

LUCIA CIFOR
Universitatea „Al.I. Cuza” Iași

**“Iubirea aproapelui” din perspectiva “voinței de putere”
la Friedrich Nietzsche și Fiodor Mihailovici Dostoievski**

“Poate că majoritatea cititorilor nu vor să știe, dar operele lui Dostoievski și Nietzsche nu conțin un răspuns, ci o întrebare.”

Lev Șestov¹

Lucrarea de față își propune să examineze sensurile dezvoltate de interpretările unei mari teme creștine (“iubirea aproapelui”), în operele lui Friedrich Nietzsche și Fiodor Mihailovici Dostoievski, din perspectiva unuia dintre cele mai controversate și mai dificile concepte nietzscheene: *voința de putere*, în expresie germană, *der Wille zur Macht*. După Martin Heidegger, unul dintre cei mai autorizați comentatori ai lui Nietzsche, *voința de putere*, *nihilismul*, *eterna reînnoire a aceluiași, supraomul și dreptatea* reprezintă “cele cinci concepte fundamentale”, corespunzând “esenței metafizicii, în cele cinci articulări ale sale”.² După același comentator, conceptul *voinței de putere* este unul foarte important pentru Nietzsche, deși termenul nu apare ca atare mai înainte de scrierea postumă (controversată sub multiple aspecte) *Der Wille zur Macht*.³ O excepție o reprezintă textul *Also sprach Zarathustra (Așa grăit-a Zarathustra)*⁴, unde termenul este prezent, fără a i se acorda spațiul privilegiat pe care îl va avea în metafizica lui Nietzsche. Pasajul din *Așa grăit-a Zarathustra* indicat de Heidegger este următorul: “Oriunde am aflat viață, am aflat *voință de putere*; chiar și în *voința servitorului am aflat voința de a fi stăpîn*”, iar comentariul său la acest pasaj vizează înțelegerea *voinței de putere* drept “caracterul fundamental al «vieții»”, cu precizarea că, aici, “viață” înseamnă “Ființă”.⁵

Dinamică a vieții sau chiar viața însăși (ultima, definită ca “o formă constantă de procese de stabilire a forței”⁶), *voința de putere* reprezintă și principiul fondator al oricărei interpretări, la orice nivel al existenței, nu doar la nivelul cunoașterii (care este interpretare prin ea însăși): “*Voința de putere interpretează* (formarea unui organ este rezultatul unei interpretări): ea delimitează, determină grade,

¹ Cf. *Filosofia tragediei*, traducere din limba rusă de Teodor Fotiade, studiu introductiv, tabel cronologic și bibliografie de Ramona Fotiade, îngrijitor de ediție: Mircea Aurel Buiciuc, Editura Univers, București, 1997, p.163.

² Cf. Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, traducere din germană de Ionel Zamfir și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2005, p.121.

³ A se vedea, pentru versiunea germană: Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1930. Pentru versiunea românească, din care se va cita în continuare, cf. Friedrich Nietzsche, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor* (Fragmente postume), traducere și studiu introductiv de Claudiu Baci, Editura Aion, Oradea, 1999.

⁴ Cf. Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru nimeni*, în versiune românească de Victoria Ana Tăușan, Edinter, București, 1991. Referințele la acest text se vor face, în continuare, după această ediție.

⁵ Cf. Martin Heidegger, *op.cit.*, p.25.

⁶ F. Nietzsche, *Voința de putere*, p. 411.

diferențe de putere. Simple diferențe de putere nu s-ar putea încă percepe ca atare: trebuie să fie prezent ceva care năzuiește să crească și care interpretează valoric orice altă năzuință de creștere. Identice *în această privință* ... De fapt, interpretarea este chiar un mijloc pentru a pune stăpânire pe Ceva. (Procesul organic presupune întotdeauna *interpretare*).⁷ Voința de putere este existența ca devenire, viața înțeleasă ca afirmație perpetuă și ca adevărire perpetuă a valorilor. Existența privită din acest ultim punct de vedere este infinit valoroasă sau – în termenii lui Nietzsche – “valoarea globală a lumii este inapreciabilă”⁸ (în altă traducere: “valoarea totală a lumii este de neevaluat”). Dacă *valoarea totală a lumii este de neevaluat*, atunci “pesimismul filosofic face parte din lucrurile comice”, spune același Nietzsche.⁹ Propoziția de mai sus este considerată de către Heidegger ca ”o propoziție fundamentală a lui Nietzsche”, una prin care filosoful vrea să spună că “valoarea este, prin esența ei, *condiția instituită de voința de putere întru conservarea și intensificarea sa*, și astfel o condiție condiționată de această voință.”¹⁰

Voința de putere nu trebuie înțeleasă ca ‘sete de putere’ sau ca ‘dobândire de putere’. Acest înțeles al voinței de putere este, după Gilles Deleuze, unul dintre contrasensurile ei¹¹. Voința de putere este un principiu fundamental al existenței: “toată ființarea nu este altceva decât voință de putere”(Heidegger¹²). În această calitate, ea participă la instituirea de valori: “Cîtă vreme interpretăm voința de putere în sensul ‘dorinței de dominație’, o facem, obligatoriu, să depindă de valori prestabilite, singurele capabile să determine cine anume trebuie să fie ‘recunoscut’ drept cel mai puternic într-un caz sau altul, într-un conflict sau în altul. Nu facem, astfel, decât să ignorăm natura *voinței de putere* ca *principiu plastic al tuturor evaluărilor noastre*, ca principiu ascuns pentru crearea de noi valori încă nerecunoscute. *Voința de putere*, spune Nietzsche, nu constă în a dori și nici chiar în a lua, ci în a crea și a da. Puterea, ca *voință de putere*, nu este ceea ce voința vrea, ci *cel ce vrea* în cadrul voinței (Dionysos în persoană). *Voința de putere* este elementul diferențial din care derivă forțele aflate în prezență și calitățile lor respective în cadrul unui complex. Ea este, de aceea, prezentă întotdeauna asemeni unui element mobil, aerian, plural. Din *voință de putere* o forță ordonă, dar tot din *voință de putere*, o forță se supune.”¹³

Voința de putere se menține și se intensifică prin ceea ce ea instituie în permanență: perspectivele de interpretare înțelese ca valori. În termenii lui Heidegger, aceasta înseamnă că “voința de putere instituie condițiile conservării și intensificării sale sub forma punctelor de vedere, în speță instituie valori.”¹⁴

⁷ *Ibidem*, p. 412.

⁸ *Ibidem*, p. 456.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ M. Heidegger, *op.cit.*, p. 53.

¹¹ “Noi, cititorii lui Nietzsche, trebuie să evităm patru contrasensuri posibile : (...) referitor la voința de putere (să credem că voința de putere înseamnă «dorință de a domina» sau «a vrea puterea»).” Gilles Deleuze, *Nietzsche*, traducere, note și prefață de Bogdan Ghiu, Editura All Educational, 2002, București, p. 33.

¹² M. Heidegger, *op.cit.*, p. 56.

¹³ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 20.

¹⁴ M. Heidegger, *op.cit.*, p. 55.

Revenind asupra temei propuse în titlu, putem desluși acum una dintre semnificațiile lui. De fapt, viața ca *voință de putere* înseamnă că viața însăși se interpretează pe sine în toate formele și la toate nivelele ei. *Iubirea aproapelui* din perspectiva vieții ca *voință de putere* implică juxtapunerea a două viziuni filosofice practic incompatibile teoretic, dar perfect contingente în viața însăși și în interpretările pe care viața și le dă singură în orice moment și prin orice acțiune a sa. Poate acesta va fi fost motivul pentru care Nietzsche a luat în dezbatere tema creștină a *iubirii aproapelui* într-una dintre cărțile sale favorite, *Așa grăit-a Zarathustra*, acolo unde apare pentru prima dată expresia *voinței de putere*. Faptul că tema *iubirii aproapelui* apare la Dostoievski nu are nimic spectaculos, dat fiind caracterul profund creștin al gândirii romancierului rus. Interesant ar fi că dezbaterea temei creștine a iubirii aproapelui este “condusă” de scriitorul rus dintr-o perspectivă preponderent vitalistă și concomitent nihilistă, apropiată de perspectiva nietzscheană, care, desigur, are alte justificări. Anticipînd, am putea spune că, în definitiv, la ambii autori, iubirea aproapelui este cu preponderență *interogată*, tematizată fiind mai ales sub aspectul imposibilității ei ontologice (psihologice, metafizice etc.).

Dar ce este *iubirea aproapelui*, încît scriitori atît de diferiți ca profil filosofic și religios nu au putut să o evite? Mai întîi, ea este una dintre cele mai cunoscute porunci biblice, înscrisă în Lege și reactualizată de Evangheliile, fiind a doua ca importanță după porunca iubirii lui Dumnezeu. Întemeierea evanghelică este multiplă: *Evanghelia după Luca* (10, 25-37), *Evanghelia după Matei* (22, 34-40), *Evanghelia după Marcu* (12, 28-31). Contextul cel mai larg acordat acestei porunci și cel mai des invocat este cel din *Evanghelia după Luca*: “Și iată, un învățător de Lege s-a ridicat, ispitindu-l și zicînd: «Învățătorule, ce să fac ca să moștenesc viața de veci?» Iar El i-a zis: «Ce este scris în Lege? cum citești?» Iar el, răspunzînd, a zis: «Să iubești pe Domnul Dumnezeu din toată inima ta și din tot sufletul tău și din toată puterea ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși». Iar El i-a zis: «Drept ai răspuns; fă aceasta și vei fi viu». Dar el, voind să se îndreptățească pe sine, i-a zis lui Iisus: «Și cine este aproapele meu?»¹⁵ După cum se știe, la întrebarea *cine este aproapele meu*, Iisus va răspunde printr-o parabolă, *Parabola samarineanului milostiv*. Conform acesteia din urmă, aproapele este cel care primește ajutorul, mila, sprijinul nostru. Mai este de spus că, în *Evanghelia după Matei* (22, 34-40), apare precizarea că porunca iubirii aproapelui este “asemenea celei dintîi” și că “de aceste două porunci atîrnă toată Legea și toți profetii”. Pasajele evanghelice invocate arată că porunca iubirii aproapelui era o poruncă înscrisă în Lege, dar mai puțin urmată în practică. Mai mult decît atît, în vremea propovăduirii lui Iisus, nu se mai știa cu exactitate cine era desemnat prin cuvîntul *aproapele*. Pentru iudeii din acea vreme, se pare, aproapele era unul dintre ai lor, și nu un samarinean, de exemplu. Preotul și levitul care veneau de la templul din Ierusalim și se coborau spre Ierihon erau aproapele celui căzut între tîlhari, după Legea iudaică, dar ei nu se vor comporta ca atare, ci vor trece indiferenți pe lîngă rănit. În schimb, ca un aproape față de evreul căzut între tîlhari se comportă un samarinean, un străin. *Parabola*

¹⁵ *Biblia* sau *Sfînta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001. Citatele biblice se dau, în continuare, după această ediție.

samarineanului milostiv restaurează Legea și o actualizează: “Noțiunea de *aproapele*, în contextul poruncii iubirii, nu poate fi redusă la sensul ei exterior. «Călătorului rănit, iudeii cei apropiați (este vorba despre *preot* și *levit*, pentru care iudeul rănit era, prin orice interpretare a Legii, un *aproape*, n.n.) i s-au făcut străini, iar samarineanul cel străin i s-a făcut aproape. Căci nu locul, ci *iubirea este cea care face aproapele*» (William Wordsworth¹⁶). Hermeneutica patristică invocă drept fundament mistic al iubirii aproapelui Întruparea Fiului lui Dumnezeu: “*Dumnezeu, întrupându-Se, face din noi un singur tot divin, un singur trup mistic. Noi aderăm unii la alții, orice separare ne este mortală, și Dumnezeu ne face în așa fel să trăim cu iubirea unității și din iubire. Aceea este originea regală a iubirii față de aproapele.*”¹⁷ Din acest temei mistic derivă ideea potrivit căreia prin iubirea de aproapele se mărturisește iubirea pentru Hristos. Aproapele nu este iubit *pentru el însuși și în el însuși*, ci numai în Iisus Hristos, Cel în care omul și aproapele său sînt una. De altfel, se va putea vedea că întrebările despre posibilitatea și realitatea iubirii aproapelui se înmulțesc în operele cercetate, din cauza ignorării postulatului mistic al poruncii iubirii, la anticreștinul Nietzsche, sau din pricina suspendării lui temporare, în cazul lui Dostoievski.

Iubirea aproapelui este intens tematizată și problematizată în spațiul celor două opere, în mod independent, dar nu și aleatoriu, date fiind afinitățile celor doi scriitori cu nihilismul specific epocii, afinități surprinse de exegeza dostoievskiană încă de la începutul secolului al XX-lea. Dmitri Merejkovski, Nikolai Berdiaev și Lev Șestov sînt, în ordine cronologică, primii trei mari exegeți ai lui Dostoievski cărora perspectiva comparatistă cu filosofia nietzscheană li s-a părut extrem de relevantă pentru înțelegerea paradoxalei gândiri a romancierului rus. Nu ne putem permite, aici, o examinare a exegezei dostoievskiene consacrată problematicii enunțate, dar ne vom raporta la rezultatele acesteia, ori de cîte ori situația o va impune. Mai important ni se pare, aici, să reactualizăm dezbaterea veche a temei aproapelui din perspectiva unui concept fundamental al lui Nietzsche, *voința de putere*, și să urmărim consecințele asumării unui asemenea punct de vedere (oarecum *intern*, în cazul lui Nietzsche, punct de vedere asemănător celui nietzschean, *adoptat independent* de eroii lui Dostoievski). Anticipînd, am putea spune, că – de pe poziții diferite și cu argumente diferite – atît Nietzsche, cît și Dostoievski supralегitimează legătura indestructibilă dintre cele două mari porunci biblice: *iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele*. Iubirea de aproapele fără Dumnezeu este improbabilă și imposibilă, la Dostoievski. La Nietzsche, cel care l-a repudiat definitiv pe Dumnezeu, iubirea de aproapele devine aberantă, reprezentînd o formă de dezertune față de sine, o gravă alienare, care periclitează *voința de putere*, subminînd viața în dinamica ei. La Dostoievski, iubirea aproapelui în afara iubirii lui Dumnezeu este simplă *voință de sine*, exacerbare de sine, iar nu dăruire și ieșire din sine. Exacerbarea *voinței de sine* conduce la epuizare de sine, așadar tot la un atentat asupra *voinței de putere* ca esență a vieții.

¹⁶ Apud A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, International Critical Commentary, Edinburgh, în: Vasile Mihoc, *Predici exegetice la duminicile de peste an*, Editura Teofania, Sibiu, 2001, p. 188.

¹⁷ Cf. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Bogățiile oratorice*, traducere din franceză de Gheorghe Băbuș, Editura Mănăstirii "Portărița", Satu-Mare, 2002, p.176.

Cu toate apropierea care se pot face între cei doi scriitori, ei rămân foarte diferiți. În definitiv, unul este un romancier ortodox și slavofil, căruia nu i-au rămas străine seducțiile nihiliste ale veacului, iar celălalt, un gânditor apostat, profet al supraomului din epocile create postnihiliste. Merejkovski, Berdiaev¹⁸, Șestov, Soloviov, Rozanov ș.a. au scris în egală măsură despre cei doi, însă doi dintre aceștia (Șestov¹⁹, Rozanov²⁰) s-au înverșunat să-l citească pe Dostoievski printr-o grilă influențată de Nietzsche. Ei sînt cei care au impus o tradiție hermeneutică puternic nihilistă în asimilarea operei dostoievskiene, contestată cu argumente de cealaltă mare tradiție hermeneutică, cea fixată pe relevarea aspectelor filocalice ale operei dostoievskiene.

O lucrare mai amplă decît poate fi cea de față ar trebui să înceapă examinarea comparativă a celor doi autori cu evocarea relațiilor (indirecte și univoce) dintre cei doi scriitori, evident din perspectiva mărturiilor furnizate de Friedrich Nietzsche, cel care a descoperit în Dostoievski un profil de gânditor similar, cu toate reproșurile și dezicerea de creștinismul scriitorului rus. În al doilea rînd, ar trebui circumscrise, în linii mari, sensurile conceptelor operaționale nietzscheene – *voința de putere, supraomul sau Zarathustra, iubirea celui de departe* – în opoziție cu conceptele și termenii viziunii creștine (și dostoievskiene), precum *iubirea aproapelui, iubirea de umanitate sau iubirea omului în general*.

Înainte de a descrie iubirea aproapelui din perspectiva voinței de putere la Dostoievski, ar fi necesară o cartografiere a ipostazelor iubirii, fie și prin evidențierea celor trei mari coordonate: *eros, agapé, philia*. Dacă în spațiul iubirii erotice, raporturile de putere sînt în general subînțelese și dezbătute de multă vreme, în spațiul iubirii agapice, a *iubirii aproapelui*, instituirea unor raporturi de forță pare neverosimilă. Cum iubirea aproapelui presupune renunțarea la sine (și la ceea ce i-ar plăcea acestuia) în favoarea unuia care ar putea să-și nedreptățească binefăcătorul prin nerecunoștință sau chiar prin ură, unele personaje dostoievskiene (ca și filosoful german) abhoră iubirea aproapelui, alegînd mai degrabă să iubească umanitatea în general, iar nu pe unii dintre semenii lor, ca și cum aceștia ar putea să nu facă parte din umanitate. În locul iubirii aproapelui, Nietzsche propune ca alternativă, singura valabilă, *iubirea celui de departe și din viitor*, respectiv a Supraomului, încă neexistent, dar pe cale să se nască în urma epuizării nu doar a creștinismului, dar și a nihilismului postcreștin. În mod paradoxal, dar nu în neconcordanță cu filosofia nietzscheană, *iubirea aproapelui* este considerată o neinspirată, proastă iubire de sine, care, evident, distruge egoismul, pe care

¹⁸ Cf. Nikolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*, traducere din limba rusă de Radu Părpăuță, Institutul European, Iași, 1992. Berdiaev a scris și una dintre cele mai interesante sinteze asupra nihilismului și socialismului rus, fără de care este greu de înțeles universul gândirii dostoievskiene. A se vedea, pentru versiunea românească, Nikolai Berdiaev, *Originile și sensul comunismului rus*, traducere de Ion Mușlea, ediția a doua, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

¹⁹ Cf. *Filosofia tragediei, op.cit.*, dar și: *Revelațiile morții (Dostoievski-Tolstoi)*, în românește de Smaranda Cosmin, Institutul European, Iași, 1993; *Începuturi și sfîrșituri. Benjamin Fundoianu - "Întîlniri cu Lev Șestov"*, traducere și note de Emil Iordache, Institutul European, Iași, 1993.

²⁰ Cf. Vasili V. Rozanov, *Despre Legenda "Marelui Inchizitor"*, în: *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*, traducere, prefață și note de Leonte Ivanov, Polirom, Iași, 1997.

filosoful german îl reabilitează – în spațiul și cu ocazia *reconsiderării tuturor valorilor* – în mai toate scrierile sale.

La Dostoievski, cel atât de nietzschean sub aspectul “voinței de putere” și al nihilismului (dacă avem în vedere exegeza șestoviană), nietzscheana *voința de putere* apare, în formă ei degradată, respectiv, ca poftă de dominație, ca dorință imperioasă de a fi deasupra tuturor, mai ales ca binefăcător al omenirii, ca geniu sau “om de format mare” (în termenii lui Raskonikov din *Crimă și pedeapsă*). Această formă coruptă a voinței de putere (căci alienată față de esența ei) este una dintre tentațiile eterne ale omului faustic, concretizându-se în: *sete de putere* (de bogăție, dar și de faimă, glorie, orgoliu etc.), *sete de cunoaștere* (nelimitată și amestecată, dincolo de bine și de rău, implicând deopotrivă binele și răul) și *sete de iubire* (implicând exersarea nelimitată a creației, fanteziei, libertății etc.). Universul prozei dostoievskiene ar putea fi scrutat și din această perspectivă: a devoalării sistematice a formelor de faustianism care, toate, își au sursa în orgoliu, păcat capital, căci originar. Din orgoliu se originează duhul stăpînirii, voința de dominație, care se manifestă insidios în toate sferile acțiunilor și sentimentelor omenești, chiar și acolo unde nu te aștepti să le găsești: în facerea de bine, în iubire, în dăruirea din iubire (Liza din *Demonii*). La Dostoievski pare că mai degrabă poate fi iubit *omul generic* decât *omul concret*. Tot așa, facerea de bine și planurile de fericire croite pentru omenire se potrivesc mai bine în poeme și utopii (precum poemul *Marele Inchizitor*, *Visul unui om ridicol*) sau în teorii (vezi textul despre crimă al lui Raskolnikov sau cel al lui Ivan Karamazov) decât în realitate, acolo unde au de înfruntat nerecunoștința și alte slăbiciuni omenești, impedimente serioase în calea expansiunii de sine prin faima faptelor bune.

După cum se știe, Dostoievski, care a trăit între 1821 și 1881, nu l-a cunoscut pe filosoful german Friedrich Nietzsche, născut în 1844 și mort în 1900, după aproape 11 ani de eclipsă mentală aproape totală. Cel din urmă, în schimb, l-a descoperit și l-a citit abia în 1887, adică la mulți ani după ce redactase și tipărise una dintre cele mai exaltante și controversate cărți, *Așa grăit-a Zarathustra* (*Also sprach Zarathustra*), între 1882 și 1883-1884²¹, carte care conține, în prima ei parte, între *Cuvîntările lui Zarathustra*, un capitol intitulat *Despre iubirea de aproapele*²². Din perioada redactării acestei cărți datează și episodul prieteniei cu fascinanta egerie Lou Andreas Salomé, fiică a unui general rus, pe care Nietzsche a și cerut-o de soție și, refuzat, a repudiat-o ulterior, deși în perioada în care era în relație de prietenie cu ea și cu viitorul ei soț, orientalistul Rée, o considerase cea mai bună cititoare a scrierilor sale. Amintesc amănuntul numai pentru interesanta conexiune ce s-ar putea face între seducția spiritului slav exercitată de această femeie de mare inteligență și talent asupra lui Nietzsche, despre a cărei poezie *Despre durere*, un prieten al lui Nietzsche a crezut că este scrisă chiar de filosof, într-atît semănau de tare cele două spirite creatoare²³.

²¹ Cf. Ernst Bertram, *Nietzsche. Încercare de mitologie*, traducere de Ion Nastasia și Maria Nastasia, București, Editura Humanitas, 1998, p. 333.

²² Cf. Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru nimeni*, *op.cit.*, p. 66-68.

²³ “Poezia aceea *Către durere* nu era scrisă de mine, îi spune Nietzsche prietenului său Peter Gast, într-o scrisoare din 13 iulie 1882. Face parte din lucrurile care au o deplină

Capitolul *Despre iubirea de aproapele* din *Așa grăit-a Zarathustra* este încadrat de două versete cu valoare de teză și concluzie, restul versetelor fiind o demonstrație *de facto* a tezei inițiale. Această teză inițială constă în expunerea cauzei pentru care s-a ajuns la îmbrățișarea tezei creștine a iubirii aproapelui, respectiv, *incorecta iubire de sine*. Ca un adevărat spirit faustic german, Nietzsche descoperă în iubirea aproapelui o formă de dezertănie de la iubirea mult mai dificilă, căci mult mai exigentă, a iubirii de sine creatoare (a nu se confunda acest tip de iubire cu iubirea egoistă obișnuită, a cărei țință este conservarea și perpetuarea vieții, iar nu creația de valori care să-l cheme sau să-l instituie pe Supraom): “*Vă îmbulziți în jurul aproapelui, iar îmbulzeala voastră se exprimă în frumoase vorbe. Dar eu vă spun: iubirea de aproapele nu-i decît reaua iubire de voi înșivă. Ca să vă depărtați de voi, v-apropiați de semen și ați vrea să faceți din aceasta o virtute. Dar v-am ghicit uitarea de voi înșivă.*”²⁴ În viziune creștină, crede Nietzsche, nu fără o oarecare dreptate, *tu* este mai respectabil decît *eul*: “*Tu este mai vechi decît un Eu. Tu trece drept sfînt, pe cînd Eul, nu încă. Iată de ce omul se-nghesuie în jurul aproapelui*”²⁵.

În realitate, viziunea creștină nu privilegiază persoana a doua decît în folosul (și spre “superfolosul”, utilizînd un termen al personajului din subterana dostoevskiană) persoanei întâi. Cînd se spune că mîntuirea noastră nu se află în mîinile noastre, ci în mîinile *tu*-ului care este *aproapele*, se arată că toată valoarea omului stă în calitatea lui de persoană între persoane, ca existență interpersonală, după modelul treimic. Omul luat în sine este fără conținut și fără consistență. În viziunea creștinismului răsăritean, *din uitarea de sine* (sinele văzut ca instanță în care se oglindesc celelalte persoane și împreună cu care se completează) *rezultă ignorarea aproapelui, iar nu iubirea lui*, cum crede Nietzsche. Înainte de a face alte comentarii, să reținem că *iubirea aproapelui* este substituită, în perspectiva lui Nietzsche, nu cu *iubirea pentru omenire*, așa cum se întîmplă în cazul eroilor dostoevskieni, împovărați de suferințele omenirii (ale ființelor fără apărare, mai ales), ci cu “*iubirea pentru cel de departe și pentru cel din viitor*”, “*prietenul creator, care ... dăruiește în orice clipă o lume împlinită.*”²⁶ “*Prietenul de departe și din viitor*” îl conține pe Supraom, iată de ce trebuie iubit: “*ce va fi să vină și cele încă mai departe, să-ți fie noimă a lucrării tale de astăzi. În prieten să-l iubești pe Supraom, căci el e țelul ființei tale.*”²⁷ De unde corolarul cu care-și încheie

putere asupra mea ; n-am fost niciodată în stare s-o citesc fără lacrimi : răsună ca un glas pe care încă din copilărie l-am tot așteptat și așteptat. Această poezie este scrisă de prietena mea Lou, de care încă nu veți fi auzit. *Lou este fiica unui general rus și are douăzeci de ani ; are o minte ascuțită de vultur, este curajoasă ca un leu, totuși o copilă feciorelnică, a cărei viață s-ar putea să nu fie lungă* (dar a fost, a trăit 37 de ani după Nietzsche, n.n.). Cunoștința cu Lou o datorez d-rei de Meysenbug și d-lui Rée. Acum ea se află în vizită la familia Rée, după Bayreuth vine îcoace, la Tautenburg, iar la toamnă ne mutăm împreună la Viena. *Ea este, în modul cel mai uimitor, predispusă tocmai pentru felul meu de a gîndi și de a-mi articula gîndurile*”. Friedrich Nietzsche, *Aforisme. Scrisori*, selecție, traducere din limba germană și prefață de Amelia Pavel, București, Editura Humanitas, 1992, p. 232.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, op. cit., p. 66.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 66-67.

²⁷ *Ibidem*, p. 68.

cuvîntarea Zarathustra: “*Frați ai mei, eu nu vă sfătuiesc iubirea pentru aproapele, ci pentru cel departe. Așa grăit-a Zarathustra.*”²⁸

Viziunea lui Nietzsche aici prezentată poate fi ușor interpretată ca o simplă agresiune intempestivă la adresa perspectivei creștine, însă a rămîne la o asemenea interpretare înseamnă a pierde foarte mult din eroismul gândirii lui de un realism metafizic asemănător celui profesat de scriitorul rus, cu care, a recunoscut singur, a avut afinități. Filosoful german este realist atunci cînd face observații necruțătoare asupra a ceea ce se ascunde sub coviltirul iubirii aproapelui: “*Nu vă răbdați pe voi înșivă și nici nu vă iubiți destul, și-atunci căutați să vă ademeniți aproapele, cu iubirea voastră și cu greșeala lui vă împodobiți*”; “*Unul își caută aproapele fiindcă se caută pe sine, altul, fiindcă vrea pe sine să se piardă. Iubirea voastră cea rea de voi înșivă vă face din singurătate o temniță.*”²⁹ Este ceea ce și Dostoievski va repudia în umanismul ateu.³⁰ Nietzsche nu pretinde eroismul necesar iubirii Supraomului (născut din proiecțiile omului rămas fără Dumnezeu) decît celui capabil de asta, celui care-l descoperă în sine, ca pe “un prieten de departe și din viitor”. *Supraomul* este visul, proiecția unui model antropologic încă inexistent, dar pe cale să se nască din disperarea și eroismul creator al celui *singur*, pentru care nu mai există aproapele ca paravan al dezertăniilor proprii și nici ca posibil sprijin în înfruntarea neantului creat de dispariția lui Dumnezeu: “*Aș vrea ca toți cei ce vă sînt aproape, cum și apropiații lor, să vă devină de nerăbdat. Ați fi forțați atunci, din voi înșivă să vă creați prietenul cu inima preasimțitoare.*”³¹ *Supraomul*, ca proiecție a unui sine mult îmbunătățit, călit într-o singurătate bună, reprezintă, în fond, împlinirea aceluși vechi deziderat exprimat de Pindar și reluat de Goethe în formula *Werde was du bist*, care a eclipsat-o pe cea originală, a poetului grec, și pe care Nietzsche o invocă în două scrisori adresate prietenei sale confraterne în spirit și geniu, Lou Andreas Salomé: “*În încheiere, draga mea Lou, și vechea, cordială, adîncă mea rugămintă: deveniți ceea ce dvs. însevă sînteți!*”³² Pentru a parveni la aceasta, este necesară o eliberare a omului de tot ceea ce-l contextualizează și-l disipă, falsificîndu-l, eliberare a cărei formă supremă este dată de depășirea chiar a ideii de eliberare, așa cum se poate vedea din scrisoarea către Lou Salomé anterior pomenită, scrisoare care datează chiar din vremea elaborării primei părți din *Așa grăit-a Zarathustra*: “*La început este greu să ne emancipăm de lanțurile noastre și, în cele din urmă, trebuie să ne mai emancipăm și de această emancipare. Fiecare dintre noi, chiar dacă în moduri foarte diverse, are de tras la boala înlănțuirilor,*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem*, p. 66, 67.

³⁰ Nikolai Berdiaev: “Dostoievski a avut remarcabila intuiție că iubirea de om și de umanitate poate să fie fără Dumnezeu. Nu orice iubire față de om și de umanitate este creștină (...) Iubirea față de om este imposibilă, dacă nu există iubirea față de Dumnezeu. Și Ivan Karamazov spune că este imposibil să-ți iubești aproapele. Umanismul antihristic este mincinos, e o iubire de oameni amăgitoare.” (*op.cit.*, p. 82-84)

³¹ *Ibidem*, p. 66-67.

³² Friedrich Nietzsche, *Aforisme. Scrisori, ed.cit.*, p. 234. A se vedea și scrisoarea de la p. 230-231. De altfel, scrierea autobiografică *Ecce homo* are ca subtitlu fraza *Cum devii ceea ce ești*. Cf. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Cum devii ceea ce ești*, traducere de Liana Micescu, revizie de Mircea Flonta, București, Editura Centaurus S.R.L., 1991.

chiar și după ce a rupt lanțurile.”³³

Înainte de a-l fi descoperit și de a-l fi citit pe Dostoievski, filosoful german își descoperise afinitățile cu spiritul slav în aleasa sa prietenă, nici pe departe atât de importantă figură culturală ca prozatorul rus, dar poate că încă mai importantă în economia destinului nietzschean decât Dostoievski, fie și pentru că a apărut în viața sa într-unul din cele mai fertile episoade ale creației nietzscheene, iar nu la amurgul ei, adică după ce Nietzsche îl va fi descoperit pe romancierul rus.

După cum rezultă din scrisorile din 1887 (din lunile februarie, martie mai) adresate prietenilor săi Franz Overbeck, Peter Gast și Malwida von Meysenbug, Nietzsche l-a descoperit pe Dostoievski absolut întâmplător, într-o librărie, răsfoind cărțile, ca unul ce nu citea jurnalele și nu se ținea la curent cu ceea ce acestea furnizau ca informație în privința noilor apariții. L-a descoperit într-o traducere franceză a cărții *Însemnări din subterană*, cu același sentiment puternic al unei revelații: “Despre Dostoievski nu știam pînă acum cîteva săptămîni nimic, nici măcar nu-i auzisem numele – eu, omul incult, care nu citește *jurnale*. Am pus din întâmplare mîna, într-o librărie, pe cartea *L’esprit souterrain* într-o recentă traducere franceză (același hazard a operat cu Schopenhauer, în al 21-lea an al vieții mele și în al 35-lea cu Stendhal!). *Instinctul înrudirii (sau cum să-i spun) s-a afirmat imediat; bucuria mea a fost extraordinară...*”³⁴ Ca muzician ce era, chiar dacă nu unul la fel de important ca filosoful și filologul, Nietzsche traduce impactul pe care l-au avut *Însemnările din subterană* asupra sa în termeni muzicali: “Este vorba de două nuvele, prima fiind, de fapt, de-a dreptul o muzică, muzică absolut străină, negermană; a doua, o genială schiță psihologică, un soi de autobatjocorire a formulei *γνώθι σαυτόν*”³⁵ (= ‘cunoaște-te pe tine însuși’). Aceste afirmații din scrisoarea către pastorul Franz Overbeck vor fi reluate, în linii generale³⁶, dar cu și mai multe amănunte în scrisoarea de peste o lună adresată prietenului său Peter Gast, scrisoare care accentuează sentimentul înrudirii pe care l-a trăit, descoperindu-l pe Dostoievski. De această dată, *Însemnărilor din subterană* li se adaugă *Amintiri din casa morților* și *Umiliți și obidiți*, cărți descoperite, probabil, în urma căutărilor întreprinse: “Cu Dostoievski mi s-a întîmpat la fel ca, mai înainte, cu Stendhal: contactul cel mai întâmplător cu puțință, o carte pe care o deschizi într-o librărie, necunoscut și autorul – și instinctul trezit brusc care-ți semnalează aici o persoană apropiată.”³⁷ La această dată, aflase deja cîteva “puține lucruri” despre viața lui

³³ *Ibidem*, p. 234-235.

³⁴ *Ibidem*, p.252.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ De exemplu, despre *Însemnări din subterană*, se exprimă aproape în aceiași termeni, în scrisoarea adresată lui Peter Gast: “*L’esprit souterrain...* conține două nuvele: prima este un fel de muzică necunoscută, cea de a doua o adevărată lovitură de geniu în psihologie – o piesă terifiantă și crudă de batjocorire a acelu *γνώθι σαυτόν*, dar ușor îndrăzneată și cu atîta desfătare a forței superioare, încît am fost cu totul furat de plăcere. Între timp, la recomandarea lui Overbeck, pe care l-am consultat în acest sens în ultima mea scrisoare, am citit *Humiliés et offensés* (singura carte de Dostoievski pe care o cunoștea Overbeck), cuprins de cel mai mare respect față de artistul Dostoievski. Am observat că cea mai fină generație de romancieri parizieni, influențați de Dostoievski și geloși pe el, au căzut cu totul sub tirania lui (d. ex. Paul Bourget)”. *Ibidem*, p. 255.

³⁷ *Ibidem*, p. 254.

Dostoievski, între care și faptul că, la 27 de ani, scriitorul rus fusese condamnat la moarte, “grațiat chiar pe eșafod”, apoi petrecuse 4 ani în Siberia, printre criminali înrăiți, toate date ale unui destin excepțional. Nietzsche, influențat și de lectura *Amintirilor din casa morților*, găsește că detenția siberiană a fost crucială pentru formarea psihologică a celebrului scriitor: “Această perioadă a fost decisivă: atunci a descoperit forța intuiției sale psihologice; ba, mai mult încă, inima lui s-a îmblânzit și adâncit în acele împrejurări – cartea lui de amintiri din acea vreme, *La maison des morts*, este una din cărțile cele mai «umane» din câte există.”³⁸

Anticipînd oarecum alte discuții, se știe că toate marile romane ale lui Dostoievski expun o teză nu lipsită de contradicții (concretizate de teza contrară, pe care nu o luăm aici în discuție). Aceasta este *teza imposibilității iubirii omului* (care este întotdeauna un *aproape*) în afara iubirii lui Dumnezeu și a credinței creștine. Peste tot în romanele marelui prozator rus este vorba despre iubire și iubiri, nu numai erotice, ci și de tip filial sau agapic. Poveștile dostoievskiene de iubire sînt tot atîtea *povești despre ratarea iubirii*. Ratarea vizează toate tipurile de iubire: erotică, filială sau agapică. Mișkin, de exemplu, nu ratează doar erosul. Nu aceasta este cea mai mare înfrîngere a sa. Se pare că nu era, prin chiar înzestrarea sa naturală, potrivit pentru o asemenea iubire. Dar Mișkin ratează, în final, chiar *iubirea-agapé*, cea care constituie ireductibila sa identitate, nu numai printre personajele dostoievskiene, ci și în “lumile” operelor literare din întreaga lume, în care este atît de greu, după cum mărturisește Dostoievski, să găsești personaje totalmente bune, pozitive și luminoase. Desigur că ratarea lui este ea însăși o chestiune controversată, depinzînd de unghiul și direcția de interpretare, precum și de orizontul de interpretare, de ceea ce in-formează situația hermeneutică a interpretului. Fără a intra în toate detaliile chestiunii, să precizăm că, cel puțin dintr-o situație hermeneutică in-formată (saturată) de gîndire creștină, prințul Mișkin *nu ratează total și pustiitor* numai din pricina acelu final *Deus ex machina*, pe care Dostoievski nu se sfiește să-l utilizeze, după ce și-l pregătise ca ipoteză de lucru încă de la începutul romanului. Ca un *Deus ex machina* funcționează alunecarea ireversibilă în nebulie. Demența îl confiscă în totalitate pe prințul Mișkin tocmai la timp, pentru a acoperi un eșec devastator: *ratarea în sfera iubirii aproapei*, în cea mai dezinteresată și eroică formă de iubire: o iubire născută din “abisul compasiunii”³⁹, iubirea jertfelnică, cum era iubirea lui pentru Nastasia Filippovna.

Iubirea aproapei este un imperativ creștin implicînd, în forma lui maximală, iubirea dușmanului ori a celui care îți face răul (ți-l dorește, provoacă etc). În opera lui Dostoievski, tema iubirii aproapei este peste tot prezentă, însă nicăieri în altă parte cu intensitatea și dramatismul din romanul *Frații Karamazov*, ultima creație din viața autorului. În acest roman, tema se dezvoltă aproape muzical. Mai întîi, ea se insinuează ca un motiv, în spovedania unei *cucoane puțin credincioase*, capătă greutate și forță de impact prin pildele lui Zosima, ca mai apoi să se dezvăluie în toată amplitudinea și complexitatea contradicțiilor ei în Ivan Karamazov.

³⁸ *Ibidem*, p. 255.

³⁹ Expresia îi aparține lui Nikolai Berdiaev, cel care a scris pagini antologice despre *nefericirea în iubire*, ca dominantă a erosului dostoievskian. Cf. *Filosofia lui Dostoievski*, *op.cit.*, p. 72-85.

Într-un capitol de la începutul romanului, “puțin credincioasa” aristocrată Hohlakova îi dezvăluie starețului Zosima că ei “îi este atât de dragă umanitatea”, încât ar putea lăsa tot, chiar pe propria sa copilă bolnavă (Liza Hohlakova) și s-ar face soră de caritate, însă nu ar putea îndura nerecunoștința ori absența oricărei alte forme de recompensă pentru eforturile ei (laudă, dragoste etc.). La această mărturisire, starețul Zosima îi răspunde printr-o relatare a unei situații asemănătoare. Este vorba despre ceea ce-i spusese un medic (așadar, un om dedicat aproapelui prin specificul meseriei lui), care “părînd că glumește, glumea cu amărăciune: *«Mie, zicea el, mi-e dragă umanitatea și totuși mă surprinde un lucru: cu cît mi-e mai dragă umanitatea în general, cu atît îi iubesc mai puțin pe oameni, adică pe indivizii izolați. În visurile pe care le urzesc, mi se destăinuia el, adeseori simt o dorință pătimașă de a sluji umanitatea, și poate că într-adevăr aș primi chiar să port crucea pentru alții, dacă așa ar cere împrejurările, și cu toate astea nu mă simt în stare să stau două zile la rînd în aceeași odaie cu altcineva, o știu din experiență. Faptul că mai e cineva lîngă mine, prezența unui alt om mă scoate din fire, îmi zgîndărește amorul propriu, îmi stingherește libertatea. Ajunge o singură zi ca să ajung să-l urăsc, oricît ar fi el de cumsecade: pe unul pentru că mîncă prea încet, pe altul pentru că are guturai și-și suflă mereu nasul»*”.⁴⁰

Acestui fel de a iubi umanitatea și pe aproapele, Zosima îi opune iubirea lipsită de exaltare (bazată pe un bun control asupra sinelui), iubirea smerită, implicînd uitarea de sine. Iubirea smerită este singura formă de iubire care poate elimina minciuna și frica ce însoțesc în mod obișnuit iubirea firească. Iubirea aproapelui, autentică iubire a aproapelui, din care au dispărut, o dată cu frica și minciuna, orice preocupare (egolatră) față de roadele iubirii este o iubire care fortifică credința în Dumnezeu: ”Străduiți-vă să iubiți pe cei din preajma dumneavoastră, să-i iubiți din toată inima și neprecupeți. *Pe măsură ce iubirea va triumfa, veți ajunge să vă convingeți și de existența lui Dumnezeu și să credeți în nemurirea sufletului.* Iar dacă iubirea pentru aproapele se va desăvîrși printr-o deplină uitare de sine, atunci veți crede neapărat, și nici o îndoială nu va mai putea să se strecoare în sufletul dumneavoastră”.

Ceva mai departe, problema iubirii aproapelui se proiectează pe fundalul discuției deschise de Ivan Karamazov privind confuzia dintre *creștinism* și *socialismul ateu*. Discuția are loc în același context al întîlnirii Karamazovilor cu starețul Zosima, cărora li s-au alăturat cîțiva călugări învățați și chiar un mirean cu vederi larg liberale (înrudit oarecum cu Karamazovii și în relații de vecinătate cu terenurile mănăstirii, de altfel și în litigiu cu aceasta din urmă), Miusov, “liberal de tipul celor din anii 1840-1860, liber cugetător și ateu”. Iubirea aproapelui, își exprimase părerea Ivan Karamazov (după relatarea lui Miusov) în cursul unei dispute, nu este posibilă în afara creștinismului, mai precis în afara credinței în nemurirea sufletului: “*Nu există pe lume absolut nimic care să-i determine pe oameni a-și iubi aproapele, nici o lege a naturii nu impune omului să iubească umanitatea și, dacă totuși iubirea a dăinuit și mai dăinuie încă pe fața pămîntului, existența ei se explică nu printr-o lege a firii, ci exclusiv prin faptul că oamenii*

⁴⁰ F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, traducere de Ovid Constantinescu și Izabela Dumbravă, aparat critic de Ion Ianoși, București, 1982, Editura Univers, vol. I (cuprinde părțile I și a II-a). Se citează, în continuare, după aceeași ediție.

cred în nemurire". O dată cu dispariția credinței în nemurirea sufletului ar seca și iubirea omului pentru om și s-ar ajunge la situația când: "nimic din ce s-ar putea întâmpla n-ar mai fi imoral, că totul ar fi permis în lume, chiar și antropofagia. (...) În concluzie, domnia-sa (Ivan Karamazov, n.n.) a spus că pentru orice individ, bunăoară ca mine sau ca dumneata, care nu crede nici în Dumnezeu, nici în nemurirea sufletului, legile morale ale firii ar trebui să se schimbe pe loc, și-n locul lor să se instituie altele, cu un caracter opus celor religioase, care se vor fi perimat, și că egoismul, în forma lui cea mai acută, ajungând pînă la crimă, va trebui nu numai să fie permis, dar chiar recunoscut ca o soluție necesară, cea mai inteligentă și s-ar putea spune și cea mai nobilă dintre toate". Dmitri Karamazov, abia sosit, în întîrziere față de ceilalți, rezumă, uluit, ideea, declarînd că nu o va uita niciodată: "Crima nu numai că trebuie să fie permisă, dar chiar recunoscută, fiind soluția cea mai inteligentă și cea mai necesară pentru orice ateu". A se mai reține aici faptul că, în pofida ideilor profesate de Ivan Karamazov, acesta nu crede de fapt în nemurirea sufletului. Pentru el, ideea creștină a iubirii aproapelui este doar un produs al dialecticii. Ca toate ideile mari ale lui Dostoievski, și aceasta va trebui să fie experimentată, intrupată în roman, ca adevăr al vieții, de un personaj prin care ea să se valideze, să se invalideze ori să se facă și mai paradoxală. Tot Dostoievski spunea prin Ivan Karamazov: "Cu cît un lucru e mai absurd, cu atît are mai multe șanse să se apropie de fondul unei probleme".

Așa se explică revenirea la această problematică a iubirii aproapelui în secvența de mai tîrziu (v. capitolul *Frații au prilejul să se cunoască mai îndeaproape*), anterioară legendei *Marele Inchizitor*, în care Ivan se dezvăluie în toată profunzimea răzvrătirii lui (un capitol așa se și cheamă, *Răzvrătirea*). Trebuie spus din capul locului că întreaga filosofie religioasă și socialistă a lui Ivan Karamazov condensează liniile de forță ale socialismului ateu, nihilist față de creștinism și pesimist față de posibilitățile creștinismului de a se realiza pe pămînt, socialism pe care Dostoievski îl apropie și chiar îl identifică cu catolicismul. Ivan ilustrează cu asupra de măsură etica socialistului rus ateu care, descoperind existența suferinței pe pămînt (suferința copiilor, suferința celor fără vină), ajunge la concluzia că iubirea aproapelui este imposibilă, căci nu-ți poți iubi dușmanul. Mama al cărei prunc a fost ucis sub ochii ei nu poate și nu are voie să-l ierte și să-l iubească pe asasin, iar noi ceilalți, nici atît, susține Ivan Karamazov în pătimașa discuție cu Aleoșa Karamazov. Dacă pe pămînt există atîta suferință fără justificare, atunci creația lumii nu este bună, ea trebuie îndreptată, iar în această nouă lume, nu iubirea aproapelui este esențială, ci iubirea departelui. Această iubire a departelui reprezintă, la unii eroi dostoievskieni, noua religie a iubirii omenirii. Una dintre formele pe care le îmbracă iubirea omenirii ca expresie a iubirii departelui este socialismul, după Berdiaev.⁴¹

Ivan Karamazov ipostaziază nietzscheana *voință de putere* la nivelul unei maxime amplitudini. În acest personaj, viața se afirmă pe sine în chip irezistibil, dincolo de sau împreună cu forțele contradictorii din care se compune. El iubește viața mai presus de rațiunea care îi arată absurditatea ei: "Dacă n-aș avea încredere în viață, dacă mi-aș pierde credința în femeia iubită, în existența ordinii universale, dacă m-aș convinge că totul nu este decît un haos blestemat și fără nici o noimă, poate chiar diabolic, de-ar fi să sufăr cele mai cumplite dezamăgiri ce se

⁴¹ Vezi nota 18.

pot abate asupra unui om, eu tot aş fi dornic să trăiesc, fiindcă, o dată ce mi-am lipit buzele de cupa vieţii, nu m-aş îndura s-o smulg de la gură pînă n-aş deşerta-o pînă la fund!” Faptul că iubeşte viaţa în pofida oricărei evidenţe nu-l împiedică să-şi programeze sinuciderea la treizeci de ani, indiferent dacă pînă la această vîrstă ar fi golit sau nu cupa: “Cînd am să ajung la treizeci de ani, probabil, am să lepăd cupa din mîină, chiar dacă nu am s-o golesc pînă la fund, am să mă dau foarte frumos deoparte şi am să mă duc... nici eu nu ştiu unde...” Unul dintre motive, unul printre altele, este acela că nu ar vrea să ajungă, precum tatăl său, rob al senzualităţii (senzualitatea reprezentînd o formă degradată a voinţei de putere): “S-a înşurubat în senzualitatea lui, ca şi cum ar fi încremenit pe un soclu de piatră... Am impresia, de altfel, că după treizeci de ani nici nu-ţi mai rămîne altă resursă decît senzualitatea”. Ivan crede şi în existenţa lui Dumnezeu (“Admit existenţa lui Dumnezeu, o admit pur şi simplu fără nici un fel de explicaţii...”), însă nu se împacă cu creaţia Lui: “În ultimă instanţă, totuşi, eu nu accept lumea asta a lui Dumnezeu în finalitatea ei, n-o accept, deşi ştiu că există; pur şi simplu n-o admit. Nu spun că nu-l accept pe Dumnezeu, înţelege-mă, ci nu accept lumea plăsmuită de el, această creaţie divină, şi nici prin gînd nu mi-ar trece c-am s-o pot accepta vreodată”. În această lume a lui Dumnezeu, susţine mai departe Ivan Karamazov, nu este posibilă iubirea aproapelui decît ...de la distanţă: “Eu n-am putut să pricep cum e posibil să-ţi iubeşti aproapele. Fiindcă, cel puţin aşa mi se pare mie, tocmai pe acela care-ţi este mai apropiat nu poţi să-l iubeşti decît, cine ştie, doar aşa, de la distanţă.” Iubirea aproapelui stă, după Ivan, numai în puterea lui Hristos, Dumnezeu şi om în acelaşi timp. În ceea ce-l priveşte pe om, ea este o minune cu neputinţă de înfăptuit, un ideal de neatins în viaţa concretă: “După mine, dragostea creştinească faţă de aproapele este un miracol imposibil pe pămînt. Hristos a fost Dumnezeu. Adică ceea ce nu sîntem noi”. El argumentează, mai departe, cum iubirea aproapelui nu este posibilă, decît aşa de la distanţă, prin aducerea în discuţie a cîteva crime ori cazuri de tortură a copiilor şi prin prezentarea planului său personal de fericire a omenirii. “Poemul” său (*Legenda Marei Inchizitor*) conţine “cuvîntul nou” pe care şi el, ca şi Raskolnikov, se credea capabil şi, evident, îndreptăţit, să-l rostească în faţa celorlalţi. Reduşi la imaginea turmei, ceilalţi ar fi obligaţi să se supună şi să-l asculte, renunţînd la libertatea lor, pe care nici nu şi-o doresc atît de mult pe cît se spune, în favoarea pînii de azi şi de mâine.

Rămînînd la problematica iubirii aproapelui, să remarcăm că Ivan Karamazov, ca şi Raskolnikov, sînt fascinaţi, seduşi de ideea salvării ori măcar de sarcina îmbunătăţirii vieţii *departelui*, plătind pentru aceasta cu viaţa aproapelui (moartea cămătăresei şi a surorii acesteia, moartea lui Feodor Karamazov). În cazul lui Ivan, situaţia este chiar şi mai interesantă. Disperatul de *infanticid* nu este străin şi nici nevinovat de *paricid*, ba chiar de dublu *paricid*, dacă luăm în considerare şi “moartea lui Dumnezeu”, în virtutea căreia reface tocmelile lumii personajul creat de el, Marele Inchizitor (un soi de Nietzsche încă creştin). Este evident, pe de altă parte, că încălcarea poruncii iubirii aproapelui înseamnă şi încălcarea libertăţii lui originare. Acesta este un atentat asupra omului şi asupra creaţiei lui Dumnezeu, care distruge armonia lumii, dar şi libertatea celui care se face vinovat de aceasta. De altfel, libertatea nu este niciodată libertate doar pentru sine. O libertate doar pentru sine, care înseamnă suprimarea libertăţii celui alt, a celorlalţi (precum în legenda despre Marele Inchizitor), generează teroarea arbitrarului şi a dictaturii. Jertfă a arbitrarului

este sora cămătăresei, ucisă numai pentru că întâmplarea făcuse să fie în preajmă, iar victime mai mult sau mai puțin vinovate ale aceluiași arbitrar (întrupat de Smerdeakov, în contextul romanului *Frații Karamazov*) este Dmitri Karamazov.

Departele este singurul care poate fi iubit, pentru că, departe fiind, nu te stingherește cu nimic, nu te tulbură, nu te contrazice etc. El este și singurul care-ți poate oferi salvarea. O salvare iluzorie, utopică, la fel de consistentă ca și iubirea lui. Nu întâmplător toți scelerații din opera literară dostoievskiană (Raskolnikov, Stavroghin, Ivan Karamazov⁴² Piotr Verhovenski dar și aparentele lor variante *soft*, Smerdeakov și Svidrigailov) sau toți marii captivi ai idealurilor de disperată optimizare a condiției umane (Kirillov, Șatov, dar și Versilov) *pleacă sau doresc să plece în străinătate, de obicei în America*, adică suficient de departe de lumea lor și de ei înșiși, *ca să se regăsească*. Și să se salveze, cum visează nu prea convingător și nici convins Stavroghin în scrisoarea către Dașa (Daria Pavlovna), scrisă cu puțin înainte de a-și pune capul în ștreang. În acești parametri fixată, iubirea departelui ca substitut al iubirii aproapelui reprezintă o formă de sinucidere simbolică (și, uneori, reală).

Fără intenția de a concluziona, putem spune că, privită din unghiul *voinței de putere, iubirea aproapelui* este imposibilă, la Nietzsche, pentru că atacă viața ca principiu de expansiune, principiu indiferent la rigori morale ori de alt ordin. Viața nietzscheană ca *voință de putere* se vrea doar pe sine, pe când *viața în Hristos* ca fundament inalienabil al *iubirii aproapelui*, în opera lui Dostoievski, îl vrea pe Hristos mai mult decât se vrea pe ea însăși. Nu străină de alte tentații de valorizare a vieții, gândirea dostoievskiană mai ales din romanul *Frații Karamazov*, impune ideea că, în afară de Hristos, viața reprezintă doar o formă de moarte, iar iubirea – orice fel de iubire – reprezintă doar un fel de (sin)ucidere.

Summary:

“Love Thy Neighbour” from the Perspective of Friedrich Nietzsche’s and Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky’s “Will to Power”

The present paper attempts to identify the meanings revealed by the interpretation of an important Christian theme (“love thy neighbour”), in Nietzsche’s and Dostoyevsky’s works, from the perspective of one of the “five fundamental concepts of Nietzsche’s metaphysics” (Martin Heidegger): *der Wille zur Macht*. The Nietzschean concept refers to “the most intimate essence of the being” (Nietzsche), as well as to the principle that founds the values as living conditions for that essence.

⁴² Ivan Karamazov se gândește la o asemenea posibilă salvare pentru Dmitri, cel condamnat pentru o crimă pe care, practic, nu o înfăptuise, salvare pe care Dmitri pare a o refuza.