia i śmierci zostaje umocniona; zeświecczony umysł człowieka Zachodu eliminuje wszelką „neutralną strefę” pomiędzy tymi dwoma stanami, uznając przemianę ciała w trupa za proces momentalny, jednokierunko-

wy i nieodwracalny, opisywalny wyłącznie w kategoriach biologiczno-fizykalnych<sup>5</sup>.

Fabula prowadzi nas „korytarzem śmierci” ku nieuleczalnej chorobie protagonisty. Spada na niego „obowiązek ukrywania własnej agonii” związany z tym, że „śmierć została uznana w najwyższym stopniu za nieprzyzwoitą” (s. 555). Nieuzbrojony w matryce sensu i skrypty działania, pozbawiony religijnych pocieszeń, musi zmierzyć się z perspektywą własnego unicestwienia, które poprzedzają słabnięcie, cierpienie i trudny do zaakceptowania „widok marniejącego ciała” (s. 572). Gwałtowność tej konfrontacji potęgują dwa elementy. Chorobą odpowiedzialną za powolne konanie jest nowotwór jamy ustnej. Rak, jako modelowe zwyrodnienie somatyczne (w odróżnieniu od przypadłości związanych z „chorobami duszy”) opiera się estetyzacji i przypisywaniu sensu moralnego<sup>6</sup>. Na dodatek Paul odmawia poddania się operacji usunięcia języka, w pewnym sensie popełnia zatem samobójstwo, wybierając – jakby na przekór perspektywie wieczystego milczenia i materialnego rozkładu – integralność cielesną i zdolność mówienia, a także gotowość do seksu oralnego (s. 574).

Im bliżej końca powieści, tym mocniej Houellebecq koncentruje się na opisie somatycznych dolegliwości i towarzyszących im afektów (rozwijając relatywnie nowe ujęcie ciała, na tle dominujących w jego wcześniejszej twórczości trybów deskrypcyjnych – pornograficznego, zmysłowego i postludzkiego<sup>7</sup>). Nie jest to jednak ani fikcyjna patografia, ani tym bardziej „utrzymany w łagodnych tonacjach portret rodzinny z politycznymi wstrząsami w tle”<sup>8</sup>. Elegijna opowieść o odchodzeniu bliskich to jednocześnie narracja o entropii późnonowoczesnego świata.

### Spowolnienie, zamarcie, unicestwienie

Wokół serii powieściowych agonii rozciągają się koncentryczne sfery, w których trwają nieublagane procesy degeneracji i dewitalizacji. W pierwszej z nich obserwujemy wygasanie relacji. Samotność w gronie najbliższych ilustruje wątek Auréliena, który najpierw bierze ślub, potem „uświadamia sobie, że poślubił glistę” (s. 276), a następnie buduje emocjonalną barierę ochronną i wybiera dobrowolną izolację w rodzinnym stadle – odtąd cierpi jedynie dlatego, że przeraźliwie się nudzi w towarzystwie żony i syna. W większym zbliżeniu obserwujemy rozpad związku Paula i Prudence. Ma on miejsce w szczelnej strefie domowej, gdyż pozycja zawodowa Paula – przynależność do kadry kierowniczej najwyższego stopnia – wymaga, „aby rozkład ich małżeństwa odbył się w maksymalnie cywilizowanych warunkach” (s. 87). Właśnie „ucywilizowanie” – podporządkowanie życia normom *civilité* czy *politesse*<sup>9</sup> – wydaje się kluczowe. Panowanie nad emocjami i związane z nim złagodzenie obyczajów okazują się komunikacyjną i afektywną przeszkodą. Houellebecq dopowiada przewrotną pointę do opowieści Norberta Eliasa o procesie cywilizacji: seksualna powściągliwość przeradza się w abstynencję, opanowanie wygasza namiętności, samo-

kontrola przechodzi w samoizolację, a uintymnienie życia uczuciowego i erotycznego sprawia, że wszystko to dzieje się w specjalnych enklawach, usuniętych ze społecznego widoku. W tym kontekście znaczące są imiona i nazwiska protagonistów, odsyłające do Rozumu (Raison), Rozsądku (Prudence) czy Sądu (Juge): powtórzenie z ironiczną różnicą kluczowych pojęć oświecenia przekształca powieść obyczajową w parodię powiastki filozoficznej, a zarazem uwypukla negatywy procesu hamowania popędów, zwiększania regulacji i introjekcji społecznych norm<sup>10</sup>. Houellebecq nie tylko nie przyjmuje pozycji „oficera cywilizacji”, czyli pisarza zaangażowanego, drażniącego naszą wyobraźnię polityczną przy wykorzystaniu obiegowych stereotypów<sup>11</sup>, lecz przeprowadza kompleksową diagnozę niezamierzonych efektów procesu cywilizacyjnego.

W sferze pozadomowej relacje międzyludzkie podlegają osłabieniu, które potęguje rewolucja cyfrowa. Skutki rozwoju technologii komunikacyjnych są odwrotne do zamierzonych: „Po co instalować sieć 5G, skoro nie potrafimy nawiązać między sobą kontaktu i wykonywać podstawowych gestów, które umożliwiają gatunkowi ludzkiemu reprodukcję, a czasami przynoszą szczęście?” (s. 310). W grę wchodzi także szerszy proces osłabiania i rozmywania wszelkich struktur przez Internet, który opisany zostaje w kategoriach niekontrolowanej, nieuporządkowanej wielości: „swobodny przepływ informacji wprowadza entropię do funkcjonowania hierarchicznych systemów sterujących i w końcu je niszczy” (s. 479).

Houellebecq po raz kolejny kreśli ponury obraz dekadentckiego Zachodu. Nie ma sensu w tym miejscu przypominać jego głównych rysów – ważniejsze wydają się przesunięcia akcentów względem poprzednich powieści. Pisarz nie próbuje przedstawić porażającego obrazu „materialistycznego horroru”, w którym zanikła transcendentja. Sekularyzacja – stawiana wcześniej w stan oskarżenia jako odpowiedzialna za osłabienie więzi społecznych<sup>12</sup> – tutaj jawi się jako niepodlegający ocenie punkt dojścia pooświeceniowej cywilizacji. Próby zagospodarowania potrzeb duchowych przez religie synkretyczne czy new age’owe nie stają się już obiektem bezpośredniej krytyki jako przedsięwzięcia alienujące i intelektualnie wyjaławiające<sup>13</sup>. Są skarykatyzowane w wątku Prudence (dla której joga i medytacja stają się zamiennikami seksu), ale poza tym podlegają marginalizacji. Pisarz wyrzeka się też „gnostyckiej pokusy”<sup>14</sup>, która przenikała jego powieści, oraz jej złaicyzowanej wersji, czyli fantazji posthumanistycznej<sup>15</sup>. Światoobraz protagonisty streszcza w takiej oto wizji:

świat ludzi wydawał mu się złożony z egotycznych, niepołączonych ze sobą małych kulek gówna, czasami miotających się i kopulujących, każda w swoim rejestrze, z czego brały się następne, jeszcze mniejsze kulki gówna. [...] Trzeba przyznać, że od kilku lat kulki rzadziej kopulują, jakby nauczyły się wzajemnie odrzucać, czują swój smród i odsuwają się od siebie

z niesmakiem, wymarcie ludzkiego gatunku wydaje się realne w perspektywie średnioterminowej (s. 266).

Istotne jest tutaj sprzężenie dwóch tez. Pierwsza z nich głosi, że po bankructwie systemów religijnej i humanistycznej iluzji znaleźliśmy się w czysto materialnej immanencji. Wedle drugiej bankructwo to było nieuchronne w erze triumfującego rozumu, a jego równie nieuchronnym skutkiem wydaje się samozagłada *Homo sapiens*. W ten sposób materializm i determinizm współpracują w budowaniu katastroficznego światoobrazu i odpowiadającej mu estetyki („depresyjnego realizmu”<sup>16</sup> czy odnowionego naturalizmu z jego ideą „powieści naukowej”<sup>17</sup>).

Po osiągnięciu ponurej i bezsilnej afirmacji tej schyłkowej epoki zupełnie niepotrzebne okazują się ataki na pokolenie rozrzutnych utopistów oraz ich emancypacyjne wysiłki, które na zasadzie efektu odwrócenia<sup>18</sup> przyczyniły się do spotęgowania systemowego zniewolenia, samotności i nieszczęścia. Autor *Poszerzenia pola walki* wycisza krytykę rewolucji obyczajowej i seksualnej<sup>19</sup>, by włączyć kontrkulturę w degeneratywną wizję dziejów: „w tamtych czasach [w latach 90.] sprawy zmieniały się szybko, oczywiście wolniej niż w latach 60., a nawet 70.; spowolnienie i zamarcie Zachodu, które poprzedzały jego unicestwienie, były stopniowe” (s. 133–134). To samo dotyczy domeny polityki, przedstawionej w nieco większym zbliżeniu. Właściwie należałoby mówić w tym przypadku o parapolityce, będącej w istocie żałobą po polityce albo jej „cichym końcem”<sup>20</sup>. W domenie uregulowanego antagonizmu pomiędzy partiami, gdzie panuje ogólny konsensus co do organizacji życia zbiorowego, wszystkie *stricte* polityczne impulsy zostają zneutralizowane.

Powieść relacjonuje przygotowania do kampanii prezydenckiej we Francji w roku 2027. Rządzący przez dwie kadencje prezydent (jego pierwowzorem jest ewidentnie Emmanuel Macron) zamierza wyznaczyć na swojego następcę marionetkowego polityka, by za kilka lat ponownie kandydować w wyborach. Ten elekcyjny gambit, przywodzący na myśl manewr Putina i Miedwiediewa z lat 2008–2012, ukazuje pozorność systemu przedstawicielskiego: pod fasadą demokracji odbywa się reprodukcja elity rządzącej. Zwycięzcy w rozgrywce korzystają co prawda z oligarchicznych przywilejów, ale nie mają żadnego realnego wpływu na bieg rzeczy. Paul – najbliższy współpracownik ministra gospodarki i finansów – dostrzega „coraz bardziej oczywisty rozdział między intencjami polityków a rzeczywistymi konsekwencjami ich czynów” (s. 109). Stoi na straży porządku prawnego i społecznego, nie wierząc ani w jego podatność na zmiany, ani w jego trwałość:

Paul uważał za oczywiste, że cały system musi zniknąć w gigantycznej zapaści, chociaż trudno przewidzieć dokładną datę i przebieg wydarzenia, lecz data ta mogła być bliska, a przebieg gwałtowny. Znajdował się w dość dziwacznej sytuacji, pracując sumiennie, a nawet z pewnym poświęceniem, nad zachowaniem systemu społecz-

nego, który uważał za nieuchronnie skazany na zagładę, i to w niezbyt odległej przyszłości (s. 457).

Akceptacja władzy pozorów spotyka się z przekonaniem o rządzącej światem konieczności. Houellebecq ustanawia dla tego fatalizmu i defetyzmu ironiczny kontrapunkt. Wróciwszy do rodzinnego domu, Paul dostrzega plakat, który sam niegdyś powiesił: „zdjęcie z filmu *Matrix. Rewolucje* przedstawiało oślepienego Neo z zakrwawioną opaską na oczach, krążącego po apokaliptycznym pejzażu” (s. 130–131). Wkrótce potem zdaje sobie sprawę, że Prudence jest podobna do aktorki grającej Trinity. Filmowa fantazja stanowi odwrotność jego sytuacji. Cyberpunkową trylogię można interpretować jako duchową alegorię; bez względu na to, po jakie kategorie (na przykład metafizyczne albo mesjańskie<sup>21</sup>) czy klisze (taoistyczne<sup>22</sup> albo gnostyckie<sup>23</sup>) sięgniemy, pozostanie ona opowieścią o przełamaniu potęgi złudzenia, o przebudzeniu lub o ponownych narodzinach, tudzież popkulturowym wariantem mitu bohaterskiego z nieodzowną wyprawą do drugiego świata, apologią wyprawy i ocalającej miłości. W filmach sióstr Wachowski można też dostrzec parabolę polityczną: matrix okaże się wówczas zmechanizowanym społeczeństwem, oglupionym przez konsumpcjonizm i konformizm głównonurtowej kultury<sup>24</sup> lub metaforą neoliberalnego kapitalizmu, który tyleż kolonizuje subiektywność, co funduje system kontrolowanej rozkoszy<sup>25</sup>. W obu przypadkach Neo i Trinity wchodzi w rolę buntowników: kontrkulturowych rebeliantów łączących walkę z dobrą zabawą i seksem albo bojowników rzucających wyzwanie wampirycznemu systemowi w imię prawa do samostanowienia. Żadna z tych dróg nie otwiera się przed Paulem i Prudence. Rozum i Rozwaga prowadzą ich ku zupełnie innym przeznaczeniom.

### *Immunitas i communitas*

*Unicestwianie* przedstawia wieloaspektową zapaść: od śmierci biologicznej jednostek, poprzez ogólną dewitalizację społeczeństw, atrofie państw i instytucji ponadnarodowych, po agonię zachodniej cywilizacji. Houellebecq z premedytacją inscenizuje szereg wydarzeń o potencjale pobudzającym systemową immunologię. Część z nich ulokowana zostaje w przeszłości – chodzi o zamachy terrorystyczne z początku XXI wieku: „francuskie społeczeństwo po wielu morderczych atakach islamistycznych zaczęło wspierać policję i wojsko, a nawet odczuwać do nich pewną sympatię” (s. 14). Czyżby układ obronny zagrożonego systemu wchodził w fazę mobilizacji? Incydenty tego rodzaju i towarzyszące im defensywne wzmocnienia zwiększają poczucie (grupowej, narodowej) jedności. Rozróżnienie swój / obcy stanowi – niczym w biologicznych układach odpornościowych – konieczny punkt wyjścia dla wyznaczenia linii obrony. Desygnowanie wrogów, zwiększające koherentność ciała społecznego, łatwo przeradza się w prowadzącą do terroru i czystek „profilaktykę społeczną”<sup>26</sup>, niemniej jednak zbiorowe ciało podlega w tych procesach rewitalizacji. Ale w *Unicestwianiu* to jedynie blade wspomnienie nieodległej przeszłości.

Władza przydzielona służbom specjalnym wskazuje też na groźbę choroby autoimmunologicznej: reakcja obronna zmienia się w hiperprotekcję i ustanawia tak wysoki poziom profilaktyki, że system zaczyna działać na własną szkodę<sup>27</sup>. Co więcej, prewencyjne ekscesy mogą wchodzić w antagonyzm, czego przykładem jest konflikt fundamentalistycznej wizji religijnej, etnicznej i kulturowej czystości, będącej próbą uodpornienia się na świeckie i zachodnie „skażenie” (z ekstremizmami islamistycznymi na czele) oraz obsesji Zachodu na punkcie naruszonego bezpieczeństwa oraz zagrożonej redystrybucją nadwyżki zasobów i dóbr. Konflikt ten, który można nazwać globalnym kryzysem autoimmunologicznym<sup>28</sup>, w powieści pojawia się na dalekim planie – jako zdarzenie odsunięte w przeszłość i pozbawione następstw. Szwagier Paula, niejaki Hervé, prawdopodobnie był sympatykiem Bloku Tożsamościowego i fantazjował o rekonkwiescencji zdominowanej przez muzułmanów Europy, ale z czasem złągodniał – poznajemy go jako pogodzonego z losem bezrobotnego notariusza. Nie śledzimy zmagania partykularyzmów i integryzmów (jak to miało miejsce w *Uległości*, ukazującej nieskuteczną immunizację Zachodu). Powieść nie proponuje też krytyki zwyrodnień demokracji, prowadzących do wytracania horyzontu wspólnoty za sprawą zwiększania barier ochronnych<sup>29</sup>. Skłania natomiast do refleksji o zapaści całego systemu odpornościowego.

Naruszeniu uległa równowaga pomiędzy *communitas* i *immunitas*, którą Roberto Esposito ujął jako dialektykę otwarcia i zamknięcia:

Jeśli to pierwsze [*communitas*] zobowiązuje jednostki do czegoś, co wypycha je poza siebie, to drugie [*immunitas*] odbudowuje ich tożsamość, chroniąc je przed ryzykowną bliskością z tym, co od nich inne, zwalniając ich od wszelkich zobowiązań, którym podlegają, i zamykając na nowo w łupinie własnej podmiotowości<sup>30</sup>.

Immunizacja, to „prewencyjne uwewnętrznienie zewnętrzna, jego neutralizujące zawłaszczenie”<sup>31</sup>, ujawnia się zawsze w splocie z komunikacją, która posiada przeciwny wektor. Ich wzajemna negacja jest źródłem wszelkiej witalności, zarówno bowiem zbiorowości, jak i jednostki ustanawiają się poprzez negowanie tego, co je neguje<sup>32</sup>. Jak przedstawia te procesy *Unicestwianie*? Oprócz umiejscowionych w przedakcji ataków terrorystycznych pojawia się szereg niepokojących zdarzeń, które budują alternatywną oś fabularną powieści. Pierwszym z nich jest upowszechnienie doskonałego pod względem technicznym filmu, na którym obserwujemy zgilotynowanie urzędnika państwowego:

W ułamku sekundy ostrze opadło, jednym ciosem obcinając głowę ministra, strumień krwi trysnął do stojącego obok naczynia, a głowa potoczyła się w dół trawiastego zbocza i zatrzymała przed samą kamerą, kilka centymetrów od obiektywu. W szeroko otwartych oczach ministra malowało się bezbrzeżne zdumienie (s. 18).

Za pomocą zaawansowanej techniki komputerowej zainscenizowana została zdesakralizowana egzekucja, odbywająca się poza starodawnym ceremoniałem kaźni, likwidująca możliwość skruchy i odkupienia – jako taka będąca nieodrodnym dzieckiem wieku Oświecenia<sup>33</sup>. Mechaniczna dekapitacja – symboliczne odcięcie rozumnej „góry” – to modelowy gest rewolucyjny, ukazujący izolację i zbędność elity. Gilotyna przypomina tutaj „maszynę do portretowania”<sup>34</sup>, która tyleż dokonuje aktu wyzwoleńczej przemocy, co umożliwia sporządzenie podobizny zdelegitymizowanej władzy. „Bezbrzeżne zdumienie” dające się dostrzec w oczach Brunona Juge’a to najlepsze określenie stanu, który towarzyszyć będzie politykom i mundurowym usiłującym rozwikłać zagadkę *deep fake*’u. Nie udaje im się ustalić strategii działania, a już pojawiają się kolejne prowokacje, tym razem przybierające postać otwartego terroru: ataki na kontenerowiec, bank spermy i łódź z uchodźcami. Specjalne grupy zadaniowe trudzą się nad rozwiązaniem zagadki: kto stoi za zamachami? Anarchoprymitywiści, ideolodzy *deep ecology*, ultralewicowi aktywiści, katolicycy integraliści, biali suprematycy czy ekofaszyści?

Działalność ministerialnych urzędników trudno uznać za odpowiedź immunologiczną zaatakowanego systemu. Reakcją obronną dyktują raczej procedury aniżeli autentyczna wola przetrwania. Nawet stając w obronie systemu, Paul po cichu empatyzuje z jego wrogami: „najgorsze było to, że jeśli celem terrorystów jest unicestwienie znanego mu świata współczesnego, nie mógł nie przyznać im racji” (s. 268). Wszelkie działanie uważa za daremne, gdyż „nawet tak autorytarni i zdeterminowani przywódcy jak generał de Gaulle nie byli zdolni do przeciwstawienia się sensowi historii, Europa jako taka stała się odległą, starzejącą się, depresyjną i nieco śmieszną prowincją Stanów Zjednoczonych Ameryki” (s. 511). Jak widać, podczas gdy ojcowie paragonistów przechodzą w stan wegetatywny, anabiotyczne odrętwienie ogarnia cały Stary Kontynent i żadne wstrząsy nie są w stanie wybudzić go z immunologicznego letargu. Houellebecq opisuje system w stanie kolapsu, niezdolny tak do rewitalizującej podwójnej negacji, jak i do wchłonięcia zagrożenia.

### Zmierzch odporności

Ujawnia się tutaj diachroniczny schemat, który nazwać by można – za Peterem Sloterdijkem – zmierzchem odporności (*Immunitätsdämmerung*). Niemiecki filozof definiuje układ odpornościowy jako „ucieleśnione oczekiwanie urazu lub zinstytucjonalizowaną obronę przed krzywdą”<sup>35</sup>. Wyróżnia on trzy typy zsynchronizowanych systemów immunizacyjnych: biologiczny, społeczno-kulturowy oraz symboliczny.

Odporność biologiczna chroni poszczególne organizmy przed typowymi dla gatunku inwazjami i urazami, podczas gdy odporność społeczną gwarantują proste systemy solidarności (takie jak gościnność i pomoc sąsiedzka) oraz system prawny. [...] W większości kultur formacjom tym towarzyszą symboliczne lub rytualne systemy

odpornościowe. W Europie te układy odpornościowe są umownie nazywane „religiami”; wyposażają ludzi w słowa i gesty, które pomagają im w chwilach bezradności i beznadziei. Symboliczne układy odpornościowe rekompensują śmierć i zapewniają transmisję wspólnych norm kolejnym pokoleniom<sup>36</sup>.

Interesujące nas ponadjednostkowe systemy mają charakter socjoimmunologiczny („odnoszą się do kooperatywnościowych, transakcyjnościowych, towarzyskościowych wymiarów ludzkiej egzystencji”<sup>37</sup>) oraz psychoimmunologiczny (symboliczny). Ich uwarstwienie oznacza korelację i współpracę: ponad zautomatyzowaną i nieświadomą podstawą biologiczną wznoszą się mechanizmy pomagające radzić sobie odpowiednio z obcymi i agresorami oraz ze zdarzeniami losowymi i śmiercią<sup>38</sup>.

W domenie symbolicznej zachodziły nieodwracalne zmiany. Wzrastająca skłonność do wyjaśniania rzeczywistości w czysto rozumowych kategoriach dewastowała metafizyczno-religijne systemy, nie zapewniając żadnej alternatywnej ochrony przed radykalną zewnętrżnością. Godzina zmierzchu wybiła, gdy doszło do upadku zbiorowych, odgórnych strategii immunizacyjnych, bez których prawne i militarne systemy ochrony okazały się martwe i nieefektywne. Bohaterowie *Unicestwiania* sporo dyskutują o minionych czasach, zwłaszcza o optymizmie królującym przez trzydzieści lat po drugiej wojnie światowej (sławetne *Les Trente Glorieuses*) oraz fenomenie boomu demograficznego. Bruno zauważa, że zazwyczaj wojny mają odwrotny efekt: wywołują depopulację bezpośrednio i pośrednio (doświadczenie „krwawej łaźni” powoduje spadek urodzeń). Jeżeli po 1945 roku stało się inaczej, to dzięki „ideologicznemu, politycznemu i moralnemu charakterowi” tego konfliktu: „walczono nie w imię mierznych interesów patriotycznych, lecz w imię pewnej wizji prawa moralnego” (s. 598). Nazizm – wywodzi minister gospodarki – zmobilizował po stronie aliantów ducha romantycznego (a pośrednio: średniowiecznego rycerstwa), który królował jeszcze przez jakiś czas po zakończeniu konfliktu. Cały ten wywód łatwo odnieść do immunizacji symbolicznej: to ona sprawia, że inne mechanizmy odpornościowe funkcjonują prawidłowo, a jej brak wywołuje powszechną depresję<sup>39</sup> i ogólną dewitalizację.

Sloterdijk wzbogaca charakterystykę *Homo immunologicus* o dodatkową hipotezę antropologiczną. Otóż człowiek jest istotą wytwarzającą sfery i zależną od ich trwałości:

Ludzie są istotami, które tworzą krągłe światy i spoglądają na zewnątrz, w stronę horyzontu. Życ w sferach oznacza wytwarzać wymiar, w którym może zawierać się człowiek. Sfery są formami przestrzeni wyposażonymi w efekt immunosystemowy dla ekstatycznych istot<sup>40</sup>.

Sfery to formy odpornościowe chroniące przed zewnętrżnym światem, przybierające rozmaite postacie (jaskiń, do-



Ilustrowana karta pocztowa (*verso*) – Francja, początek XX wieku.

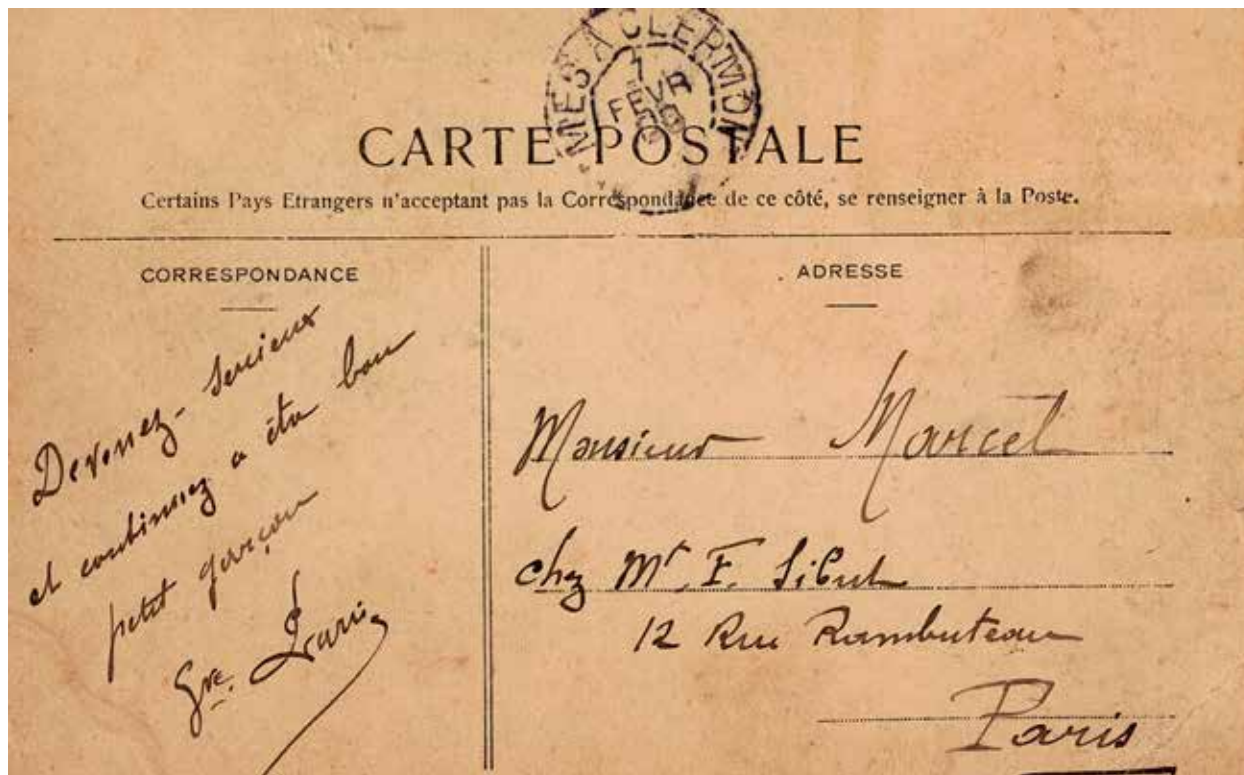
mów i miast, ale też narodów czy wspólnot religijnych). O ile pierwszy tom trylogii poświęcony jest bąbelkom, czyli mikrosferom (od okresu prenatalnego po relacje w parach i różne rodzaje współpodmiotowości), a drugi bada makrosfery społeczne i przedstawia historię globalizacji, o tyle tom ostatni rozwija teorię modernizacji oraz metaforę piany, oddającą heterogeniczny, pozbawiony centrum (nie)porządek.

Czym innym jest piana, aniżeli nieogarnioną mnogością mikrosfer, niepoddanych żadnej nadrzędnej geometrii? Ta dyspersyjna forma odznacza się nie tylko brakiem hierarchii i stabilnego, scentralizowanego porządku, lecz również brakiem wspólnego celu – każda komórka piany skoncentrowana jest na własnym trwaniu. O ile dawny system metafizyczny oznaczał logicznie encyklopedię, policyjnie panoptykon, a militarnie pentagon<sup>41</sup>, o tyle figura piany oddaje wielość „sąsiadujących ze sobą improwizacji”<sup>42</sup>. Ta nie trwała i opierająca się wszelkiemu ufundowaniu mieszanica substancji ciekłych i lotnych symbolizuje epokę końca mocnych ontologii, a przy okazji wymyka się dyskursom syntezy społecznej. Nie przypadkiem filozof nie pisze o „społeczeństwie” inaczej, aniżeli w cudzysłowie: „przez s p o ł e c z e ń s t w o rozumieny agregat mikrosfer różnej wielkości (pary, rodziny, przedsiębiorstwa, stowarzyszenia), które przylegają do siebie niby pęcherzyki w zwałach piany”<sup>43</sup>.

W perspektywie wspólnotowej piana oznacza tyleż polityczną amorfologię (niemożność zbudowania przyszłościowego projektu), co anarchiczny opór mikrostruktur (piany nie da się skutecznie formować<sup>44</sup>). Tym, co decyduje o jej spoistości, jest bliskość i podobieństwo. Po pierwsze, poszczególne pęcherzyki dzielą ze sobą ścianki, dlatego cechują je współkruchłość i współizolacja, a ich koegzystencja

buduje system konstytutywnych napięć<sup>45</sup>. Po drugie zaś rozwijają się według podobnych prawideł, ale nie za sprawą komunikacji – jak choćby w socjologii Luhmanna, która może stanowić kontrastywne tło<sup>46</sup> – lecz dzięki somnambulicznej imitacji. Niczym w reaktywowanej na potrzeby tego dyskursu teorii imitacji społecznej Gabriela Tarde’a<sup>47</sup>, w pianie dochodzi do ujednolicenia przez hipnotyczne naśladownictwo: „Ich [pęcherzyków piany] harmonizacja nie odbywa się za sprawą bezpośredniej komunikacji między komórkami, lecz poprzez infiltracje w każdej z nich tych samych modeli, ekscytacji, zaraźliwych utowarowień i symboli”<sup>48</sup>. Mikrosfery budowane przez jednostki, pary i rodziny podlegają zatem „imitacyjnym infekcjom” propagującym analogiczne wzory kreatywności i strategię immunizacji, a w efekcie daleko posuniętej „mimetycznej kontaminacji”<sup>49</sup>. Senne egzystencje w sąsiednich mikrokomórkach piany łączy współbrzmienie, niczym słowa *Traum* i *Schaum*<sup>50</sup>.

Trylogia Sloterdijka (1998–2004) miała stanowić dobrą nowinę przełomu tysiącleci. Filozoficzna afrologia (od gr. *aphros* – piana) jako „teoria systemów dotkniętych współkruchłością”<sup>51</sup> to nie tylko wyzwanie dla nostalgików mocnej ontologii, lecz również zachęta do wypracowania nowego ujęcia procesów „społecznych”. *Unicestwianie* zdaje się spełniać ten postulat jako opowieść o względnie trwałych symbiozach i epizodycznych koncentracjach komórek piany, opartych na współizolacji aliansach i zagęszczeniach. Przewrotność powieści zasadza się na tym, że sensacyjna, oparta na schemacie detektywistycznym fabuła związana z zamachami terrorystycznymi gubi się gdzieś w gabinetach ministerialnych. Instytucjonalna (para)polityka nie ma ani mocy obronnej (przeciwdziałanie szkodom), ani sprawczej



Ilustrowana karta pocztowa (*recto*) – Francja, początek XX wieku.

(zarządzanie społeczeństwem). Właściwa akcja toczy się w samoistnych i względnie wyizolowanych, choć stykających się ze sobą mikrosferach rodzinnych; zamknięci w nich bohaterowie szukają sposobów immunizacji indywidualnej, w ogóle nie wierząc w wielkie projekty generujące solidarność ani nie biorąc pod uwagę potrzeby koimmunizacji, czyli uwzględnienia „rachunku koimmunarnego”<sup>52</sup>.

Niemiecki filozof snuje fantazję o nowym „rozumie immunarnym” i o przyszłym koimmunizmie. Z jednej strony, powiada, świadomość ta powinna zrodzić się samoczynnie u kresu globalizacji: historia ludzkości, czyli historia walki systemów immunologicznych, doprowadziła do momentu odkrycia nieprzekraczalnej granicy – Ziemi jako bariery dalszych eksternalizacji i horyzontu wszelkich działań. Z drugiej strony powinniśmy ocalić coś z wielkich idei emancypacyjnych – chociażby rozumną część komunizmu, czyli „rozpoznanie, że wspólne interesy życiowe najwyższego rzędu mogą się urzeczywistnić tylko w horyzoncie uniwersalnych ascez kooperatywnych”<sup>53</sup>.

Houellebecq jest daleki od formułowania jakichkolwiek postulatów, poprzestaje na diagnozie i prognozie. Opisuje całkowite wymazanie wspólnotowej perspektywy: „rodzina i małżeństwo, oto dwa szcztkowe bieguny, wokół których kręci się życie ostatnich przedstawicieli Zachodu w pierwszej połowie dwudziestego pierwszego wieku” (s. 457). Znaczące w tym kontekście wydaje się uczynienie głównego bohatera wysokim rangą urzędnikiem: nawet osoba pracująca w sferze publicznej i w imię interesu zbiorowego wszelkie afektywne inwestycje lokuje w sferze prywatnej. Nie ma tu śladu nadziei na „wytworzenie nowej świadomości, nowych nawyków serca, ko-

operacji i solidarności z innymi oraz z naturą w celu przetrwania”<sup>54</sup> – z tego względu nie ma nadziei na uniknięcie zagłady (człowieka Zachodu, a w dalszej perspektywie – całego gatunku). Dominuje stan ducha wyrażony wprost w dzienniku pisanym tuż po publikacji powieści: „Nie to, żebym wierzył w nieuchronną rewolucję, narastanie rozpadu wydawało się bardziej prawdopodobne”<sup>55</sup>.

### Terror immanencji

Można jednak uznać, że fabuła powieści inscenizuje koniec immunologii jako sposobu myślenia o zdrowiu jednostek i zbiorowości. Kampanię prezydencką zakłócają nie tyle wybuchy przemocy, ile ich wizualne reprezentacje, w których rejestracja rzeczywistości i symulacja komputerowa stają się nieodróżnialne. Wiralowy charakter tych nagrań zagraża stabilności systemu, który nazwać by można – za Jeanem Baudrillardem – nasyconym, dla którego zagrożeniem jest jego własna przejrzystość. Obserwujemy zatem nie tyle zmagania zagrożonego układu (politycznego i społecznego) z zewnętrznymi patogenami, ile próbę poradzenia sobie z własną nadprodukcją, konwulsję schyłkowej „fazy przesytu”, której obsesjami są wydalanie i odrzucanie<sup>56</sup>.

Byung-Chul Han twierdzi, że klasyczny paradygmat immunologiczny stoi w sprzeczności z procesem globalizacji, gdyż znoszenie granic oznacza jednocześnie likwidację inności i obcości, które mogłyby wywołać reakcję odpornościową. Ich miejsce zajmuje różnica, która podlega estetycznej kontemplacji i łatwo przekształca się w egzotykę. Z tego względu nie może dokonać się negacja negacji, będąca warunkiem tradycyjnie pojmowanego immunologicznego samopotwierdzenia. Ponowoczesne

podmioty, których modelową postacią pozostają turysta i konsument – notabene centralne figury w twórczości Houellebecq – nie są podmiotami immunologicznymi. Muszą zmagać się nie tyle z infekcjami, ile z zawałami, uwarunkowanymi przez nadwyżkę i przeciążenie:

Przemoc pozytywności, jaka wypływa z nadprodukcji, nadmiernej wydajności czy nadmiaru komunikacji, nie ma już charakteru wirusowego. Immunologia nie pozwala nam jej zrozumieć. Odrzucenie nadmiaru pozytywności nie jest bowiem immunologiczną obroną, lecz trawienno-nerwową reakcją odrzucenia. Wyczerpanie, zmęczenie i dławienie się w obliczu nadmiaru to nie reakcje immunologiczne, lecz przejawy przemocy neuronalnej, która nie jest wirusowa, gdyż nie daje się sprowadzić do żadnej immunologicznej negatywności<sup>57</sup>.

Terror immanencji, któremu podlegamy w epoce zmierzchu dawnych form obcości i wrogości, najlepiej rozwija się w warunkach dobrobytu i w społeczeństwach permissywnych. Problemem staje się nadmiar możliwości. Miejsce niegdysiejszych zakazów i nakazów zajmuje imperatyw maksymalizacji produkcji, co przekłada się na przejście od paradygmatu dyscypliny do paradygmatu osiągnięć i od eksploatacji do samowyzysku<sup>58</sup>. W *Unicestwianiu* wzorowym „podmiotem możliwości”<sup>59</sup>, dyscyplinującym samego siebie w celu zwiększenia wydajności, pozostaje Bruno Juge – pozbawiony życia osobistego, mieszkający w biurze minister – ale charakterystyce tej odpowiada również Paul, dotknięty pracoholizmem i syndromem wypalenia zawodowego. Obaj cierpią na zaburzenia afektywne, które rozpoznają jako anhedonię, zanik motywacji, woli uznania i pasji (s. 335), poczucie braku sensu i nihilizm (s. 385).

Houellebecq pozwala parze bohaterów uciec z pułapki zmęczenia „samotnego” i „poróżniającego”<sup>60</sup>: Paul i Prudence ożywiają swoje małżeństwo w cieniu śmiertelnej choroby. Nie widzę w tym bynajmniej tandetnej sielanki i prostego sentymentalizmu<sup>61</sup>; to raczej parodia konwencji *comedy of remarriage*, która święciła triumfy w kinie hollywoodzkim w okresie Wielkiego Krachu<sup>62</sup> i wciąż pozostaje żywa w różnych wariantach kina romantycznego. Parodia ta zostaje wzbogacona o konserwatywną fantazję: Prudence nie tylko opiekuje się Pauliem, lecz również dostarcza mu rozkoszy (na przykład w postaci „długiego i marzycielskiego obciążania”, s. 574). Zmienia się w fantazmatyczną kobietę idealną, czyli – jak Valéry w *Platformie* – w „wyższą syntezę matki i dziwki”<sup>63</sup>. O ile zatem dziennik pisarza przynosi próbę wyjęcia uczuciowej relacji intymnej spod władzy integralnego ateizmu<sup>64</sup>, o tyle powieść przechyla się w stronę przerysowania i prześmiewczej parafrazy.

Zalóżmy, że pisarz proponuje konsekwentną wizję schyłku i końca, a następnie podmiemia melancholię i żalobę na depresję, a zatem brak i utratę na nadmiar i prześyt<sup>65</sup>. Co zmienia się za sprawą tej podmiany? Finałowy *plot twist* można interpretować w kategoriach immunologicznych – jako epilog historii o zmierzchu odporności:

widzimy, jak po zwinięciu koimmunitarnej płaszczyzny samotne jednostki konają (i asystują przy śmierci bliźnich), zamknięte w domowych mikrosferach współtworzących nieforemną, skazaną na zagładę rzeczywistość „społeczną”. W takim rozwiązaniu fabularnym można jednak dostrzec wyjście z domeny negatywności (a zarazem: z sieci immunologicznych rozróżnień). Dawne dychotomie (wnętrze / zewnątrz, swoje / obce, ja / inny) przestają obowiązywać, ich władzę zastępują natomiast permanentny eksces i terror pozytywności. Nie zmienia to jednak w niczym ani diagnozy zapaści komunikacyjnej, ani fatalistycznej ramy ustanowionej przez tytuł, którego oryginalne bezokolicznikowe brzmienie (*Anéantir*) oddaje bezosobowy, jednokierunkowy i nieunikniony proces.

### Przypisy

- 1 Alain Finkielkraut, Michel Houellebecq, Peter Sloterdijk, Peter Weibel, *La nouvelle conception de l'homme. La construction de l'être humain*, „Le Philosophoire” 2004, t. 23, nr 2, s. 41.
- 2 Michel Houellebecq, *Unicestwianie*, przeł. Beata Geppert, W.A.B., Warszawa 2022, s. 9. Dalsze nawiasy z odesłaniem do strony odnoszą się do tego wydania.
- 3 Michel Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu: od roku 1300 po współczesność*, przeł. Tomasz Swoboda, Maryna Ochab, Magdalena Sawiczewska-Lorkowska, Diana Senczyszyn, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 553–562.
- 4 Philippe Ariès, *Człowiek i śmierć*, przeł. Eligia Bąkowska, PIW, Warszawa 1989, s. 20 i nast.
- 5 Louis-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 34–35.
- 6 Susan Sontag, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. Jarosław Anders, PIW, Warszawa 1999, s. 22–23.
- 7 Mads Anders Baggesgaard, *Le corps en vue – trois images du corps chez Michel Houellebecq*, [w:] *Michel Houellebecq sous la loupe*, red. Murielle Lucie Clément, Sabine van Wesemael, Rodopi, Amsterdam 2007, s. 241–252.
- 8 Piotr Sądziak, *Pożegnanie z językiem*, „Dwutygodnik” 2022, nr 9; [www.dwutygodnik.com/artykul/10318-pozegnanie-z-jezykiem.html](http://www.dwutygodnik.com/artykul/10318-pozegnanie-z-jezykiem.html), dostęp: 3.12.2024.
- 9 Norbert Elias, *O procesie cywilizacji*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, Kamil Markiewicz, W.A.B., Warszawa 2011, s. 107–111.
- 10 Co ciekawe, Elias dostrzegł te negatywy w późnej książce o samotności umierających, gdzie pisał, że co prawda udaje nam się przedłużyć życie i uśmierzać ból, ale coraz gorzej radzimy sobie z doświadczeniem umierania oraz ze śmiercią bliskich: „kiedy konająca – lecz wciąż jeszcze żywa – istota ludzka musi doznać uczucia, że nic już nie znaczy dla otaczających go ludzi, wtedy objawia jej się prawdziwa samotność”. Tegoż, *La solitude des mourants*, przeł. Sybille Muller, Christian Bourgois, Paris 1998, s. 85–86.
- 11 Nurit Buchweitz, *An Officer of Civilization. The Poetics of Michel Houellebecq*, Peter Lang, Bern 2015, s. 15–16.
- 12 Louis Betty, *Without God. Michel Houellebecq and materialist horror*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2016.
- 13 Michel Houellebecq, *Interwencje 2*, przeł. Beata Geppert, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016, s. 132.
- 14 Sandrine Schiano-Bennis, *Michel Houellebecq: la tentation gnostique ou le monde blasphème*, [w:] *Michel Houellebecq à la Une*, red. Murielle Lucie Clément, Sabine van Wesemael, Rodopi, Amsterdam 2011, s. 247–257.



- 15 Douglas Morrey, *Michel Houellebecq. Humanity and its Aftermath*, Liverpool University Press, Liverpool 2013.
- 16 Ben Jeffery, *Anti-Matter: Michel Houellebecq and Depressive Realism*, Zero Books, Winchester 2011, s. 52 i nast.
- 17 Sandrine Rabosseau, *Houellebecq ou le renouveau du roman expérimental*, [w:] *Michel Houellebecq sous la loupe*, dz. cyt., s. 43–51.
- 18 Raymond Boudon, *Efekt odwrócenia. Niezamierzone skutki działań społecznych*, przeł. Agnieszka Karpowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 16 i nast.
- 19 Bruno Viard, *Houellebecq au laser. La faute à mai 68*, Ovidia, Nice 2008; Carole Sweeney, *Michel Houellebecq and the Literature of Despair*, Bloomsbury, London–New York 2013, rozdz. 4: *Liquidating the Sixties*.
- 20 Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, s. 111.
- 21 Jorge J.E. Gracia, Jonathan Sanford, *The Metaphysics of „The Matrix”*, [w:] *„The Matrix” and Philosophy. Welcome to the Desert of the Real*, red. William Irwin, Open Court, Chicago 2002, s. 55–65.
- 22 David Rabouin, *Le Tao de la Matrice*, [w:] Alain Badiou i in., *Matrix. Machine philosophique*, Ellipses, Paris 2013, s. 63–76.
- 23 Olga Tokarczuk, *Świat jest pułapką*, [w:] teże, *Moment niedźwiedzia*, Krytyka Polityczna, Warszawa 2012, s. 75–81.
- 24 John Heath, Andrew Potter, *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, przeł. Hanna Jankowska, Muza S.A., Warszawa 2010, s. 18–19.
- 25 Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real. Five Essays on September 11 and Related Dates*, Verso, London–New York 2002, s. 96–97.
- 26 Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, red. David Thompson, Polity Press, Cambridge 1986, s. 297–298.
- 27 Inge Mutsaers, *Immunological Discourse in Political Philosophy. Immunisation and its Discontents*, Routledge, London–New York 2016, s. 97.
- 28 Tamże, s. 113.
- 29 Roberto Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. Katarzyna Burzyk i in., Universitas, Kraków 2015, s. 70.
- 30 Tamże, s. 84.
- 31 Tamże. Zob. też: Greg Bird, *Containing Community. From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*, State University of New York Press, Albany 2016, s. 171–176.
- 32 Mikołaj Ratajczak, *Poza paradygmat immunizacji: biopolityka w projekcie filozoficznym Roberta Esposito*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2–3, s. 177.
- 33 Alain Corbin, *Bóle, cierpienia i niedole ciała*, [w:] *Historia ciała*, t. 2, *Od Rewolucji do I wojny światowej*, przeł. Katarzyna Belaid, Tomasz Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020, s. 212.
- 34 Daniel Arasse, *Gilotyna a portret*, przeł. Marian L. Kalinowski, [w:] *Wymiary śmierci*, red. Stanisław Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 129–142.
- 35 Peter Sloterdijk, *After God*, przeł. Ian A. Moore, Polity Press, Cambridge 2020, s. 191.
- 36 Tamże.
- 37 Peter Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. Jarosław Janiszewski, PWN, Warszawa 2014, s. 625.
- 38 Tamże, s. 14–15.
- 39 „Kiedy w dokumentach z tamtych lat oglądam owych tańczących twista młodych ludzi (tak podobnych do moich własnych rodziców, w ten sam sposób ubranych), kiedy zastanawiam się nad ich energią, ich radością życia, to rozumiem, że nie tylko ja jeden jestem depresjonistą, ponieważ taka właśnie jest cała epoka”. Michel Houellebecq, Bernard-Henri Lévy, *Wrogowie publiczni*, przeł. Marek J. Mosakowski, Krytyka Polityczna, Warszawa 2012, s. 72.
- 40 Peter Sloterdijk, *Bulles. Sphères I*, przeł. Olivier Mannoni, Hachette Littératures, Paryż 2002, s. 31.
- 41 Tenże, *Écumes. Sphérologie plurielle*, przeł. Olivier Mannoni, Hachette Littératures, Paryż 2002, s. 54.
- 42 Tamże, s. 223.
- 43 Tamże, s. 52.
- 44 P. Sloterdijk, *Bulles*, dz. cyt., s. 80–82.
- 45 Tenże, *Écumes*, dz. cyt., s. 226.
- 46 Christian Borch, *Foamy Business: On the Organizational Politics of Atmospheres*, [w:] *In Medias Res. Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being*, red. Willem Schinkel, Liesbeth Noordegraaf-Eelens, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011, s. 31–33.
- 47 Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Alcan, Paris 1895.
- 48 P. Sloterdijk, *Écumes*, dz. cyt., s. 52.
- 49 Tamże, s. 229–230.
- 50 Tamże, s. 25.
- 51 Tamże, s. 34.
- 52 „Rachunek koimmunitarny wyjaśnia, dlaczego trzeba poświęcić coś na niższym poziomie, jeśli chce się osiągnąć coś na wyższym poziomie. To jest podstawa wszystkich ofiar i podatków, wszystkich obyczajów i usług, wszystkich ascezy i wirtuozerii. Obecny stan świata jest oczywiście określony przez fakt, że nie oferuje on skutecznej współodporności członkom światowego społeczeństwa”. P. Sloterdijk, *After God*, dz. cyt., s. 192. Zob. też: Roberto Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, przeł. Timothy C. Campbell, Stanford University Press, Stanford 2010, s. 20–34; G. Bird, *Containing Community*, dz. cyt., s. 157–159.
- 53 P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 628–629.
- 54 Tenże, *Co-Immunitas In The Age Of Pandemics And Climate Change*, „Noëma”, 12.06.2020; [www.noemamag.com/co-immunitas-an-ethos-for-our-age-of-climate-change/](http://www.noemamag.com/co-immunitas-an-ethos-for-our-age-of-climate-change/), dostęp: 10.12.2024.
- 55 Michel Houellebecq, *Kilka miesięcy mojego życia*, przeł. Beata Geppert, W.A.B., Warszawa 2023, s. 105.
- 56 Jean Baudrillard, *Przejrzystość zła*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 84. Zob. Michał Kłosiński, *Ratunkiem jest tylko poezja. Baudrillard – Teoria – Literatura*, IBL, Warszawa 2015, s. 198–231.
- 57 Byung-Chul Han, *Spoleczeństwo zmęczenia i inne eseje*, przeł. Rafał Pokrywka, Krytyka Polityczna, Warszawa 2022, s. 23.
- 58 Tamże, s. 30.
- 59 Tamże, s. 28.
- 60 Tamże, s. 54.
- 61 Paweł Sajewicz, *Nowa powieść Houellebecqa. Wszystko, co ma do powiedzenia, to pierdolowate „kiedyś to było”*, „Gazeta Wyborcza. Książki”, 30.08.2022; <https://wyborcza.pl/ksiazki/7,154165,28805344,niedyspozycja-houellebecq-w-wiezy-z-kosci-sloniowej.html>, dostęp: 10.12.2024.
- 62 Stanley Cavell, *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, Cambridge–London 1981, s. 19–20.
- 63 Agata Bielik-Robson, *Houellebecq, albo skarga seksualnego proletariusza*, [w:] teże, *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Universitas, Kraków 2008, s. 202.
- 64 „Przestałem ponadto wierzyć w wiare, czyli w polityczne, filozoficzne lub religijne idee, wokół których ludzie udają, że się łączą. Jeszcze wierzyłem w miłość”. M. Houellebecq, *Kilka miesięcy mojego życia*, dz. cyt., s. 102–103.
- 65 B.-C. Han, *Spoleczeństwo zmęczenia*, dz. cyt., s. 69.