

© Editura EIKON

București, Calea Giulești 333, Sector 6,
cod poștal 031310, România

Difuzare / distribuție carte: 021 348 14 74
0733 131 145, 0728 084 802
difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: 021 348 14 74
0728 084 802, 0733 131 145
contact@edituraeikon.ro
www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de
Consiliul Național al Cercetării Științifice
din Învățământul Superior (CNCSIS)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

MUNTEANU, ȘTEFAN

O istorie a opiniilor privind filosofia lui Eminescu / Ștefan
Munteanu. - București : Eikon, 2018- vol.

ISBN 978-606-711-758-5

Vol. 3. - 2022. - ISBN 978-606-49-0655-7

821.135.1.09

DTP: Mihăiță Stroe

Editor: Valentin Ajder

Ștefan Munteanu

O istorie a opiniilor privind filosofia lui Eminescu

Vol. III

E I K O N

București, 2022

a mai observat că din „pădure” lipsește un arbore de o specie rară, tocmai cel destinat să reprezinte spiritualitatea românească. Adică lipsea supremația spiritualității noastre, lipsea germinația ghindei arheității românești, lipsea Mihai Eminescu. Ceea ce s-a întâmplat descoperim, parțial, în comentariile anterioare. Să nu uităm faptul că în cercetarea eminescologică Tudor Ghideanu parcurge două etape, separate de evenimentele din decembrie 1989.

Ce am învățat eu din experiența profesorului Ghideanu? Am descoperit, încă o dată, că arborele care susține creația geniului eminescian, trebuie lăsat în legea lui. Un asemenea arbore nu suportă rolul de portaltói. De aceea, orice intervenție cu mlădițe politice, ori religioase, nu pot conduce decât la eșec. Iar încercarea, faptă orgolioasă, nu rămâne nesancționată.

Cuprins

CUVÂNT ÎNAINTE 7

LIVIU RUSU
despre antisopenhauerismul lui Eminescu 9

MIHAI CIURDARIU
despre filosofia lui Eminescu 49

TUDOR GHIDEANU
despre filosofia lui Eminescu 93

(2019), urmează cel de față, mai puțin voluminos, dar la fel de elocvent.

În prezentul op, zămislit cu greu, aduc în atenția cititorilor gândirea a trei principali eminescologi, toți bine intenționați, stăpâni pe problematica cercetată, dar și puțin orgolioși. Este vorba de Liviu Rusu, Mihai Ciurdariu și Tudor Ghideanu. Fiecare, în felul lui, a pus câte o cărămidă rezistentă, sub formă de învățătură, la construcția celei mai frumoase cetăți spirituale românești. O cetate care se vrea edificată fără oprire, pentru liniștea și împlinirea noastră. Nu ne obligă nimeni să-l înțelegem pe Eminescu, dar nici nu avem ceva mai bun de făcut, decât să încercăm, chiar dacă și această aventură presupune înfruntarea unor riscuri.

LIVIU RUSU

despre antischopenhauerismul lui Eminescu

Motto:

„Adevărata filozofie a lui Eminescu nu trebuie s-o căutăm în aceste teoretizări, care în ansamblul lor formează o filozofie *căutată*, fără aderențe solide, până la rădăcini, în ființa sa intimă. Adevărata lui filozofie, gândirea lui cu adevărat personală este cea *cântată*, cea care se exprimă prin ideile sale poetice, adică totalitatea gândurilor și sentimentelor ieșite din străfundul inimii, concretizate în imagini neîntrecute și purtate de ritmul și melodia fără pereche a versurilor sale. În ele pulsează ca într-o grandioasă simfonie dragostea față de oameni, admirația față de lume și univers, convingerea adânc trăită că oricâte suferințe ar fi în lume și oricâte rele s-ar ivi în cale, viața merită să fie trăită și merită toate eforturile pentru a o duce pe căile marilor idealuri. Acesta este «tonul sufletului» eminescian, în care este cu adevărat el însuși”.

(Liviu Rusu)

Esteticianul, criticul și istoricul literar Liviu Rusu s-a născut la 9 noiembrie, anul 1901, în comuna Sărmaș, județul Mureș. Aici parcurge primele trei clase primare, iar pe a IV-a la Liceul Evanghelic German din Bistrița. Tot la acest liceu urmează clasele gimnaziale și liceale. Între anii 1920 și 1925 frecventează cursurile Facultății de Litere și Filosofie la Universitatea din Cluj. În anii 1928 și 1929 se află la specializare în Germania (Leipzig, Berlin și Hamburg). La întoarcere își va susține doctoratul în filosofie, la Universitatea „Regele Ferdinand I” din Cluj, cu teza *Selecția*

copiilor dotați (1929). În perioada cuprinsă între anii 1929 și 1939 publică mai multe studii de psihologie. Urmează o specializare la Paris (1933 – 1935, când se orientează și către estetică. Își susține doctoratul în estetică, la Sorbona, în 1935.

Liviu Rusu își începe cariera universitară încă din 1923, când este numit preparator, deși era încă student. După licență devine asistent al psihologului Florin Ștefănescu-Goangă, la Institutul de Psihologie din Cluj. În 1929 devine conferențiar, iar în 1939 este numit profesor universitar de estetică la Universitatea din Cluj. În 1948 este înlăturat de la catedră și va activa, până în 1961, ca bibliotecar la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei, alături de Lucian Blaga. În 1961 revine în învățământul superior, fiind integrat la Catedra de literatură universală și comparată a universității clujene.

Ca cercetător, Liviu Rusu a publicat, pe lângă multitudinea articolelor din reviste interne și internaționale, un număr însemnat de volume, în domeniul psihologiei și esteticii, toate aducând idei originale. Dintre acestea amintesc: *Selecția copiilor dotați*, Cluj, 1929; *Aptitudinea tehnică și inteligența practică*, Cluj, 1921; *Goethe. Câteva aspecte*, Cluj, 1932; *Essai sur la création artistique*, Paris 1935 (Ed. II, București, 1972); *Estetica poeziei lirice*, Cluj, 1937 (ed. II, București, 1944, ed. III, 1969); *Logica frumosului*, Cluj, 1946 (ed. II, București, 1968); *Eschil, Sofocle, Euripide*, București, 1961 (ed. II, București, 1968); *Eminescu și Schopenhauer*, București, 1966; *Scrieri despre Titu Maiorescu*, București, 1979; *De la Eminescu la Lucian Blaga și alte studii literare și estetice*, București, 1981; *Eseu despre creația artistică*, București, 1989.



Liviu Rusu, deși a lăsat o operă importantă în peisajul culturii europene, nu s-a bucurat de onorurile cuvenite. „Într-un fel, s-ar putea spune că Liviu Rusu a avut un mai mare ecou în străinătate cu primele sale cărți decât la noi: inserția sa dificilă în peisajul literar și cultural românesc, agravată de lipsa de la catedră și din presă, durată mai mult de un deceniu și, apoi, de spiritul său polemic, a împiedicat multă vreme să se vadă în Liviu Rusu ceea ce el a fost de fapt, și anume, alături de Tudor Vianu, unul din foarte puținii autori de sisteme din estetica noastră și, deci, unul din cei mai însemnați reprezentanți ai ei” (Marian Papahagi, *Studiu introductiv la cartea lui Liviu Rusu, Eseu despre creația artistică. Contribuție la o estetică dinamică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 5).

Această observație este subliniată și de către esteticianul Grigore Zmeu: „Într-adevăr, autorul pe care îl analizăm a început să fie cunoscut și să se bucure treptat de prestigiu nu în țara sa, ci în străinătate. Debutul acestui succes a avut loc în Franța la mijlocul deceniului al patrulea și s-a datorat primei lucrări ample de estetică elaborată de Liviu Rusu. Împrejurarea a constituit-o susținerea doctoratului de stat în litere, specializarea Estetică, la Facultatea de Litere a Universității din Paris, cu mențiunea «très honorable»” (Grigore Zmeu, *Liviu Rusu în estetica europeană a secolului al XX-lea*, Editura Academiei Române, București, 2013, p. 13).

Desigur că o asemenea soartă nu putea fi acceptată cu indiferență. Capacitatea intelectuală și tăria de caracter l-au ajutat însă, pe ardeleanul Liviu Rusu, să depășească dificultățile și neînțelegerile, până la sfârșitul vieții. S-a stins din viață în 17 decembrie 1985, la Cluj-Napoca.

Petru Comarnescu consideră că Liviu Rusu, în domeniul esteticii, „a căutat să accentueze realitatea esențial omenească a activității

artistice, dinamismul procesului de creație, continua interrelație între artist și lumea înconjurătoare, valoarea spirituală a creației, locul ei în intuirea sensului metafizic al existenței sau vieții, în sfârșit, calitatea spirituală a artei, pe care formalismul o nesocotește, fiind o problemă de conținut și nu o constantă formală” (Petru Comarnescu, *Kalokagathon*, Editura Eminescu, București, 1985, p. 188).

A. EMINESCU ȘI SCHOPENHAUER

Am consemnat și opinia lui Petru Comarnescu, foarte onestă, întrucât ne ajută să înțelegem mai bine perspectiva lui Liviu Rusu asupra creației eminesciene, sintetizată în lucrarea *Eminescu și Schopenhauer*. Această lucrare, *Eminescu și Schopenhauer*, a fost publicată în 1966, la Editura pentru literatură. Întrucât aborda o problemă de actualitate, cartea a intrat în atenția specialiștilor, fiind formulate și opinii critice. Este o lucrare de mică întindere, dar foarte interesantă și originală, structurată pe opt capitole.

În primul capitol, intitulat *O nouă perspectivă în studiul problemei*, ne sunt prezentate aliniamentele cercetării, pornind de la situația eminescologiei din timpul respectiv. Este subliniat, mai întâi, rolul lui Eminescu în evoluția literaturii noastre. „Eminescu a introdus orizontul filosofic în literatura noastră, orizontul marilor idei, al marilor înălțimi și adâncimi. Din acest punct de vedere, el face în sânul poeziei noastre un adevărat salt calitativ, deschide perspective neîntâlnite și nebănuite până la el” (*Eminescu și Schopenhauer*, Editura pentru literatură, București, 1966, p. 5). Rețin acest gând, cu care sunt de acord, ca pe un reper de judecare a comentariile care urmează. Observ deja că în ediția din 1981 autorul nu mai vorbește de „salt calitativ”, ci de „salt enorm”.

Este păstrată totuși o idee care nu prea mai este de actualitate: „Este o părere curentă până astăzi că adevăratul inițiator filosofic al lui Eminescu a fost Schopenhauer” (*Idem*, p. 5). Nu trebuie să uităm că această idee a fost criticată, pe bază de argumente, de către Sergiu Al-George în lucrarea *Arhaic și universal*, apărută chiar în anul 1981. Iar multe dintre cercetările ulterioare nici nu o mai creditează. Oricum, oricâtă încredere avea în opiniile lui G. Călinescu, Liviu Rusu comite o nedreptate față de poetul-cugetător, atunci când susține că „Schopenhauer a fost cu adevărat ghidul filosofic al lui Eminescu” (*Idem*, p. 7).

Prin urmare, constatăm că Liviu Rusu pleacă de la unele premise adevărate, dar și de la unele îndoielnice. Bine face că își pune întrebări. „Deși toate aceste date sunt incontestabile ne punem întrebarea: oare într-adevăr a fost Eminescu un schopenhauerian fără nici o rezervă, a fost el oare un adept așa de devotat al pesimistului german încât și pentru dânsul lumea se reduce, în fond, la «nimic»? Dacă există atâtea pasaje evident schopenhauriene la Eminescu, acestea nu sunt oare numai reflexii *teoretice*, speculații *abstracte*? Și dacă ne gândim că adevărata poezie nu este teoretizare abstractă, ci o înlănțuire de imagini vii, pline de simțire, ieșite din «fundul inimii», ne întrebăm: oare nu cumva găsim la Eminescu, în afară de filosofia teoretizantă, o vână de gândire imagistică, poetică, plină de viață și căldură, care în concepția ultimă ce se degajă din ea se deosebește fundamental de ceea ce a enunțat el așa de des în mod teoretic? Cu alte cuvinte: nu cumva întreaga «problemă Eminescu» este cu mult mai complexă decât suntem obișnuiți s-o privim, oare marele nostru poet nu are, în fond, două fețe, una mai superficială și alta mai adâncă, și nu cumva aceasta din urmă, fața lui autentică, este cea care scapă din mrejele marelui pesimist reacționar? Oare n-a fost Eminescu socotit cu atâta exclusivitate schopenhauerian

tocmai fiindcă această față corespundea mentalității reacționare a vremurilor și fiindcă era în același timp mai accesibilă de la prima privire, pe când cealaltă, cea mai adâncă, este mai greu de descifrat?” (*Idem*, p. 7-8). Pentru a răspunde la aceste întrebări, autorul pregătește terenul în capitolele următoare.

Capitolul al doilea, intitulat *Liniile esențiale ale gândirii lui Schopenhauer*, este o schiță simplificată a filosofiei din *Lumea ca voință și reprezentare*. „În momentul în care se ivește Schopenhauer, gândirea germană este stăpânită de filosofia idealistă, inițiată de Kant și dusă la apogeu de idealismul german, care ajunge la concluzia cunoscută că existența este determinată de conștiință. Față de această concepție, care subliniază primatul conștiinței, de care ar depinde totul, se vor ivi două reacțiuni mai importante. Una, cea mai radicală și cea mai importantă în consecințe, va fi materialismul dialectic al lui Marx, care va afirma răspicat că nu conștiința determină existența, ci existența, și anume existența socială, este cea care determină conștiința. Cu aceasta subiectivismul implicat în doctrina idealistă este răsturnat. Cealaltă reacție o formează Schopenhauer. El se va ridica în modul cel mai categoric, chiar cu injurii, împotriva dialecticii hegeliene, care preconizează atotputernicia rațiunii (față de dialectica materialistă el va manifesta un adevărat «dezgust»), va căuta să demonstreze că inițiativa lui Kant a fost greșit înțeleasă și dusă mai departe și că linia de gândire a filosofului de la Königsberg trebuie continuată în alt sens decât cel urmat de școala idealistă a lui Shelling, Fichte și Hegel” (*Idem*, p. 10-11).

Urmează explicarea felului în care Schopenhauer a înțeles că poate duce mai departe învățătura lui Kant. „După cum se știe, Kant, ca ultimă consecință a filosofiei sale, a ajuns la problema lucrului în sine. Lumea în fața căreia ne găsim, spune Kant, este o lume a aparențelor, pe care o sesizăm cu ajutorul simțurilor noastre. Dacă

lumea n-o putem percepe decât prin mijlocirea simțurilor, adică prin interpretarea subiectivității, înseamnă, spune Kant, că lumea așa cum este ea în obiectivitatea ei n-o putem cunoaște, nu putem ști ce este în dosul aparențelor, în dosul lucrurilor, lucrul în sine nu ne este accesibil. Iar cu aceasta Kant ajunge la agnosticism. Aici este firul pe care caută să-l ducă mai departe Schopenhauer. Kant se înșală, spune filosoful nostru, când afirmă că lucrul în sine nu este accesibil. Acesta-i perfect accesibil, însă trebuie să-l căutăm acolo unde trebuie. Este fals, spune Schopenhauer, că conștiința are primordialitate în sânul existenței – și cu aceasta critica lui coincide cu a lui Marx. De unde însă părintele materialismului dialectic inversează problema, aducând pe prim-plan existența obiectivă, Schopenhauer merge în direcția cu totul contrară, scrutând complexitatea lumii subiective. Aici găsim, spune el, ca un dat nemijlocit, lucrul în sine, care nu este altceva decât voință” (*Idem*, p. 11-12).

Dar ce înțelege Schopenhauer prin voință? Știm deja că în acest caz vorbim despre voința de viață, despre totalitatea pornirilor pentru menținerea vieții. Trebuie însă subliniat că Schopenhauer „nu se oprește la problematica voinței ca dat psihologic, la el această noțiune devine o entitate metafizică substanțializată, entitate care este la baza întregului univers. Nu numai omul și în general viețuitoarele sunt într-o veșnică agitație a voinței, ci întreaga existență, sub toate formele ei... Prin urmare, după Schopenhauer, voința este factorul primordial în lume, ea este cea care determină existența, și nu conștiința. Aceasta din urmă este numai un derivat, este un mijloc pe care și-l creează voința în vederea îndeplinirii scopurilor sale, adică în vederea conservării vieții. Ea are un rol subordonat voinței” (*Idem*, p. 13). Deducem deci că voințele individuale sunt reflexe ale unei voințe universale. Dar motivul ultim al voinței generale nu-l putem ști. De ce? Fiindcă voința universală „nu are

nici un motiv în afară de ea însăși, nu urmărește nici un scop mai înalt, ea este oarbă, există fiindcă există și în fond nu duce la nimic. La baza desfășurării voinței universale este, în fond, neantul” (*Idem*, p. 14).

Fiind lipsită de orice ideal rațional, înseamnă că, „în fond, lumea n-are nici un rost” (*Idem*, p. 15). A vrea ceva înseamnă că acel „ceva” îți lipsește, iar lipsurile, care se perpetuează la nesfârșit, înseamnă suferință. Sigur că în viață apar și satisfacții. Acestea însă sunt percepute numai pe plan individual și momentan. Pe plan universal „voința nu încetează nici un moment, ceea ce înseamnă că suferința este un dat permanent și originar al lumii” (*Idem*, p. 16).

Liviu Rusu aduce în discuție și problema fericirii. Și crede că, potrivit concepției lui Schopenhauer, pe plan universal fericirea nu este posibilă. Pot exista momente de fericire doar pe plan individual, în măsura în care suferința este eliminată. Chiar și în acest caz nu putem vorbi decât de o fericire în sens negativ, adică obținută prin eliminarea temporară a suferinței. „Toate ființele, inclusiv omul, sunt împinse imperios, orbește, de voință, adică de nevoia satisfacerii necesităților instinctive, în sânul cărora pârghia însăși a existenței o formează foamea și sexualitatea, instincte în baza cărora se conservă și se perpetuează viața” (*Idem*, p. 16). De aceea, toate ființele sunt egoiste. „În sânul acestei lumi, în care totul se dușmănește și se mănâncă, omul, spune Schopenhauer, în măsura în care tinde spre o atitudine morală, trebuie să caute să-și învingă egoismul, străduință care se cristalizează sub formă de *milă*” (*Idem*, p. 17). Numai că, nici pe această cale problema nu este rezolvată, întrucât și această străduință este tot o suferință.

În cuprinsul filosofiei sale pesimiste, Schopenhauer încearcă să indice și remedii care ar putea să diminueze suferința. Remedii sugerate sunt arta și asceza. „Prin amândouă se ajunge la molcomirea

voinței, adică a pornirilor instinctive prin care se manifestă voința și se menține suferința. Însă în timp ce asceza este un remediu mai radical, putând duce la reprimarea pornirilor instinctive, arta este un mijloc intermitent, fiindcă omul nu este în permanență în contact cu arta” (Liviu Rusu, *Estetica poeziei lirice*, ediția a III-a, Editura pentru literatură, București, 1969, p. 37). Revenind asupra acestei chestiuni, autorul adaugă: „Arta are darul să ne capteze întreaga ființă, să ne transpună într-o stare de contemplație, în care pornirile voinței pentru moment sunt domolite” (*Eminescu și Schopenhauer*, p. 17). Aici trebuie să subliniem ideea că, deși arta are valoare pentru viață, această valoare nu are nuanță pozitivă, ci derivă tot dintr-o negație, din liniștirea temporară a pornirilor voinței.

În legătură cu sursa puterii artei de a ne elibera, Schopenhauer trimite la condiția geniului. Trimitere pe care Liviu Rusu o explică astfel: „Arta este creația geniului, iar geniul este acea personalitate excepțională care, printr-un efort dureros, reușește să-și sustragă intelectul de sub tirania voinței, a tuturor pornirilor instinctive, și astfel, nefiind agitat de ele, se poate deda contemplației lucrurilor. Mijlocul esențial în această atitudine este o fantezie deosebit de bogată, prin care intelectul poate fremăta în voie. Însă, reușind să se elibereze de sub dominația voinței, geniul în același timp reușește să izoleze și lucrurile de raportul lor cu restul lumii empirice și astfel să pătrundă în adâncul lor, să treacă dincolo de aparențele lor imediate, să descopere ideea care rezidă în ele. În felul acesta geniul are însușirea excepțională de a se desface de datele lumii empirice, de a pătrunde în lumea ideilor platonice, pe care apoi le exprimă în opera sa” (*Idem*, p. 18). Nu mai insist cu privire la soarta geniului în această lume. Merită totuși să fie subliniată ideea că plâsmuirile geniului devin mijloace de eliberare pentru mulțimea oamenilor obișnuiți.

Cea de-a doua cale de anihilare a efectelor voinței este asceza, o cale care poate dobândi caracter permanent, o cale către sfințenie. „Dacă voința, spune Schopenhauer, se manifestă în om sub forma diferitelor porniri, instincte, dorințe, efortul care animă toate acestea poate lua forma unui contraefort, în sensul de oprimare sau chiar suprimare a vastității pornirilor. Reușind să le supprime, omul reușește să scape de suferințele cauzate de ele, poate să ajungă la liman. Prin ce se caracterizează această stare? Prin resemnare, impasibilitate, renunțare la legătura cu lumea, aprofundarea în sine într-o stare de contemplație obscură. Cu alte cuvinte, tot ce are omul mai bun de făcut în lume este să combată viața însăși, să ajungă la nirvana” (*Idem*, p. 19).

În mod firesc, Liviu Rusu aduce în dezbatere și concepția lui Schopenhauer privind condiția femeii în societate. „După Schopenhauer, alături de instinctul foamei, instinctul cel mai puternic în viață este sexualitatea, prin care se perpetuează speța și deci suferința în lume. Atracția sexuală ia la om forma de iubire. Femeia este obiectul iubirii și deci, în fond, nu-i altceva decât mijlocul de satisfacere a pornirii sexuale. La atât se reduce destinația ei în lume. Însușirile ei intelectuale sunt minimale, în schimb, ea este dominată de o mulțime de însușiri detestabile: falsitate, infidelitate, nedreptate” (*Idem*, p. 20).

Pesimismul lui Schopenhauer conduce către iraționalism, agnosticism și misticism, în sensul că este respinsă posibilitatea vreunui ideal uman, este respinsă până și ideea de ideal social-istoric. Însăși evoluția este înțeleasă doar în sensul trecerii de la lumea fizică, la cea biologică, până la om, ca modalități de creștere a gradului de resimțire a suferinței. „Schopenhauer, în loc să vadă zbaterea omului spre perspective luminoase, înecă toate străduințele acestuia în bezna neființei, în nirvana” (*Idem*, p. 22).

Cel de-al treilea capitol, intitulat *Ideii schopenhaueriene evidente la Eminescu*, ne conduce, cu prudență, pe cărări periculoase, pentru că sunt bătătorite cu prejudecăți. După ce formulează o premisă corectă susținând că „Filosofia era o preocupare permanentă a lui Eminescu, ea corespundea setei sale de a cunoaște, de a descifra sensul existenței” (*Idem*, p. 24), imediat o șubrezește dând dreptate lui G. Călinescu: „Cu drept cuvânt spune G. Călinescu: «Ar fi exagerat să-i atribuim o filozofie originală și cu zidurile pe deplin ridicate, dar cercetarea de aproape a scrierilor și manuscriselor lui ne pune în măsura de a afirma că Eminescu încercase să-și asimileze un sistem și să-l potrivească întrebărilor lui metodice, cu străduința de a răspunde critic și mulțumitor (...). Cu orice abateri filosofia lui Eminescu (...) este în esența ei o variantă, uneori și mai mult, un comentariu pe marginile filosofiei lui Schopenhauer»” (*Idem*, p. 24). Și aici se impune o observație. Liviu Rusu ne spune că a preluat recent citat călinescian din G. Călinescu, *Izvoarele filosofiei teoretice a lui M. Eminescu, Studii și cercetări de istorie literară și folclor*, V, nr. 3-4, 1956, p. 400. Pe de altă parte, constat că în ediția din 1976, de la Editura Minerva a operei lui Mihai Eminescu nu se vorbește de „orice abateri”, ci despre „oricâte abateri”.

Desigur că nu trebuie acuzat Liviu Rusu pentru că admira demersul călinescian, deși i-a acordat prea multă dreptate, chiar și atunci când marele critic a greșit. Să observăm însă că universitarul clujean aduce o încercare de împăcare a situației: „După cum am mai amintit, G. Călinescu urmărește această problemă cu o minuțiozitate și temeinicie care nu pot să nu stârnească toată admirația. (...) Dar să nu uităm: dânsul urmărește izvoarele filosofiei teoretice a lui Eminescu. Am spus însă și repetăm întrebarea: oare nu cumva există o deosebire, o discrepanță chiar, între filosofia teoretică a lui Eminescu și concepția de viață exprimată în poezii,