

KRZYSZTOF PRABUCKI

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0002-0261-5688>

**MICHELA HOUELLEBECQ A PARODIA
NIETZSCHEANIZMU. WOKÓŁ *MOŻLIWOŚCI WYSPY***

**MICHEL HOUELLEBECQ'S DIALOGUE WITH
NIETZSCHEANISM. AROUND *THE POSSIBILITY OF AN
ISLAND***

Summary: The aim of the present paper is to show some elements of Friedrich Nietzsche's philosophy which are reconstructed and reconfigured in *The Possibility of an Island* of Michel Houellebecq. The author of that paper confronts the idea of superhuman, the figure of the last human and the concept of eternal return with demands of fictional transhumanist movement and new definitions of the humanity. As a result of the problem presented in such way, it will be outlined Houellebecq's attitude towards the German philosopher as well as a distopian vision of the distant future as a parody of Nietzsche's thought.

Keywords: Houellebecq, elohimitism, Nietzsche, eternal return

*Możliwość wyspy*¹ Michela Houellebecqa jest powieścią, która dzięki swojej bogatej tematyce odsłania wątki budzące zainteresowanie zarówno historyków literatury, jak i filozofów. Badacze koncentrujący się na twórczości francuskiego autora w dużej mierze wskazują na socjologiczno-polityczny wydźwięk jego utworów (najczęściej mowa o szokujących i skandalizujących poglądach powieściopisarza)², poruszają problematykę historiozoficzną i futurologiczną, a zarazem pomijają niezwykle istotne – jak się wydaje – wątki filozoficzne³, wyraźnie dominujące nad pozostałymi, co dostrzec można w przypadku *Możliwości wyspy*. Analiza powieści Houellebecqa ujawnia zainteresowanie autora filozofią Fryderyka Nietzschego.

W niniejszym studium chciałbym sprawdzić, w jaki sposób w *Możliwości wyspy* przedstawiona została sylwetka bazylejskiego filozofa. Celem niniejszego szkicu nie jest uchwycenie charakterystyki ogólnego stosunku francuskiego pisarza do filozofii Nietzschego, ponieważ to daleko wykracza poza zakres jednego opracowania i wiązałoby się z podjęciem refleksji nad pozostałymi dziełami tego twórcy. Moim zamierzeniem jest pokazanie dystopijnej wizji świata zarysowanej w powieści i z tej perspektywy nazwanie stosunku tego twórcy do filozofii Nietzschego⁴. W omawianym dziele

¹ W niniejszym tekście zostało wykorzystane trzecie wydanie tej książki w polskim przekładzie.

² O takich tendencjach badawczych wspomina L. Betty, *Without God: Michel Houellebecq and Materialist Horror*, Pennsylvania 2016. Istotną refleksję na temat socjologiczno-politycznego oddziaływania dzieł Houellebecqa umieściła Carole Sweeney w swojej monografii *Michael Houellebecq and the Literature of Despair*, Londyn 2013; Por. D. Morrey, *Michel Houellebecq. Humanity and its Aftermath*, Liverpool 2013. J. McCann, *Michel Houellebecq: Author of our Times*, Oxford 2010. Oprócz tematyki społeczno-politycznej badacze koncentrowali się na temacie płci, erotyki i cielesności w twórczości autora. Tematy podejmowane przez tych nich nie stanowią jednak tematu tego artykułu. Zob. M. Dąbrowski, *Tylko seks? Antropologia erotyzmu od Sade'a do Houellebecqa*, Warszawa 2018.

³ Jedną z najważniejszych prac poświęconych filozoficznym kontekstom twórczości Houellebecqa jest książka Bena Jeffery'ego, w której autor włączył francuskiego pisarza do nurtu „depresyjnego realizmu”. Zob. B. Jeffery, *Anti-Matter: Michel Houellebecq and Depressive Realism*, Winchester 2011.

⁴ Próba charakteryzowania stosunku Houellebecqa do filozofii Nietzschego może wydawać się ryzykowna, zwłaszcza że pisarz wielokrotnie wspominał o swojej admiracji dla

pojawia się ukryta polemika Houellebecq'a z niemieckim filozofem, której w toku lektury *Możliwości wyspy* nie można zredukować do roli nieistotnego wątku.

ROZPOZNANIA WSTĘPNE

Akcja *Możliwości wyspy* rozgrywa się w trzech perspektywach czasowych. Z początku czytelnik śledzi losy bohatera żyjącego w dwudziestopięciowiecznej rzeczywistości, czyli Daniela I, świadka – szeroko rzecz ujmując – upadku cywilizacji europejskiej oraz rozpadu wartości, dotychczas kierujących życiem człowieka. Opisywana w powieści struktura społeczna jest naznaczona piętnem moralnego nihilizmu, rozkładu, zdominowanego przez kult młodości, a nawet chęć przekroczenia granic życia i śmierci. Bohaterowie *Możliwości wyspy* (oraz pozostałych powieści Houellebecq'a⁵) podejmują działania prowadzące do pogłębienia stanu odosobnienia i stopniowego zrywania więzi międzyludzkich⁶. Utwór przedstawia istotną zmianę w szeroko rozumianej świadomości i światopoglądzie człowieka kultury Zachodu, czego symptomem są pojawiające się w toku narracji

idei zawartych w dziełach Artura Schopenhauera – Nietzschego traktował jako negatywny punkt odniesienia. Świadczy o tym wydana w 2017 roku książka *En présence de Schopenhauer*, zawierająca refleksje Houellebecq'a na temat filozofii gdańskiego myśliciela. M. Houellebecq, *En présence de Schopenhauer*, Paryż 2017. Kwestię relacji Houellebecq'a do filozofii Nietzschego pełniej (nie ogranicza się do *Możliwości wyspy*) przedstawia: F. Haymann, *Nietzsche-Referenzen bei Houellebecq. Adaption, Eklektizismus oder Ironie?*, Monachium 2008.

⁵ Wprawdzie w tym tekście koncentruję się tylko na *Możliwości wyspy*, to warto również zauważyć, że bohaterowie pozostałych powieści Michela Houellebecq'a niewiele różnią się od Daniela I. Podążam tu za sugestią Alicji Bańczyk, która twierdzi, że mimo tego podobieństwa każdy z nich obserwuje stan głębokiej degeneracji zachodniego społeczeństwa. Zob. A. Bańczyk, *Granice „Uległości”, czyli wizja przyszłości chrześcijańskiej Francji u Michela Houellebecq'a* [w:] *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa między wiarą i rewolucją*, red. U. Cierniak, N. Morawiec, A. Bańczyk, Częstochowa 2018, s. 607–615.

⁶ Na temat stosunków międzyludzkich i rozpadu więzi społecznych w powieściach Michela Houellebecq'a pisał: I. Greczko, *Resentymentalny charakter twórczości Michaela Houellebecq'a*, „Filo-Sofija” 2017, nr 38, s. 178.

nowe ruchy *quasi*-religijne, akcentujące przywiązanie do fizykalizmu oraz epifenomenalizmu.

Szczególnie istotnym elementem pozwalającym zrozumieć sens powieści Houellebecq, a także wyrażony w niej stosunek francuskiego autora do filozofii Fryderyka Nietzschego, jest moment pierwszego spotkania głównego bohatera Daniela¹ z przedstawicielami sekty elohimitów⁷. Z jego obserwacji dowiadujemy się, że elohimityzm skutecznie przeniknął do tkanki społecznej i jest systemem wierzeń rozwijającym się w zaskakująco szybkim tempie, konkurującym jednocześnie z największymi religiami świata, tj. islamem i chrześcijaństwem.

We wspomnieniach Daniela²⁵ dowiadujemy się, że cywilizacja Zachodu bez większego problemu wchłonęła elohimityzm. Sekta wypełniła miejsce starych religii, takich jak chrześcijaństwo czy buddyzm – nawet Azja, powiada bohater powieści, uległa tym przemianom. Sukces elohimityzmu polegał na pewnym współdziałaniu z konsumpcyjnym kapitalizmem, „który czynił z młodości wartość najbardziej pożądaną, niszcząc pomalą szacunek do tradycji i kultu przodków, obiecywał bowiem nieograniczone zachowanie młodości i rozkoszy, jakich ta pierwsza była źródłem”⁸. Wyznawcami elohimityzmu

⁷ Elohimityzm w *Możliwości wyspy* został przedstawiony na wzór istniejącego Międzynarodowego Ruchu Raeliańskiego, utworzonego w latach 70. we Francji. Michel Houellebecq nie ukrywał również znajomości z Claudem Mauricem Marcellem Vorilhonem, założycielem tej sekty. Za udział w rozpowszechnieniu idei postulowanych przez ruch raeliański Vorilhon mianował Houellebecq „kapłanem honorowym” sekty raelian. Zob. J.S. Palmer, *The New Heretics of France, Minority Religions, la Republique, and the Government-Sponsored „War on Sects”*, Oxford 2011. Por. K. Stępiak, *Sekty destrukcyjne w Polsce*, „Artes Liberales. Zeszyty Naukowe Akademii Humanistycznej imienia Aleksandra Gieysztora” 2007, nr 1, s. 71–74. W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, Warszawa 2005. Warto zauważyć, że na kształt ruchu raeliańskiego we Francji wpłynęła dyskusja na łamach dziennika „Le Monde” z 2006 roku pomiędzy Raelem a Michele Onfrayem. Sekta wykorzystała „filozoficzną wizję” Onfraya, którą zawarł w swojej książce *Antimanuel de philosophie* z 2001 roku. Jej podstawowymi założeniami jest afirmacja hedonizmu, zmysłowości, lepszego życia, buntu przeciwko dogmatyzmowi, konformizmowi i wszelkiemu konserwatyzmowi. Zob. M. Onfray, *Antypodręcznik filozofii*, Warszawa 2009.

⁸ Ibidem, s. 335–336.

byli Patrick oraz jego partnerka Fadiah, z którymi Daniel1 spotkał się przy okazji jednej z kolacji u astrofizyka Harry'ego:

Oboje byli elohimitami, co znaczy, że należeli do sekty, która czciła Elohim, pozaziemskie istoty odpowiedzialne za stworzenie ludzkości, i że czekali na ich powrót. Nigdy wcześniej nie słyszałem tych głupot, toteż podczas kolacji przysłuchiwałem się z niejaką uwagą. Reasumując, według nich, wszystko polegało na błędzie transkrypcji w Księdze Rodzaju: Stwórca, Elohim, nie należy rozumieć w liczbie pojedynczej, lecz mnogiej. Nasi stwórcy nie mieli w sobie nic boskiego, nie nadprzyrodzonego; byli po prostu materialnymi istotami, bardziej niż my zaawansowanymi w procesie ewolucji, które opanowały podróże w przestrzeni i proces tworzenia życia; przezwyciężali również starzenie się i śmierć i nie chcieli niczego ponadto, jak podzielić się swymi tajemnicami z najbardziej zasłużonymi spośród nas. Mhmm, pomyślałem sobie, to dopiero cygaństwo⁹.

Nieco więcej informacji na temat sekty elohimickiej uzyskujemy w czasie odbywającej się konferencji zorganizowanej przez Proroka, czyli przywódcę sekty, w trakcie której pojawiło się szerokie spektrum zagadnień, deklaracji i postulatów akolitów nowej religii. Daniel1 (zwolennik teorii Darwina) nie podziela jednak wiary w Elohim, gdyż – jak sam twierdzi – jest ona pozbawiona jakiegokolwiek głębokiego sensu:

Patrick najwyraźniej w to wierzył, co zresztą było dosyć niepokojące: oto facet, który zajmował poważne stanowisko w luksemburskim banku, który obracał czasami sumami przekraczającymi miliard euro, wierzył w fikcje całkowicie sprzeczne z najbardziej elementarnymi twierdzeniami Darwina¹⁰.

Możemy wyraźnie dostrzec, że istotą elohimityzmu była bezgraniczna wiara w nadejście istot pozaziemskich, a także rekonstrukcję lub modyfikację

⁹ Ibidem, s. 102–103.

¹⁰ Ibidem.

dotychczasowego bytu człowieka. Światopogląd członków sekty, jak możemy skonstatować na bazie pojawiających się w powieści wypowiedzi, nie wynikał z zamiłowania do teorii Darwina, gdyż w ich mniemaniu to człowiek jest w stanie kontrolować ewolucję za pomocą nowoczesnych technologii¹¹. Podstawowe założenia elohimityzmu celnie zrekapitulował jeden z najbliższych współpracowników Proroka, czyli Uczony w rozmowie z Danielem¹:

Jeszcze bardziej intrygował mnie przypadek Uczonego i w końcu wprost zadałem mu pytanie – z człowiekiem o takiej inteligencji nie potrafiłem kręcić. [...] Po pierwsze, było całkowicie możliwe, a nawet prawdopodobne, że jakieś żywe gatunki wystarczająco inteligentne, by stworzyć życie, a następnie nim kierować, pojawiły się gdzieś we wszechświecie. Po drugie, człowiek rzeczywiście pojawił się na drodze ewolucji i jego stworzenie przez Elohim powinno być rozumiane jedynie jako metafora – radził mi jednak wystrzegać się ślepej wiary w darwinowską wulgatę, coraz częściej odrzucaną przez poważnych naukowców [...]. Po trzecie, było całkiem możliwe, że prorok spotkał nie tyle pozaziemską istotę, ile człowieka przyszłości; niektóre interpretacje mechaniki kwantowej w żaden sposób nie wykluczają możliwości wznoszenia się informacji, a nawet materialnych bytów w kierunku odwrotnym do upływu czasu [...] ¹².

Z przedstawionych przez Uczonego postulatów można wyciągnąć pewne wnioski na temat poglądów przedstawicieli sekty. Po pierwsze, wiara w nadejście Elohim stoi w sprzeczności z powszechnie rozumianym procesem

¹¹ Elohimityzm można traktować jako ruch posthumanistyczny lub transhumanistyczny. Członkowie sekty twierdzą, że człowiek przy pomocy nowoczesnych technologii w najbliższej przyszłości będzie mógł przekształcić się w postczłowieka. Zarówno zwolennicy transhumanizmu, jak i posthumanizmu wyrażają bezwzględną chęć „poprawiania” kondycji ludzkiej z wykorzystaniem biotechnologii i nanotechnologii. Nie ulega wątpliwości, że oba te ruchy intelektualne powstały z inspiracji filozofią Fryderyka Nietzschego. Zob. M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 337–357.

¹² Ibidem, s. 122–123.

ewolucji, który (podążając za zaleceniem Uczonego) traktują jako przebrzmiałą, pozbawioną sensu metaforę. Według elohimitów nie istnieje idea nieśmiertelnej duszy, bowiem to DNA jest czynnikiem stwarzającym życie, pozostawionym na Ziemi przez Elohim. Można zatem sądzić, że według postulatów przedstawicieli sekty zmiana polega na radykalnie fizycznym, nawet fizjologicznym przekroczeniu dotychczasowego bytu człowieka. O ile elohimici zakładali, że w tym procesie kluczową rolę odgrywa nowoczesna technologia, pozwalająca na przeniesienie świadomości z jednego ciała do innego, o tyle sam transfer jest działaniem mechanicznym, za którym winna podążać wiara w Elohim jako dawców ziemskiego istnienia oraz ich powtórny powrót na Ziemię.

Po drugie, „zbawienie elohimickie” nie ma nic wspólnego z eschatologią rozumianą jako zapowiedź przyszłego życia wiecznego, lecz proponuje ono obietnicę nieśmiertelności w jej materialnym, cielesnym aspekcie – nie duchowym. Elohimici wierzą w istnienie apokalipsy oraz nadejście ostatniego proroka, a także powrót Elohim na Ziemię (z tego też względu członkowie sekty budują ambasadę na wyspie Lanzarote). Proces przekroczenia bytu człowieka w jego formie cielesnej łączy się zatem z koniecznością stworzenia nowej definicji człowieczeństwa, zyskującej w *Możliwości wyspy* miano „neoczłowieczeństwa”. Nowa istota przekracza swoją poprzednią wersję, a modyfikacja biologicznego stanu, swoista replikacja (jak dowiadujemy się z relacji oddalonych w czasie dwóch inkarnacji głównego bohatera, czyli Daniela²⁴ i Daniela²⁵) nigdy nie będzie miała końca:

Wiedziałem, że od każdego adepta pobierano kilka komórek skóry, że nowoczesna technologia pozwala na ich nieograniczoną konserwację; nie miałem żadnych wątpliwości co do tego, że drobne przeszkody uniemożliwiające na razie klonowanie ludzi zostaną wcześniej czy później pokonane, ale co z osobowością? W jaki sposób nowy klon zachowa choćby najmniejsze wspomnienie o przeszłości swego przodka?¹³

Co więcej, przekroczenie ram gatunkowych przy jednoczesnym zachowaniu pamięci i świadomości zapisanych w kodzie DNA człowieka wiąże

¹³ Ibidem, s. 123–124.

się także z tym, że każda kolejna inkarnacja istoty ludzkiej w jego „neocłowieczeń” formie będzie coraz mniej ludzka. Dzieje się tak dlatego, że wraz z technologiczną transgresją gatunkową nie dokonuje się duchowa przemiana (*metanoia*). Wprawdzie każdy z neoludzi uzyska dostęp do „opowieści życia” swojego poprzednika, stanowiącej zapis doświadczeń wcześniejszych generacji tego samego osobnika, ale nie będzie mógł jej odtworzyć we własnym życiu, ani w żaden sposób naśladować jego działań.

Należałoby dodać pewien kontekst spoza powieści, odnoszący się do światopoglądu autora. W eseju *Pokrzepienie technologiczne* stwierdził, iż „technologiczne” przekroczenie gatunku ludzkiego będzie możliwością, która prędzej czy później stanowić będzie o istocie przetrwania gatunku¹⁴:

Oczywiście, że dam się sklonować, gdy tylko to będzie możliwe; oczywiście, że wszyscy się dadzą sklonować, gdy tylko to będzie możliwe. [...] Będę mieć zapewne dwa lub trzy klony, tak jak się miewa dwójkę lub trójkę dzieci; zachowam właściwy odstęp między ich narodzinami. [...] Nie chcę umrzeć. [...] Poprzez swoje klony zapewnię sobie pewną formę przetrwania – nie do końca wystarczającą, ale lepszą od tej, jaką dają dzieci. To na razie maksimum, co może mi zaoferować zachodnia technologia¹⁵.

Nie inaczej postępuje Daniel1. Niemalże natychmiast zostaje jedną z pierwszych osób rozpoczynających dwadzieścia pięć pokoleń „neoludzi”. Z relacji Daniela²⁵ dowiadujemy się, że długotrwały proces replikacji kodu DNA poprzednich osobników zakłada nieskończoność powrotów tego samego. Przeplatające się narracje klonów Daniela można odczytać jako medytacje lub wariacje na temat dosłownie zainscenizowanego „wiecznego powrotu tego samego”.

O ile kwestia obecności transhumanistycznej i postantropologicznej filozofii jest oczywistym wątkiem powieści, pewną dominantą twórczości Houellebecqa, o tyle nieczęsto podkreśla się bezpośrednie odwołania do postaci oraz

¹⁴ Książka jest zbiorem esejów Houellebecqa z różnych lat. Artykuł *Pokrzepienie technologiczne* ukazał się pierwotnie w zbiorze *Lanzarote et autres textes* w roku 2002.

¹⁵ M. Houellebecq, *Interwencje 2*, tłum. B. Geppert, Kraków 2016, s. 184–185.

jego myśli Fryderyka Nietzschego. Również w *Możliwości wyspy* wielokrotnie pojawiają się opisy ukazujące przedstawicieli elohimitów koczujących na wyspie Lanzarote, gdzie znaczna część adeptów wyznaje idee hedonistyczne i koncentruje się na zaspokojeniu potrzeb fizycznych:

Jeżeli po cichu nazywałem elohimitów Bardzo Zdrowymi, to dlatego, że faktycznie byli niezwykle zdrowi. Nie chcieli się starzeć; dlatego też zabraniali sobie palić, faszzerowali się preparatami zwalczającymi wolne rodniki i innymi rzeczami, które generalnie można znaleźć w aptekach. Narkotyki były raczej źle widziane, a alkohol dozwolony w postaci czerwonego wina – w ilości dwóch kieliszków dziennie. Można właściwie powiedzieć, że byli na *kreteńskiej diecie*. Te wszystkie instrukcje nie miały, jak podkreślał Prorok, żadnego znaczenia moralnego. Zdrowie – to był cel¹⁶.

Zamierzeniem Proroka było zatem skupienie uwagi na cielesnym aspekcie życia człowieka, redukując tym samym szeroko rozumianą moralność oraz duchowość istoty ludzkiej. W podobny sposób odwrócił Nietzsche relację dusza–ciało – w tradycji chrześcijańskiej dusza była traktowana jako element hegemoniczny wobec ciała. W *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche twierdził, że nobilitacja duszy doprowadziła ludzkość do skarlania. W kulturze Zachodu minimalizowanie roli ciała do postaci nośnika duszy osłabiło moce witalne człowieka oraz jego możliwości kulturotwórcze.

W *Możliwości wyspy* nietzscheizm stanowi światopoglądową podstawę w życiu elohimitów oraz neoludzi. Dostrzec to można w trakcie relacji Daniela z prezentacji planów budowy ambasady dla sekty. W momencie, w którym na ekranie pojawiają się kolejne slajdy, w tle pojawia się muzyka Richarda Straussa i Richarda Wagnera. Obecność dzieł tych dwóch wybitnych kompozytorów wskazuje poniekąd na zespół idei towarzyszących elohimitom:

Slajdy następowały po sobie, to rozbierając na części, to znowu składając na nowo elementy projektu, w tle przygrywały bardzo głośno uwertury

¹⁶ M. Houellebecq, *Możliwość...* op. cit., s. 110.

Wagnera zsampłowane z techno. [...] Potem nastąpił finał, kiedy to wznosiliśmy się w powietrze, poznając ogólną strukturę ambasady – gwiazdy sześcioramiennej o powykrzywianych ramionach – po czym, w zawrotnie szybkim odjeździe kamery, widać było Wyspy Kanaryjskie, a dalej całość globu, podczas gdy w tle brzmiały pierwsze takty *Tako rzecze Zaratustra*. Później zapadła cisza, a na ekranie zaczęły się przesuwać niewyraźne obrazy skupisk galaktycznych¹⁷.

Należy także zauważyć, że w trakcie wizyty Daniela na wyspie Lanzerote dokonał się, jak obserwujemy w powieści, radykalny zwrot ideowy wewnątrz sekty. Oto Prorok (zwolennik filozofii Fryderyka Nietzschego¹⁸) niespodziewanie umiera, a jego najbliżsi współpracownicy tworzą iluzję jego zmartwychwstania – w rzeczywistości to oni kierują wspólnotą¹⁹. Śmierć Proroka ma kluczowe znaczenie dla dalszych losów tego ruchu, ponieważ rolę przywódcy przejmuje jego syn Vincent, a on z kolei prowadzi sektę elohimitów w nieco innym kierunku niż jego ojciec. Dzieje się tak za sprawą doradców Proroka (Uczonego i Gliny), którzy wprowadzili wierzyli w cielesną

¹⁷ Ibidem, s. 236–237.

¹⁸ Na zainteresowanie Proroka filozofią Fryderyka Nietzschego wskazuje Daniel: „Ruszyłem w stronę elohimity stojącego przy czajniczkach; nie wiedziałem, co wziąć, od zawsze nie cierpiałem ziółek. W ostateczności zdecydowałem się na gorącą czekoladę: prorok tolerował kakao pod warunkiem, że było silnie odtłuszczone prawdopodobnie na cześć Nietzschego, którego myśl tak wielbił”. Zob. Ibidem, s. 255–256.

¹⁹ Interesującą interpretację tego momentu w powieści Houellebecqa proponuje Michał Januszkiewicz, który wskazuje, że śmierć Proroka i zastąpienie go Vincentem jest oznaką „pseudoreligijności” ruchu elohimickiego. Autor proponuje także sposób odczytania powieści Houellebecqa w poszukiwaniu elementów ukrytej teologii. Januszkiewicz pisze: „Zło polega tu nie tylko na tym, że usunięto ze świata Boga (kryptoteologia Houellebecqa milczy w tej sprawie), ale także na tym, że oznacza to koniec człowieka. Można wobec tego odwrócić wnioskowanie i zapytać: skoro śmierć Boga oznacza śmierć człowieka, to czy nie jest tak, że aby człowiek narodził się na nowo, potrzebny jest Bóg?”. Badacz nie dostrzega jednak ironicznego stylu Houellebecqa, który w *Możliwości wyspy* wyraźnie sparodiował filozofię Nietzschego. Zob. M. Januszkiewicz, *Teologia ukryta albo kontr-kontrkultura. Na marginesie twórczości Michela Houellebecqa*, [w:] *Ukryta teologia, otwarte pytania*, red. L. Sokół, A. Winch, Warszawa 2017, s. 133–147.

transgresję, ale nie akceptowali idei powrotu Elohim na Ziemię. Z refleksji Daniela²⁵ dowiadujemy się, że:

Ani jeden, ani drugi, jak się wydawało, nie wierzyli ani sekundy w istnienie Elohim. „To był po prostu żart – powtarzał – dobry żart, jaki wymyśliliśmy na haju. Najedliśmy się grzybów i odbyliśmy wycieczkę na wulkany, gdzie zaczęliśmy o tym wszystkim majaczyć. Nigdy nie sądziłem, że sprawy zajdą tak daleko...”. Jego gadatliwość stawała się krępująca, jako że kult Elohim nie został oficjalnie porzucony, aczkolwiek dosyć szybko popadł w zapomnienie”. Ani Vincent¹, ani Slotan¹ nie przywiązywali w gruncie rzeczy dużej wagi do hipotezy o pozaziemskich stwórcach, ale obojdwaj podzielali ideę, że istota ludzka zniknie, i chodzi o to, by przygotować przyjście jej następców. Nawet jeżeli w umyśle Vincenta¹ było możliwe, że człowiek został stworzony przez Elohim, ostatnie wydarzenia pokazywały, że przede wszystkim sam poddał się procesowi elohimizacji, w tym sensie, że to on stał się od tej pory panem i twórcą życia. Z tej perspektywy ambasada jawiła się jako memoriał na cześć ludzkości, którego przeznaczeniem było świadczyc przyszłej rasie o ludzkich ambicjach i wartościach. Jeżeli chodzi o Jérôme’a, kwestia Elohim była mu całkowicie obojętna, odkąd mógł się poświęcić swojej prawdziwej pasji: tworzeniu i organizacji struktur władzy²⁰.

Można by rzec, że elohimityzm traktowany jest tu niejako instrumentalnie przez współpracowników Proroka. Uczony i Glina odrzucają elohimityzm rozumiany jako system wierzeń, formę duchowości czy też próbę doskonalenia, gdyż – jak sami twierdzą – był on tylko pretekstem do stworzenia rasy, która zastąpi człowieka – z czasem założyciele sekty będą traktowali proces klonowania jako zwyczajny produkt. Na poziomie deklaracyjnym bez wątpienia Uczony i Glina dążyli do odrzucenia człowieczeństwa, próbowali zbliżyć się do proklamowanej przez Nietzschego idei nadczłowieka. To, co Nietzsche traktował jako duchową wędrówkę ku

²⁰ M. Houellebecq, *Możliwość...* op. cit., s. 285–286.

doskonałości, twórcy sekty ujmowali dosłownie w kategoriach fizycznego „ulepszenia” ludzkiego ciała.

PARODIA NIETZSZANIZMU

Obraz społeczności elohimitów i konsekwencji związanych z replikacją genetyczną pozwala sądzić, iż Houellebecq w *Możliwości wyspy* pokazuje konsekwencje niezrozumienia idei „nadczołowieka” – nie rozumieli jej zarówno przedstawiciele sekty elohimitów (w tym także jej założyciele), jak i żyjący znacznie później neoludzie. W *Tako rzecze Zaratustra* znaleźć możemy fragment niejako naświetlający ową sytuację:

I tu skończyła się pierwsza mowa Zaratustry, zwana także „Przedmową”, w tym bowiem miejscu przerwał mu krzyk i wesołość tłumu.

– Daj nam ostatniego człowieka, Zaratustro! – wołali. – Uczyń z nas tych ostatnich ludzi! Obdarzymy cię wtenczas nadczołowiekiem!

I cały lud nie posiadał się z radości i młaskał językami. Zaratustra zaś posmutniał i rzekł do swojego serca:

– Nie rozumiem mnie, nie jestem ustami dla tych uszu. Nazbyt długo zapewne żyłem w górach, nazbyt długo słuchałem strumieni i drzew; teraz mówię do tych ludzi, jak mówią pasterze kóz²¹.

Rolę proroka Zaratustry przyjmuje w powieści Najwyższa Siostra. Kilka tysięcy lat po śmierci Daniela odpowiada ona za tworzenie ideowego programu dla neoludzi, pewnego kodeksu postępowania wyznaczającego horyzont samodzielnego doskonalenia – w toku narracji pojawiają się raz po raz jej przykazania, o których wspominają Daniel²⁴ oraz Daniel²⁵. Według niej neo-czołowiek powinien zwalczyć w sobie wszelkie ludzkie odruchy:

Jeżeli chcemy przygotować nadejście Przyszłych, musimy wcześniej wytropić ludzkie słabości, nerwice, wątpliwości; musimy je uczynić naszymi, aby je przezwyciężyć. Rygorystyczna duplikacja kodu genetycznego,

²¹ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 15.

medytacja nad opowieścią życia poprzedników, redakcja komentarza: takie były trzy filary naszej wiary, niezmiennie od czasów Założycieli²².

Ekscerpt z przykazań Najwyższej Siostry brzmi podobnie do słów proroka Zaratustry, który powiadał:

Ja wam uczę nadezłowieka. Człowiek jest czymś, co pokonanym być powinno. Cóżście uczynili, aby go pokonać? Wszystkie istoty stworzyły coś ponad siebie; chcecie być odpływem tej wielkiej fali i raczej do zwieńczenia powrócić, niżli człowieka pokonać²³?

Postulaty Najwyższej Siostry pokrywają się także z poglądem Nietzschego dotyczącym tzw. przewartościowania wszystkich wartości. Według bazylijskiego filozofa taki zabieg musi wywołać zmianę wartości naczelnych, takich jak: byt, jedność i poczucie celu, a także nadać nowe znaczenie takim ideom jak prawda, dobro czy zło. Przewartościowanie wartości to działanie człowieka w oparciu o „wolę mocy”, czyli na ciągłym dążeniu do opanowania tego co zmienne:

Uznać, że ludzie nie mają ani godności, ani praw; że zło i dobro są prostymi pojęciami, słabo steoretyzowanymi odpowiednikami cierpienia i przyjemności. We wszystkim traktować ludzi jak zwierzęta zasługujące na zrozumienie i litość przez wzgląd na ich duszę i ciała. Wytrwać na tej wzniosłej drodze ku doskonałości²⁴.

Porównajmy te słowa z fragmentami *Poza dobrem i złem* Fryderyka Nietzschego:

Istnieje moralność panów i moralność niewolników; – i od razu dodaję, że we wszystkich wyższych i bardziej mieszanych kulturach pojawia

²² M. Houellebecq, *Możliwość...* op. cit., s. 172.

²³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratusztra*, tłum. W. Berent, Kraków 2014, s. 3.

²⁴ M. Houellebecq, *Możliwość...* op. cit., s. 64.

się próba pogodzenia obu moralności, a jeszcze częściej ich przemieszanie i wzajemne niezrozumienie, niekiedy wręcz twarde współistnienie – nawet w jednym i tym samym człowieku, w obrębie jednej duszy. [...] Człowiek dostoyny oddziela od siebie istoty, w których ujawnia się przeciwieństwo takich podniosłych, dumnych stanów: gardzi nimi. [...] Ale współczesnemu smakowi w moralności panujących najbardziej obca i niemiła jest surowość jej tezy, że człowiek ma obowiązki tylko wobec równych sobie; że względem istot niższej rangi względem obcych może postępować według swego widzimisię czy „jak mu serce każe”, a w każdym razie „poza dobrem i złem” –; należy do tego współczucie i jemu podobne uczucia²⁵.

Referowane w tym miejscu postawy i wartości, które – jak twierdzi Nietzsche – zwalczyć należy w toku rozwoju duchowego, przypisywane były „ostatniemu człowiekowi”. Niemiecki filozof był świadkiem kryzysu kultury i cywilizacji europejskiej, czego wyraźnym świadectwem okazała się niemoc człowieka pod koniec XX wieku. „Ostatni człowiek” uważa, że odnalazł szczęście i jest całkowicie uwolniony od wszelkich aspiracji. Nietzsche zaproponował przezwycięzenie tego kryzysu – bohater *Tako rzecze Zaratustra* poszukuje sposobu na zmianę takiego stanu rzeczy, co wiąże się jednocześnie z ideą wiecznego powrotu tego samego, uznawaną jako pewien rodzaj ćwiczenia duchowego, lekarstwo na lęk przed śmiercią, pozwalające powołać do życia nowe oraz inaczej osadzone wartości. Celem Zaratury jest próba stworzenia świata przyszłości oraz przezwycięzenie nihilizmu. W przyszłości żyje także nadczłowiek, a więc istota pozbawiona moralności, odrzucająca dobro i zło w znaczeniu obiektywnym, ale również sama określająca wartości. Ideę nadczłowieka należy rozumieć jako byt silniejszy od ludzi współczesnych, wykraczający poza cierpienie i słabości „ostatniego człowieka”. Dopiero tego typu byt będzie w stanie w pełni przyjąć radosne i zarazem tragiczne konsekwencje pełnej afirmacji życia, a zatem zrozumieć sens wiecznego powrotu. Aby ujawnić światu jego istotę, prorok

²⁵ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności*, tłum. P. Pieniażek, Łódź 2018, s. 184–210.

Zaratustra jako pierwszy musi przejść przez tę próbę, by w ten sposób otworzyć drogę dla tego, kto ma dopiero nadejść, czyli nadczłowieka.

Zalecenia Najwyższej Siostry zbiegają się z takimi samymi próbami, które podejmował Zaratustra – usiłuje ona wykorzenić w neoludziach dawne postawy „ostatnich ludzi”. Według niej neoczłowiek, podobnie jak niegdyś człowiek w czasach Daniela¹, jest jedynie pomostem łączącym poprzedni gatunek z kolejnym. Po Danielu²⁴ i Danielu²⁵ pojawić się mają Przyszli:

Nie ma ograniczeń w strefie pośredniej, ale jest kilka pewników. Jestem Bramą. Jestem Bramą i Strażnikiem Bramy. Następcą przyjdzie; musi przyjść. Podtrzymuję obecność, by uczynić możliwym nadejście Przyszłych²⁶.

Z tego też względu fakt istnienia Przyszłych możemy rozumieć w dwójaki sposób: po pierwsze, Przyszli to kolejny gatunek, który ramach rozwoju technologicznego zyska fizyczną przewagę nad neoczłowiekiem. Takie stwierdzenie prowadzi do wniosku, że zarówno człowiek, jak i neoczłowiek są ogniwami pośrednimi, ponieważ oba te gatunki zostaną w ostateczności zdominowane przez swoich biologicznych następców:

Przeznaczeniem tej książki jest danie świadectwa Przyszłym. Ludzie – pomyślą ci, którzy nastąpią po nas – potrafili czegoś takiego dokonać. To już coś; ale to nie wszystko; mamy do czynienia z produkcją pośrednią²⁷.

Po drugie, fakt istnienia Przyszłych można ujmować jako ideę uosabiającą wartość samorozwoju, horyzont doskonałości, który nigdy się nie zmaterializuje, niemożliwą do osiągnięcia w toku technologicznej reprodukcji²⁸.

²⁶ M. Houellebecq, *Możliwość...* op. cit., s. 64.

²⁷ Ibidem, s. 13.

²⁸ Daniel²⁵ twierdzi, że Przyszli w niczym nie będą przypominali neoludzi: „Według niektórych hipotez biologia węgla się skończyła i Przyszli będą istotami z krzemu, których cywilizacja powstanie dzięki rozwojowi wzajemnych połączeń między procesami kognitywnymi a pamięciowymi”. Zob. ibidem, s. 453. W innym fragmencie Daniel²⁵

Mogą to być nowe gatunki powstające na bazie genetycznej, zaczerpniętej od neoludzi, ale jednocześnie posiadające tylko ograniczoną wolę. Zatem neoczłowiek może stosować się do zaleceń Ośrodka Centralnego, rozwijać się i w toku tego samorozwoju oczekiwać nadejścia Przyszłych, ale w efekcie jego życie traci konsystencję, ponieważ zawiera tylko ograniczoną sekwencję zdarzeń, które w toku ciągłej medytacji przeszłych wydarzeń, powrotu tego samego w życiu kolejnych inkarnacji (na przykład bohatera powieści Daniela), wspina się tylko po szczeblach rozwoju fizycznego, lecz nie duchowego.

Możemy także dostrzec, że żyjący w przyszłości neoludzie są skrajnymi indywidualistami. Żyją samotnie w odizolowanych kapsułach regeneracyjnych, kontrolujących proces klonowania bez fizycznego kontaktu z innymi przedstawicielami gatunku. Esencją ich codzienności jest powtarzanie tych samych czynności – taka postawa doprowadziła w powieści Houellebecqa do zerwania międzyludzkich relacji pomiędzy bohaterami. Następcy Daniela kontaktują się z innymi neoludźmi, lecz komunikacja odbywa się zawsze za pośrednictwem nowoczesnych technologii i wymiany wiadomości na odległość. Puente utworu pokazuje, że projekt stworzenia nowego człowieka nie odniósł oczekiwanego rezultatu, gdyż w przypadku Daniela²⁴ proces technologicznej reprodukcji całkowicie nie pozbawił go odruchów ludzkich:

To, czego nie wiedziałem jednak, a co odkryłem, szperając w biurku mojego poprzednika, to, że Daniel²⁴ niektórych ręcznych notatek nie przeniósł do adresu IP swojego komentarza – rzecz raczej niespotykana. [...] Przeżyłem jednak szok, odnajdując ostatnią notatkę, którą zostawił na nocnym stoliku i która musiała być, sądząc po stanie papieru, niedawna: „Czytam *Biblię* na basenie / W hotelu gorszego formatu / Daniela chmurne wieszczenie / Niebo ma kolor dramatu”. [...] Pomijając fakt, że aluzja odnosi się do elementów życia ludzkiego – były tu do tego stopnia uwydatnione, że podobny zapis można by bez trudu przypisać

sądzi, że tym, co będzie odróżniać Przyszłych od neoludzi to ich status ontologiczny: „W przeciwieństwie do nas Przyszli nie będą maszynami ani nawet oddzielnymi bytami. Będą jednością w wielości. Nie sposób wytworzyć sobie dokładnego obrazu natury Przyszłych”. Zob. *ibidem*, s. 445.

Danielowi1, i to raczej właśnie naszemu odległemu przodkowi niż jednemu z jego neoludzkich następców²⁹.

Mimo to, w wyniku kolejnych powrotów tego samego, czyli powtarzania procesu technologicznej reprodukcji i odtwarzania historii swoich poprzedników, neoludzie stracili esencję życia. Dlatego też Daniel25 w czasie swojej straceńczej podróży zastanawia się nad sensem dalszej egzystencji, która w jego mniemaniu pozbawiona jest jakiegokolwiek celu. Nawet fenomen śmierci nie miał dla niego żadnego znaczenia, gdyż w toku technologicznej przemiany stał się bytem nieśmiertelnym i niemalże – jak sam konstatuje – osiągnął istotę reinkarnacji:

„Nie byłem, szczerze mówiąc, pewien, czy chcę żyć, ale idea śmierci nie miała dla mnie żadnej konsystencji. Postrzegałem moje ciało jako wehikuł, ale był to wehikuł niczego. Nie byłem zdolny osiągnąć Ducha; nadal jednak oczekiwałem na znak³⁰.

W innym fragmencie powieści czytamy: „Stając się technicznie nieśmiertelnym, osiągając przynajmniej stan, który był bliski reinkarnacji”³¹. Podróż Daniela25 w poszukiwaniu alternatywnych form życia na wyspę Lanzarote jest kluczowym elementem tej powieści, ponieważ bohater opuszczając kolonię neoludzi i porzucając maszyny podtrzymujące jego życie, zrywa z wiecznym powrotem tego samego i naukami Ośrodka Centralnego – wyrzeka się nieśmiertelności. Pragnienie ucieczki z tak pojmowanej rzeczywistości jest zatem wyrazem woli, co stanowi pewne potwierdzenie, że neoczłowiek Daniel25 odnalazł w sobie uwewnętrzniony instynkt człowieka, dotychczas pieczołowicie zwalczany przez Najwyższą Siostrę i Ośrodek Centralny:

„Teraz lepiej zrozumiałem, jak idea nieskończoności mogła zakiełkować w umysłach dawnych naczelnych; idea nieskończoności osiągalnej, dzięki powolnym przemianom, które zachodzą w skończonym świecie.

²⁹ Ibidem, s. 172.

³⁰ Ibidem, s. 447.

³¹ Ibidem, s. 448.

[...] Zrozumiałem wówczas, dlaczego Najwyższa Siostra obstawała przy uważnej lekturze opowieści życia naszych poprzedników, zrozumiałem cel, jaki próbowała osiągnąć. Zrozumiałem też, dlaczego ten cel nie może zostać osiągnięty³².

Wieczny powrót tego samego, czyli koncepcja Nietzschego w parodystyczny sposób przetworzona przez Houellebecq w *Możliwości wyspy*, jest nieskutecznym lekiem na nihilizm i samotność, ponieważ została ujęta tylko jako forma transgresji fizycznej, a nie duchowej. W świetle przykazań Najwyższej Siostry neoczłowiek miał się stać nadczłowiekiem, ale w ostateczności jest jego parodią. Houellebecq w powieści powstałej w ramach dystopijnej konwencji pokazuje realizację założeń idei nadczłowieka, przy czym nie została ona zrozumiana przez elohimitów. Zatem w *Możliwości wyspy* jest to nietzscheanizm wypaczony albo celowo sparodiowany.

Puentą utworu, której funkcję przejmuje w powieści *Epilog*, jest śmierć Daniela²⁵. Po długiej i wyczerpującej wędrówce do miejsc stanowiących niegdyś centrum europejskiej cywilizacji bohater *Możliwości wyspy* zyskuje szereg prawdziwych, niezapśredniczonych technologicznie doświadczeń, gdzie jednym z nich jest poczucie winy związane ze śmiercią swojego jedynego towarzysza, czyli psa Focha. Ten ludzki odruch sprawił, że Daniel²⁵ na nowo obudził w sobie resztki człowieczeństwa, przejawiające się w zmaganiach z własną sytuacją egzystencjalną:

Moje ciało należało do mnie jedynie przez krótki czas; nigdy nie osiągnę wyznaczonego celu. Przyszłość była pusta; była górą. Moje sny roily się od uczuciowych bytów. Byłem, nie było mnie już. Życie było prawdziwe³³.

W ostatnich momentach życia Daniel²⁵ zdaje sobie sprawę, że o tragiczności ludzkiego losu zaświadcza jego własna skończoność. Owo przejście z bytu w niebyt zawsze przywodzi na myśl pytania o sens ziemskiego istnienia, lecz

³² Ibidem, s. 454.

³³ Ibidem, s. 456.

jest także zagadkowym dramatem, którego rozwiązanie przychodzi dopiero w sytuacji granicznej, czyli w momencie śmierci. Najwyższa Siostra, przemawiająca głosem proroka Zaratustry, spełniła obietnicę nieśmiertelności, ale – jak podkreśla bohater utworu Houellebecq – życie samo w sobie nie ma żadnej wartości, skoro pozbawione jest prawdziwych doświadczeń, takich jak: śmierć, cierpienie czy poczucie winy, z którymi niegdyś zmagali się poprzednicy neoludzi. Jednak Daniel²⁵ nie dostrzegał marności życia i nie podzielał fatalizmu opisywanego przez Daniela³⁴. Dla niego śmierć samobójcza jest ucieczką od tego świata oraz wyzwajającym z życia skokiem w nicłość³⁵.

ZAKOŃCZENIE

W powieści francuskiego pisarza mamy do czynienia z pesymistyczną wizją dalekiej przyszłości, w której „ulepszone małpy”³⁶, tudzież pozbawieni woli neoludzie, wiodą spokojny żywot w oczekiwaniu na nadejście Przyszłych. Houellebecq w *Możliwości wyspy* wypacza filozofię Nietzschego, podważa jego najważniejsze koncepcje, stanowiące w tym utworze formę antytezy dla swoich własnych przekonań³⁷. Warto nadmienić, iż we wzmiankowanym już esej *En présence de Schopenhauer* Houellebecq ujawnił swój stosunek do filozofii Nietzschego, o czym dobitnie przekonuje niniejszy fragment:

W kwestii filozofii ledwo wyszedłem poza Nietzschego, a właściwie na nim utknąłem. Uważałem jego myśl za niemoralną i odrażającą, ale jego potęga intelektualna zrobiła na mnie wrażenie. Chciałem zniszczyć nietzscheanizm, zburzyć go do fundamentów, ale nie wiedziałem, jak to zrobić; intelektualnie byłem zdruzgotany³⁸.

³⁴ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers. Wybór pism*, Warszawa 1978.

³⁵ M. Houellebecq, *Możliwość...* op. cit., s. 453.

³⁶ Ibidem, s. 456.

³⁷ Zob. M. Houellebecq, B.-H. Lévy, *Wrogowie publiczni*, tłum. M.J. Mosakowski, Warszawa 2012.

³⁸ Cytat pochodzi z przekładu tekstu na język angielski, który ukazał się w Wielkiej Brytanii trzy lata później od wydania z 2017 roku: „In philosophy, I had barely gone beyond Nietzsche, where, in fact, I got more or less stuck. I found his philosophy immoral and repul-

Wprawdzie wypowiedź autora, zwłaszcza takiego jak Houellebecq, należy traktować z dużą ostrożnością, to akurat można przypuszczać, że owym sposobem na „zniszczenie nietzscheizmu”, o którym pisarz wspomina w powyższym fragmencie eseju, było wprzęgnięcie tego wariantu myśli bazylejskiego filozofa (mowa tu o rozwinięciu idei Najwyższej Siostry w powieści) w narrację dzieła fikcjonalnego i jednocześnie zastosowanie narzędzi typowych dla parodii. Celem Houellebecqa nie było zatem wierne zobrazowanie filozofii Nietzschego, dlatego też nie jest to portret, lecz karykatura, wyolbrzymiająca i deformująca rysy portretowanego.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Houellebecq M., *Cząstki elementarne*, przeł. A. Daniłowicz-Grudzińska, Warszawa 2011.
- Houellebecq M., *En présence de Schopenhauer*, Paryż 2017.
- Houellebecq M., *In the Presence of Schopenhauer*, Cambridge 2020.
- Houellebecq M., *Interwencje 2*, przeł. B. Geppert, Kraków 2016.
- Houellebecq M., *Interwencje 2020*, przeł. B. Geppert, Kraków 2021.
- Houellebecq M., *Lanzarote et autres textes*, Paryż 2000.
- Houellebecq M., *Możliwość wyspy*, przeł. E. Wieleżyńska, Warszawa 2011.
- Houellebecq M., Lévy H.-B., *Wrogowie publiczni*, przeł. M.J. Mosakowski, Warszawa 2012.

Opracowania

- Bakke M., *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 337–357.
- Bańczyk A., *Granice „Uległości”, czyli wizja przyszłości chrześcijańskiej Francji u Michela Houellebecqa*, [w:] *O wolność i sprawiedliwość: chrześcijańska*

sive, but his intellectual power impressed me. I would have liked to destroy Nietzscheanism, to tear it down to its very foundations, but I did not know how to do so; intellectually, I was flooded”. Idem, *In the Presence of Schopenhauer*, Cambridge 2020, s. 41 [tłum. własne].

- Europa między wiarą i rewolucją*, red. U. Cierniak, N. Morawiec, A. Bańczyk, Częstochowa 2018, s. 607–615.
- Betty L., *Without God. Michel Houellebecq and Materialist Horror*, Pennsylvania 2016.
- Chwieduk A., *Czego się boisz? Wstręt w prozie Michela Houellebecq*, „Czas Kultury” 2021, nr 3, s. 169–177.
- Dąbrowski M., *Tylko seks? Antropologia erotyzmu od Sade’a do Houellebecq*, Warszawa 2018.
- Demonpion D., *Houellebecq*, przeł. M. Kowalska, A. Dwulit, Warszawa 2022.
- Greczko I., *Resentymentalny charakter twórczości Michaela Houellebecq*, „Filo-Sofija” 2017, nr 38, s. 173–182.
- Haymann F., *Nietzsche-Referenzen bei Houellebecq: Adaption, Eklektizismus oder Ironie?*, Monachium 2008.
- Howard C., *The Next Metaphysical Mutation: Schopenhauer as Michel Houellebecq’s Educator*, [w:] *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, red. R. Wicks, Oxford 2020, s. 556–575.
- Januszkiewicz M., *Teologia ukryta albo kontr-kontrkultura. Na marginesie twórczości Michela Houellebecq*, [w:] *Ukryta teologia, otwarte pytania*, red. L. Sokół, A. Winch, Warszawa 2017, s. 210–230.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, przeł. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers. Wybór pism*, Warszawa 1978, s. 186–242.
- Jeffery B., *Anti-Matter: Michel Houellebecq and Depressive Realism*, Winchester 2011.
- McCann J., *Michel Houellebecq. Author of our Times*, Oxford 2010.
- Morrey D., *Michel Houellebecq. Humanity and its Aftermath*, Liverpool 2013.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków 2014.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności*, przeł. P. Pieniążek, Łódź 2018.
- Onfray M., *Antypodręcznik filozofii*, przeł. E. i A. Aduszkiewiczowie, Warszawa 2009.
- Palmer S.J., *The New Heretics of France, Minority Religions, la Republique, and the Government-Sponsored „War on Sects”*, Oxford 2011.
- Stępiak K., *Sekty destrukcyjne w Polsce*, „Artes Liberales. Zeszyty Naukowe Akademii Humanistycznej imienia Aleksandra Gieysztora” 2007, nr 1, s. 61–86.

Krzysztof Prabucki

Stoczkowski W., *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, Warszawa 2005.

Sweeney C., *Michael Houellebecq and the Literature of Despair*, Londyn 2013.

Zimniak-Hałajko M., *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*, Gdańsk 2003.

NOTA O AUTORZE

Krzysztof Prabucki – doktorant w Zakładzie Literatury Staropolskiej i Oświecenia na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej. Zajmuje się badaniem literatury dawnej w perspektywie komparatystycznej, a zwłaszcza w optyce długiego trwania tradycji literackiej. Przygotowuje rozprawę doktorską dotyczącą szeroko rozumianej estetyki literackiej w utworach religijnych autorów czasów saskich.

Kontakt: krzpra@amu.edu.pl