

Mateusz Zimnoch\*

**„To inni” Neila Gaimana jako reinterpretacja  
idei wiecznego powrotu Friedricha Nietzschego**

I don't remember where I was or when on the day I came up with this little Mobius story. I remember jotting down the idea and the first line, and then wondering if it was original — was I half remembering a story I'd read as a boy, something by Fredric Brown or Henry Kuttner? It felt like someone else's story, too elegant and edgy and complete an idea, and I was suspicious of it.  
Neil Gaiman, *Introduction to Fragile Things*, 2006

Ucieleśnienie filozoficznej metafory jest zaczynem heterotopii.

Neil Gaiman trafnie podejrzewał, że koncept leżący u podstaw opowiadania *To inni* musiał pojawić się wcześniej, aniżeli w jego wyobraźni. Przygotowując wstęp do amerykańskiego wydania *Rzeczy ulotnych*, pozostawił jednak tę kwestię w zawieszeniu, wskazując na Fredrica Browna oraz Henry'ego Kuttnera jako potencjalne źródło mimowolnej inspiracji. Jeśli nawet tekst Gaimana faktycznie jest efektem „na poły zapamiętanej historii z dzieciństwa”, to śledzenie młodzieńczych lektur pisarza w poszukiwaniu pierwotnego wzorca *To innych* jest jednak mało twórczym zajęciem. O wiele ciekawszy wydaje się natomiast projekt interpretacyjny, oparty na wskazaniu zupełnie innego tropu intertekstualnego: początków myśli wiecznego powrotu w pismach Friedricha Nietzschego.

*To inni* do złudzenia przypominają aforyzm 341 z *Radosnej wiedzy*, będący opisem pierwszego spośród słynnych obrazów ucieleśniających ideę wiecznego powrotu:

A co, gdyby pewnego dnia albo nocy jakoś demon zakradł się do twojej najsamotniejszej samotności i rzekł: „To życie, które przeżywasz teraz i już przeżyłeś, będziesz musiał jeszcze raz i jeszcze wiele razy przeżyć; i nic w nim nie będzie nowego, powróci tylko każdy ból i każda przyjemność, każda myśl, każde westchnienie, wszystko w tym samym porządku i kolejności, i ten pajak,

\* Mateusz Zimnoch — doktorant na Wydziale Filozofii UJ.

ta poświęta księżycu między drzewami, i ta chwila, i ja sam. Wieczna klepsydra życia będzie wciąż się przewracać – i ty razem z nią, pyłek pyłu!” Czy nie rzuciłbyś się na ziemię, nie zgrzytał zębami i nie przeklinał demona, który wyrzekł te słowa<sup>1</sup>?

Wizja demona, zsyłającego na człowieka prawdę wiecznego powrotu, była w późniejszych pracach filozofa wzbogacana o kolejne metafory, w szczególności wizję bramy z napisem „chwila” godzącej przeszłość i przyszłość z przypowieści Zaratustry oraz słynną koncepcję wielkiego południa jako namacalnej epifanii wieczności<sup>2</sup>. Przywoływany obraz jest jednak bezpośrednim następstwem przełomowego w biografii Nietzschego olśnienia doznanego latem 1881 roku<sup>3</sup>, którego efektem była ukończona wiosną 1882 roku *Radosna wiedza*, na długo zakotwicząca ideę wiecznego powrotu jako podstawę wszelkiej refleksji filozofa<sup>4</sup> (fragmenty konkluzywne wielu późniejszych prac tytułowane były często z odwołaniem do tej właśnie idei).

Trudno w kilku akapitach streścić złożoną i niejednoznaczną myśl, która doczekała się ze strony komentatorów wielu sprzecznych interpretacji. Zaobserwować w nich można brak konsensusu nawet w kwestiach tak podstawowych, jak udział materialistycznego aspektu teorii związanego z jej termodynamicznym ukierunkowaniem, którą Rüdiger Safranski uznaje za esencję Nietzscheańskiego olśnienia, przytaczając na rzecz tego twierdzenia dość przekonujące argumenty<sup>5</sup>, zaś Bogdan Baran – za odczytanie powierzchowne i niedocierające do istoty zagadnienia<sup>6</sup>. Opowiedzenie się za takim, a nie innym stanowiskiem, jest sprawą indywidualnej decyzji badaczy i nie odgrywa w tym miejscu doniosłej roli. Warto jednak dla porządku przedstawić pokrótce sens idei wiecznego powrotu u Nietzschego, z pominięciem – na tyle, na ile to możliwe – obszarów mniej wyrazistych.

Spółeczeństwa zachodnie przyzwyczajone są do liniowego postrzegania czasu, wyobrażanego niekiedy jako strzałka biegnąca od przeszłości ku przyszłości, na której wyznaczyć można punkt odpowiadający chwili obecnej. Myśl wiecznego powrotu stanowczo

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 224.

<sup>2</sup> Por. B. Baran, *Postnietzsche. Reaktywacja*, Kraków 2003, s. 22.

<sup>3</sup> Zob. R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 252–263.

<sup>4</sup> Choć większość komentatorów uznaje koncepcję wiecznego powrotu za jeden kilku momentów węzłowych myśli Nietzschego (obok jego woluntaryzmu, teorii nadczłowieka, wizji śmierci Boga oraz specyficznej teorii immoralności), to można także znaleźć świadectwa sugerujące jego szybkie zdystansowanie się od tej ezoterycznej nieco i trudnej do obrony w perspektywie zachodniej tradycji filozoficznej teorii (zob. F. Overbeck, *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, przeł. T. Zatorski, Gdańsk 2008, s. 40).

<sup>5</sup> Por. R. Safranski, dz. cyt., s. 260–263.

<sup>6</sup> Por. B. Baran, dz. cyt., s. 20–21.

sprzeciwia się takiej wizji, proponując cykliczny sposób myślenia o czasie, bazujący na powtarzalności zjawisk naturalnych<sup>7</sup>. Wariant liniowy rozpowszechnił się w społeczeństwach nowoczesnych w dużej mierze za sprawą rozwoju religii monoteistycznych tworzonych w duchu apokaliptycznym, a więc zakładających rychły kres świata. W myśli wiecznego powrotu rzecz ma się zupełnie inaczej: puls rzeczywistości wyznaczają wschód i zachód słońca, kwadry księżyca, przypływ i odpływ morza, zmiany pór roku, rozkwit roślinności i jej wędnięcie oraz wszelkie powtarzalne zjawiska, w jakie obfituje obserwowalny wszechświat<sup>8</sup>. Stąd społeczeństwa pierwotne, operujące cyklicznym sposobem postrzegania czasu, wytwarzały wierzenia ściśle związane z siłami sterującymi naturą. W świecie zachodnim perspektywa ta była szeroko rozpowszechniona jeszcze w starożytnej Grecji (u Heraklita z Efezu, Anaksymandra, pitagorejczyków czy stoików) i odeszła w zapomnienie wraz z rozpowszechnieniem się chrześcijaństwa.

Przyjęcie przez Nietzschego idei wiecznego powrotu – nieważne, czy była to silna deklaracja ontologiczna, czy jedynie eksperyment intelektualny – niewątpliwie można w tym kontekście wiązać z jego generalnym sprzeciwem wobec chrześcijańskiej wizji świata. Czasowa liniowość Ziemi jako powołanej do istnienia za sprawą boskiej mocy i zmierzającej do kresu w dniu apokalipsy to podstawa do odrzucenia doczesności i ascetycznego skierowania duszy ku sferze pozaziemskiej. Krytyka niemieckiego filozofa sięga jednak głębiej: jest próbą destrukcji całej tradycji Platońskiej metafizyki, w której także i myśl chrześcijańska ma swoje korzenie. Postulat afirmacji bycia, pochwała woli mocy i projekt hodowli nadczłowieka nie mogą realizować się w Platońskim świecie cieni rzuconych przez wieczne idee (a w wariacie chrześcijańskim: przez Boga).

Aby rozprawić się z owym systemem ontologicznym, nie wystarczy jednak nobilitować świata doczesnego kosztem domniemanej rzeczywistości nadnaturalnej poprzez proste odwrócenie hierarchii członów opozycji. W filozofii wiecznego powrotu nie chodzi o „zmienianie ani odwracanie członów hierarchii, lecz przekształcenie samej struktury hierarchiczności”<sup>9</sup>. Tylko wówczas świat w swoim nieustannym stawaniu się i w swej nieskończonej grze powtórzenia, gwarantowanej przez ograniczoną ilość energii całego układu dysponującego nieograniczoną ilością czasu na wchodzenie w kolejne permutacje,

<sup>7</sup> Więcej na temat filozofii czasu zob. Mateusz Zimnoch, *Granice teraźniejszości. Rozważania o naturze czasu*, w: *Historia filozofii – meandry kultury*, red. M. Karas, Kraków 2014.

<sup>8</sup> B. Adam, *Czas*, przeł. M. Dera, Warszawa 2010, s. 91.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 58.

może stać się miejscem krystalizacji nowego typu moralności (Nietzsche nazwałby ją im-moralnością) sytuującej się „poza dobrem i złem”. Taka mniej więcej wizja, pozwalająca połączyć antymetafizyczną filozofię z ustaleniami nauk pozytywnych, nawiedziła Nietzschego u progu jego największych osiągnięć intelektualnych, kształtując konstytu-tywną część dorobku myśliciela. Taka też wizja zrodziła obraz nawiedzającego człowieka w najsamotniejszej samotności demona, oferującego horror lub rozkosz wiecznego po-wtórzenia.

Podobieństwa łączące aforyzm 341 z opowiadaniem Neila Gaimana narzucają się w sposób tak wyrazisty, że zwalniają z konieczności dodatkowej argumentacji na rzecz przytoczenia reprezentatywnego fragmentu tekstu:

– Czas jest tu płynny – oznajmił demon.

Wiedział, że to demon, od chwili, gdy go ujrzał. Po prostu wiedział, tak jak wiedział, że to miejsce to piekło [...].

I rzeczywiście.

Wszystko, co kiedykolwiek zrobił, mimo że robić tego nie powinien; każde kłamstwo, które powiedział – samemu sobie bądź innym; każdy drobny ból i wszystkie wielkie cierpienia – demon wyciągał teraz z niego to wszystko do ostatniego szczegółu, cał po calu. Zdierał kolejne zasłony niepamięci, docierając w końcu do ukrytej za nimi prawdy [...].

Aż w końcu się skończyło.

A gdy tylko się skończyło, zaczęło się od nowa [...].

– Jeszcze raz – powiedział demon tysiąc lat później<sup>10</sup>.

Szereg wyrazistych analogii łączących powyższy fragment z aforyzmem 341 sprawia, że utwór Gaimana można uznać za rodzaj literackiej realizacji projektu z *Radosnej wiedzy*. Obydwa teksty rozgrywają się w „najsamotniejszej samotności” ludzkiej duszy, obydwie bazują na relacji człowieka i demona będącej esencją idei wiecznego powrotu, wyłaniającej się już z pierwszych słów opowiadania: „Czas jest tu płynny”. Wizja rozta-czana przez demona: „To życie, które przeżywasz teraz i już przeżyłeś, będziesz musiał jeszcze raz i jeszcze wiele razy przeżyć”, zyskuje w *To innych*” żywy wymiar cierpienia. O ile bowiem u Nietzschego ma ona charakter wyłącznie potencjalny, o tyle u Gaimana staje się nieznośnym faktem, wobec którego pozostaje tylko rozpaczliwie krzyczeć.

<sup>10</sup> N. Gaiman, *To inni*, w: tegoż, *Rzeczy ulotne. Cuda i zmyślenia*, przeł. P. Braiter, Warszawa 2006, s. 124–126.

Oferta Nietzscheańskiego demona, wobec której zająć można dwojakie stanowisko<sup>11</sup>, odpowiadające dwojakiemu rozumieniu nihilizmu: czynnego, właściwego moralności panów, oraz biernego, charakterystycznego dla moralności niewolników, przedstawiona jest w *To innych* jako przymus – miejsce jest od początku jednoznacznie określone jako piekło, nie implikujące możliwości wyboru, lecz jedynie przerażającą i nieodwracalną konieczność. Już sam ten fakt świadczy dobitnie, iż bohater Gaimana przynależy do grona nihilistów biernych, zaś dalsze zdarzenia tylko to spostrzeżenie potwierdzają. Nie ma tu ani śladu dionizyjskiej afirmacji własnego życia: wspomnienie każdej jego sekundy jest męczarnią, a kolejne przeciągające się w wieczność powtórzenia przewyższają swym okrucieństwem sumę bólu zadanego przez demona w czasie fizycznych tortur dokonywanych na przybyszu w pierwszych partiach utworu.

Wprowadzenie aspektu cielesności jest pierwszym sygnałem potencjalnych różnic między aforyzmem Nietzschego a tekstem Gaimana. Zanim bowiem demon rozpocznie nieskończoną grę wiecznego powrotu tych samych wyznań, dokonuje na przybyszu wymyślnych tortur przy użyciu dwustu jedenastu przygotowanych specjalnie na tę okoliczność narzędzi. Dopiero po wyzwoleniu z okowów cielesnej powłoki zabiera się za zdzieranie kolejnych warstw duszy przybysza. Powyższy wątek odsłania najbardziej wyrazistą różnicę między aforyzmem 341 a opowiadaniem Gaimana: filozoficznie *To inni* nie są precyzyjną realizacją wizji z *Radosnej wiedzy*, lecz rodzajem wariacji na jej temat. W sposób szczególny narzuca się uwikłanie tekstu w platonizm, wyrażające się nie tylko w schemacie przekraczania wymiaru cielesnego w celu sięgnięcia ku pokładom duchowym, lecz w samym projekcie piekła jako wiecznego powrotu, który na poziomie intencji autorskiej wydaje się parachrześcijański raczej, aniżeli świadomie nietzscheański. Filozoficzny wydźwięk platonizmu, choć wyczuwalny, odgrywa tu jednak o tyle drugorzędną rolę, że stopień jego zakorzenienia w świadomości społeczeństw zachodnich czyni zeń rodzaj prawdy zdroworozsądkowej, z której trudno byłoby wyciągać zbyt daleko idące wnioski. Jest przede wszystkim elementem dziedzictwa kulturowego, stąd fundowanie interpretacji *To innych* na tak prostej opozycji byłoby drogą na skróty, która wobec myśli wiecznego powrotu musi nieuchronnie prowadzić do punktu wyjścia.

<sup>11</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, Kraków 2013, s. 83–84.

Warto więc uwypuklić różnicę, która nie wynika ze zwyczajnej niezgodności między porównywanymi opowieściami, lecz stanowi o realnym wkładzie Gaimana w ideę wiecznego powrotu. Wyłania się ta różnica z zakończenia utworu:

Kiedy skończył, nadal siedział z zamkniętymi oczami, czekając na głos, który powie: „Jeszcze raz”. Niczego jednak nie usłyszał. Rozwarł powieki.

Powoli wstał. Był sam.

Po drugiej stronie pokoju ujrzał drzwi. Na jego oczach otwały się.

Do środka wszedł mężczyzna. Jego twarz wykrzywiała groza, arogancja i duma. Ubrany w kosztowny strój, postąpił z wahaniem kilka kroków, po czym się zatrzymał.

Kiedy ujrzał mężczyznę, zrozumiał.

– Czas jest tu płynny – poinformował nowego przybysza<sup>12</sup>.

Klamrowa kompozycja opowiadania wyjaśnia, dlaczego Neil Gaiman użył we wprowadzeniu metafory wstęgi Moebiusa na określenie jego specyfiki. Aby pojąć jej właściwy sens, należy jednak sięgnąć ku fundamentom filozoficznym tekstu. Można bowiem klamrę „Czas jest tu płynny” odczytywać w dwojaki sposób: 1) albo jako projekt inkluzywny, zmierzający do systemowego odzierania kolejnych indywiduów z człowieczeństwa poprzez przekształcenie ich w demony stające się sługami owego projektu – swoistym *perpetuum mobile* najgłębszych kręgów piekła, 2) albo jako projekt ekskluzywny, gdzie przybysz i demon stanowią zamkniętą całość: są dwoma aspektami jednego i tego samego istnienia. Druga interpretacja nie tylko wydaje się bardziej trafna, lecz wywołuje daleko idące konsekwencje filozoficzne. Jeśli bowiem dokonywana na człowieku tortura staje się w momencie przebłyску zrozumienia – owym Nietzscheańskim wielkim południem, będącym epifanią wieczności (tu zaś – wiecznego potępienia) – torturą, jakiej dokonywał on s a m n a s o b i e , wówczas wspinamy się w odczytaniu na kolejny poziom filozofii wiecznego powrotu, będący subtelną sugestią infernalnego *regressus ad infinitum*. Metafora bramy z napisem „chwila” z pism niemieckiego filozofa odpowiada bowiem momentowi otwarcia bramy piekła przez nowego przybysza i zbiega się z przebłyskiem świadomości gotowego już teraz zastąpić swego „poprzednika” demona. Tym samym wieczne powtórzenie wyłaniające się z kolejnych spowiedzi przybysza staje się zaledwie „pyłkiem pyłu” w „wiecznej klepsydrze życia” – prawdziwy wymiar wieczności wyraża się

<sup>12</sup> N. Gaiman, dz. cyt., s. 127.

w powtarzalnym samookaleczaniu się demona, którego świadomość nabiera wobec kompletnej nieświadomości przybysza znamion metafizycznego samogwałtu, z psychologicznego punktu widzenia realizującego wręcz model pedofilski (świadomy oprawca krzywdzi nieświadomą ofiarę). Sartre'owskie sformułowanie: „Piekło to inni”<sup>13</sup>, do którego oczywistą aluzją jest tytuł opowiadania Gaimana<sup>14</sup>, będące esencją personalistycznej myśli sprzeciwiającej się nieprzerwanemu samookreślaniu własnego ja przez pryzmat oczu innego, staje się tu jedynie negatywnym punktem odbicia. Przebłysk świadomości: demon i ja to jedno, sam jestem dla siebie piekłem, wieczność to nieskończony lej inkluzji, fraktal odciskający każde drobne zdarzenie w strukturze wszechświata, to obraz mechanistycznej wizji istnienia, która jest tym bardziej przerażająca, że nieustannie odciska swe piętno na wszystkich poziomach bytu.

W świetle powyższego odczytania trafne wydaje się stwierdzenie, iż *To inni* są jedną z najbardziej oryginalnych wariacji literackich na temat Lacanowskiej fazy lustra<sup>15</sup>. Moment rozpoznania przez dziecko tożsamości obserwowanego w zwierciadle odbicia z jego własnym „ja” realizuje się u Gaimana na podobnym planie ontologicznym: przybysz pojmuje, iż demon i on sam są w rzeczywistości jedną istotą, przeglądającą się wciąż na nowo we własnym odbiciu. Dochodzi tu do zwinięcia formuły Sartre'a w duchu psychoanalizy: inny to ja sam odbity w tafli mej podmiotowości, będącej subtelną granicą dzielącą *id* oraz *ego*. Przestrzeń owego zetknięcia, w którym spotyka się chwila i wieczność wielkiego południa, to lustro, ujmowane przez Michela Foucault jako wzorzec heterotopii<sup>16</sup>. Jest to przestrzeń na w pół obecna, ustanawiająca mnie realnego przez pryzmat moich własnych oczu patrzących z miejsca, które nie istnieje. Albowiem ten inny w odbiciu to ja, lecz tamto odbicie ustanawia mnie z perspektywy przestrzeni będącej zaledwie wątlwym cieniem realnej egzystencji. To inne, nieistniejące, definiuje mnie takim, jakim jestem – oto moje piekło „najsamotniejszej samotności” wplecionej w wir wiecznego powtórzenia.

Interpretacja *To innych* Neila Gaimana jako wariacji na temat idei wiecznego powrotu, będącej twórczym przetworzeniem aforyzmu 341 z *Radosnej wiedzy* Friedricha

<sup>13</sup> Zdanie to pada w jednym z tekstów dramatycznych filozofa pt. *Przy drzwiach zamkniętych* z 1944 roku.

<sup>14</sup> Szczęśliwie tłumacz tekstu Gaimana zachował analogię między tytułem *To inni* a sformułowaniem Sartre'a, która pozostaje widoczna w wersji oryginalnej: *The other people* jest bowiem aluzją do angielskiego przekładu: „Hell is other people”.

<sup>15</sup> Zob. J. Lacan, *The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience*, w: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, t. I, red. J. Storey, Pearson Prentice Hall: Harlow 2006, s. 287–292.

<sup>16</sup> Zob. Mi. Foucault, *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty drugie” nr 6/2005 (96), s. 120–121.

Nietzschego, nie ogranicza się, jak starano się wykazać, do prostej pracy komparatysty, wydobywającej sens obydwu tekstów z wyłaniających się spomiędzy nich napięć. Podjęty trop lekturowy wywołał bowiem cały szereg problemów filozoficznych, wzbogacających wymowę opowiadania o kolejne odcienie znaczeniowe. Fakt, iż analiza tekstu Gaimana w kategoriach myśli Nietzschego mogła doprowadzić do wątków filozofii egzystencjalnej, psychoanalizy Lacanowskiej, a nawet topografii kulturowej Foucaulta, dobitnie świadczy o ontologicznym rozchwianiu kreślonej w opowiadaniu wizji piekła. Niczym brama z napisem „chwila”, odbija ono w jednym punkcie całą wieczność humanistycznych rozważań, które z perspektywy miejsc nieistniejących nadają utworowi niewyczerpanego sensu, definiującego wciąż na nowo jego istotę.

Ucieleśnienie filozoficznej metafory jest zaczynem heterotopii.

#### **Neil Gaiman's *The Other People* as the Reinterpretation of Friedrich Nietzsche's Idea of Eternal Return**

The aim of this interpretative essay is the comparative analysis of Neil Gaiman's *The Other People* as the narrative variation on Friedrich Nietzsche's idea of the eternal return expounded among the aphorism no 341 in *The Gay Science*. The similarities between both stories are irrefutably clear, however, the philosophical analysis of the Gaiman's narrative shows some important differences. Whilst Nietzsche's story about the demon appearing in the middle of the human loneliness to illuminate him with the truth of eternal return as a primary ontological rule, Gaiman sketches a portrait of internal solitude filled with a never ending fight between two aspects of any human being. Hence, a philosophical analysis of *The Other People* in terms of Nietzsche's philosophy finally points at the concept of mirror stage by Jacques Lacan. Such a context discovers another level of the story which is a bitter polemic with Jean Paul Sartre's „Hell is other people”. At the same time, connection of eternal return idea and mirror stage with Michel Foucault's theory of space leads to a final conclusion that Gaiman's story creates a special kind of place which exists and does not exist at the same time being a metaphoric area of psychical damnation of human being. For incarnation of philosophic metaphor is a seed for heterotopia.