„RELIGIO EST LIBERTAS."

Par E. D'ORS,
Prof. aux «Estudis Universitaris Catalans» à Barcelone.

1. Une forte tendance philosophique s'est manifestée dans ces derniers temps, qui considère comme épuisée la notion de la Religion dans le fait des phénomènes religieux. — On a bien généralement reconnu, que, dans la série composée par ceux-ci, ceux qui appartiennent à l'ordre social, intellectuel et moral offrent le caractère d'être extérieurs, symboliques, et constituent des expressions de quelque réalité plus profonde; mais la recherche s'est arrêtée un peu plus loin, dans l'analyse des phénomènes de sentiment, en considérant ceux-ci comme primaires. On a dit alors que le fait des églises, le fait des dogmes, le fait des idées religieuses, le fait même de certains préceptes d'éthique, devait s'expliquer comme des manifestations d'autres faits intimes d'ordre sentimental. — Cette méthode paraissait avoir l'avantage de donner tout-de-suite une solution du problème des rapports entre la Religion et la Science, et même de faire inutile de le poser. D'après un pareil point de vue, en effet, il ne pouvait être plus question que des rapports de l'activité connaissante en général et d'une spécialité de phénomènes qui se présenteraient à son inquisition, tout-à-fait comme les autres phénomènes psychiques, tout-à-fait comme les phénomènes chimiques; c'est-à-dire, de la relation générale de la Science et de la matière scientifique; relation qui peut être envisagée sous deux aspects: la réductibilité complète de la seconde à la première; le devoir de fidélité de la première aux représentations expérimentales de la seconde. . . — Malheureusement, une critique rigoureuse peut constater la l'égitimité de cette méthode. On peut se demander de quel droit l'on attribue aux phénomènes de sentiment le caractère de primaires; et, une fois dans cette voie, l'on arrivera à l'affirmation que la seule adjectivation de sen-

timentaux appliquée à ces phénomènes-là suppose une concrétion dans un sens particulier, concrétion parallèle, ou plutôt divergente à celle que nous faisons en parlant de faits mentals ou de faits moraux. — La qualification de symboliques, attribuée par la philosophie à ces derniers faits, nous apporte une grande lumière; mais cette lumière risque de disparaître quand nous nous obstinons à chercher la signification d'un symbole dans quelque chose d'aussi concret que lui-même. Jamais un symbole pourra s'expliquer par quelque chose de concret. Dire que les dogmes sont le symbole des sentiments religieux, équivant à dire que Allah est le symbole de Dieu. Les quatre lettres qui composent ce mot: Dieu, donnent une somme non moins symbolique que les cinq lettres qui composent le mot: *Allah*. La série formée par les expériences sentimentales religieuses est non moins symbolique, non moins extérieure, que celle formée par les faits rationnels. Toutes les deux sont des manifestations d'une réalité diverse, qui ne peut plus être rationnelle, qui ne peut plus être sentimentale, qui est *inadjectivable*, et dont la détermination peut se réaliser par exclusion seulement. — Nous tâcherons d'y parvenir par une méthode, dont la brièveté indispensable au présent travail ne nous permettra que de fixer les étapes capitales. Méthode qui procède à la comparaison de la réalité religieuse à la réalité scientifique, et qui nous conduit à une revision systématique du problème des rapports de la Religion et de la Science.

2. Cette méthode ne constitue que l'application dans un cas particulier, d'un critérium que j'aimerais à voir appliquer à la révision de toutes les thèses de la philosophie. — Il consiste à examiner et, au besoin, reconstruire toute théorie, d'après un point de vue humain, et non pas seulement avec la mesure de ce qu'on appelle l'Action (terme un peu vague en définitive, car il faudrait toujours savoir si, par exemple, l'on doit comprendre dans l'Action l'acte de regarder, ou encore celui de voir), mais avec une mesure beaucoup plus déterminée, avec la mesure de l'homme complet, de l'homme qui travaille et qui joue. — Nous prenons évidemment ici le mot jeu, dans un sens où les *jeux de hasard* sont exclus, dans le sens que Frédéric Schiller emprunte à Kant (et dont peut être la traduction la plus exacte serait celle de «sport»). Dans ce sens-là, travail, jeu, signifient essentiellement la même chose: l'effort d'une ordi-

nation personnelle sur le monde extérieur, qui était désordonné, ou, ce qui revient au même, qui était ordonné de manière à ne pas plaire à notre liberté. Négligeant le produit, nous trouvons toujours dans le travail, comme dans le jeu, la lutte d'une Puissance intérieure contre une Résistance extérieure. — Le point de départ de notre méthode se trouve dans l'irréductibilité expérimentale de la Puissance et de la Résistance. Ce que je veux et ce qui s'oppose à ce que je veux sont pour moi des termes expérimentalement irréductibles. Une notion synthétique au dessus d'eux n'est pas permise à la Philosophie générale. Les notions de *Force*, d'*Énergie*, etc., constituent de fait une mythologie intellectuelle, et, de plus, illégitime. On ne peut pas dénier, peut-être, à nos constructions rationelles le droit de continuer nos données d'expérience: mais le moins que l'on peut exiger de celles-là est de ne pas devenir infidèles à ces dernières. La notion moniste d'Énergie est une notion infidèle à notre sens intime, à notre sens de travail ou de jeu, qui ne nous permet pas de nous unifier avec ce qui s'oppose à nous. — Nous ne pouvons, nous ne devons pas discuter ici la valeur spéciale de «*commodité*», que peut avoir la notion synthétique d'Énergie, employé en Mécanique: quoique je ne doive pas cacher non plus ma conviction personnelle qu'à la rigueur, n'importe quelle Mécanique qui veut, sincèrement, complètement, tâcher de se reconstruire sur des représentations sensorielles deviendra ou une Mécanique abiologique, ou une Mécanique dualistique, dans le sens de ne permettre jamais, sous aucun prétexte l'entrée de la notion d'*effort*, dans la notion de *force*. — Pour ce qui concerne la Philosophie générale, l'interdiction doit être plus rigoureuse encore. Toute notion synthétique d'Énergie, toute tentative d'unification entre la Puissance et la Résistance est étrangère, et même hostile, à l'homme complet, à l'homme qui travaille et qui joue.

3. Voici un bûcheron qui frappe un arbre de sa hache. Nous nous trouvons ici en face d'un fait de travail simple, pittoresque, plastique. L'homme veut terrasser l'arbre. L'arbre oppose une résistance à être terrassé. L'expérience du bûcheron, claire, définitive, est dans ce moment-ci, la suivante: Voici une bataille. Voici deux armées. D'un côté moi, *mes* désirs, *mon* savoir, *ma* vigueur, *mon* bras, *ma* main, *ma* hache. De l'autre côté, l'arbre, et *sa* dureté, et *ses* racines et la terre qui

les renforcent. — Toute philosophie moniste échoue, en face de cette irréductible dualité expérimentale.

Faudra-t-il rappeler que tout fait humain de travail ou de jeu, peut se réduire, dans les éléments essentiels à ce cas typique? Peu importe qu'il s'agisse d'abattre un arbre, de forger le fer, de bâtir une maison, de modeler une statue, d'écrire une page, d'effectuer une recherche scientifique, ou d'éduquer un enfant. Les faits d'esprit les plus intimes, pourvu qu'ils soient accomplis avec effort, nous offrent les mêmes caractères essentiels. Le fait même de la vie ne se réalise pas sans une guerre constante contre le milieu. Respirer c'est gagner une bataille. L'ancienne phrase qui définissait la vie comme une *militia* a, nous le savons tous, non seulement une portée morale, mais une portée biologique. — Notre science nous permet de placer sur le même plan tout ce panorama de Puissance et de Résistances, aussi longtemps qu'il ne s'agit pas de la nôtre, de la *mienne*, de ce fait qui m'est le plus intime, qui est primaire et irréductible en moi. Je peux considérer toutes les plantes, tous les animaux, et même, — provisoirement, — tous les hommes, hormis moi-même, comme de simples points, où des courants impersonnels d'énergie se personnalisent. Mais, pour ce qui est moi, moi-même, le fait de mon effort, le fait de ma puissance, je ne peux m'empêcher de croire que je suis essentiellement opposé au monde extérieur; parceque cette opposition est dans ma conscience un fait expérimental irréductible, contre lequel ne peuvent pas primer des conclusions extraites d'autres expériences extérieures, qui auraient beau apparaître scientifiquement organisées. Et la croyance dans mon opposition étant donnée, l'analogie me force à conclure qu'une opposition identique se manifeste dans la conscience des autres hommes; et, devant cette conclusion, doit céder l'antérieure conclusion provisoire, fondée également sur l'analogie, mais beaucoup plus faible que la seconde, où l'analogie est basée directement sur une expérience, non sur l'interprétation d'une expérience. — A cette étape de notre méthode, donc, la prémisse et la conclusion sont au même degré nécessaires. La prémisse ici indispensable, à tout homme qui travaille et qui joue, c'est qu'il constitue lui-même une liberté, en lutte avec la fatalité. La conclusion ici indispensable à tout homme qui travaille ou qui joue, c'est que tout homme qui

travaille ou qui joue, constitue, à son tour une liberté, en lutte avec la fatalité.

4. Arrivés à ce point, la plus simple des réflexions nous permet de reconnaître que la division formulée d'abord par le bûcheron est grossière, et, bien que profondément vraie, peu exacte dans ses limites. — Il a dit «D'un côté, c'est moi, *mes* desirs, *mon* savoir, *ma* vigueur, *mon* bras, *ma* main, ma hache». . . . Nous voyons ici que le langage même est forcé à une distinction entre le premier terme et ceux qui suivent. Une différence a été tout-de-suite aperçue entre le terme «*moi*», inadjectif, et les autres, marqués de l'adjectif de propriété, qui les met en rapport avec l'inadjectif primaire. «*Mes désirs*». . . . «*Mon* bras»: voici des adjectifs paradoxaux. Leur seule addition au nom d'une chose indique déjà, en ce qui concerne le moi, que cette chose n'est pas complètement la mienne. En réalité, pour le bûcheron, sa hache, sa main, son bras, sa vigueur, son savoir, son désir, appartiennent à la même famille hostile que l'arbre. Ces choses-là sont de la fatalité. Et c'est seulement par un effort, par une conquête antérieure, qu'il a pu les maîtriser. Cette hache, qui *sert* dans ce moment-ci au bûcheron, est tant étrangère à lui-même, que demain, dans d'autres mains, elle le frappera. — Ces mains, ce bras qui frappent l'arbre, sont, à présent, au service de sa liberté; mais ils forment partie d'un organisme, d'un corps, *qui n'est pas lui-même.* La conception du corps, comme appartenant au non-moi est un fait de conscience que l'on acquiert à un degré déterminé du développement mental, et est précisément le fondement de toute psychologie. Notre corps tombe sous nos sens, tout-à-fait comme le reste du monde extérieur, et nous offre, comme celui-ci, une résistance. — Mais, par des motifs analogues, nous devons encore éliminer de la propriété libre de l'individu proposé, certaines conditions biologiques, étroitement dépendantes de l'organisme, et les tendances, les passions, tout ce qui constitue ce qu'on appelle son *tempérament.* Tout cela forme comme un tissu de limitations, que son effort trouve déjà établies, et contre lesquelles il se heurte. Le bûcheron voudrait, par exemple, être doué d'une grande patience, pour parvenir sûrement à son but; mais il est irritable; un rien le met en colère: voilà qu'il échoue. Dans ses conditions organiques ne réside donc pas *le sujet de l'effort*;

elles *ne sont pas encore lui.* — Mais, pénétrant plus avant dans sa vie psychique, *seront lui,* peut-être, ses phénomènes intellectuels? Sa mémoire, son imagination, sa force dans l'association des idées, son pouvoir d'analyse, son pouvoir de synthèse ne forment-ils pas un ensemble de choses, déjà données, étrangères et même hostiles à son désir? Son désir ne saurait être satisfait avec moins que avec l'infini en intelligence. Il ne se résignerait pas à se passer d'aucune des variétés, même les plus contradictoires, de la mentalité. Notre bûcheron a, nous supposons, une mémoire surtout optique; il voudrait aussi posséder une mémoire surtout acoustique. Mais la modalité de sa mémoire, comme celle de son imagination, comme celle de toute sa vie mentale, et tout ce qui se verse dans elle, et tout ce qu'elle produit est quelque chose de fatal, qui *résiste* à son ambition infinie. *Il n'est pas encore cela.* — Il n'est, non plus, sa volonté. Combien de fois est-ce justement notre volonté, qui parceque faible, parceque lente, parceque impulsive, le principal obstacle à notre liberté? Tous ceux qui, par une raison ou par une autre, ont exercé une plus ou moins vaste *cura animarum,* ont reçu quelquefois cette confession: «Je voudrais être un homme énergique, mais je suis un pauvre homme. Je *veux vouloir.* Mais, *comment vouloir*? . . .» Nous sommes loin de trouver le sujet de l'effort, comme l'on voit. Nous sommes loin de la liberté.

5. Ni la hache, ni la main, ni le bras, ni les passions, ni les phénomènes intellectuels, ni les phénomènes volitifs du bûcheron, ne sont encore la puissance du bûcheron. Restent les sentiments. Mais, qu'est-ce qu'on doit entendre par sentiments? Seront-ils déjà *le sujet de l'effort,* que nous cherchons? — Tout un courant philosophique, nous l'avons dit au commencement, croit la notion de la Religion épuisée dans le fait des sentiments religieux. Et, en entrant dans la description de ceux-ci, on nous parle d'états d'unité ou de rupture intérieure, de tristesse ou de joie, d'espoir ou de désespoir, de tendances à la solitude ou à l'expansion sociale, d'extases et de visions. — Eh bien, est-ce que nous trouvons ici *le sujet de l'effort*? Ne pourrait-on pas dire de ces concrétions spirituelles qu'elles entrent dans le domaine de la Résistance, de la Fatalité? C'est d'après son désir que le bûcheron vit dans un état de joie ou de tristesse, d'unité ou de rupture

spirituelle? N'ont peut-être une influence décisive ici les mille fatalités organiques et cosmologiques, le milieu, l'hérédité, l'éducation, les maladies du foie ou de l'estomac? Si les faits de sentiment ne correspondent pas au désir, c'est que le désir correspond à quelque chose de plus lointain que les faits de sentiment, naît de quelque chose dont les faits de sentiment naissent aussi. . . — Mais ici, notre analyse, en tant qu'analyse scientifique doit s'arrêter. Une fois qu'on a dépassé le monde sentimental, qui constitue, cela est vrai (et cela nous donne la raison de la tendance philosophique référée), ce qui est le plus intime, ce qui est le plus immédiat au nucleus spirituel, ce que, en employant une image géologique, nous pourrions appeler les couches les plus proches du feu central de l'esprit; nos instruments de connaissance nous font défaut, parceque le seul fait de les employer représente déjà une tentative de définir ce centre par l'un de ses rayons déterminés, par le rayon intellectuel. L'unique définition de ce fond irréductible peut nous être donnée par l'exclusion, par la négation de toute condition, c'est à dire par l'idée négative de Liberté. — Nous parvenons ainsi à la formule que ce qui est irréductible dans l'esprit, c'est sa Liberté, ou, pour mieux dire, la Liberté. — Ici, une expérience intérieure, négative aussi, vient confirmer le dernier résultat de l'analyse théorique. L'expression: «*Je veux vouloir*» est la manifestation typique dans le langage de cette expérience. Dans cette expression l'on sépare, eu deux degrés successifs, le royaume de la Liberté absolue, qui est purement intérieur, du royaume du volontaire, déjà conditionné par la fatalité; et, en même temps l'on exprime, d'une façon catégorique le caractère un et idéal de la première. — Ainsi la Liberté est, dans la vie spirituelle, le substantif primaire dont les faits sentimentals, tout comme les volontaires, tout comme les intellectuels, sont des adjectivations symboliques. C'est elle qui peut admettre des adjectivations spéciales, et aucun ordre de phénomènes ne peut admettre la liberté comme adjectivation. — C'est donc un non-sens de dire que la volonté est libre, que la pensée est libre, que l'émotion est libre. L'expression légitime serait de dire respectivement que la Liberté pense, que la Liberté veut, ou que la Liberté sent.

6. Nous trouvons donc, au plus profond de l'homme qui travaille et qui joue, une Puissance, la Liberté, son irréductible

moi; en face de lui, et en lutte avec lui, une Résistance, une Fatalité, où sont compris son propre organisme, ses propres phénomènes psychiques, jusqu'à ceux d'ordre sentimental. Une partie de ce non-moi peut entrer au service du moi dans des instants de plénitude fonctionnelle; mais cela n'enlève rien à leur note d'adversation. Toujours, donc, dans l'expérience, profonde mais active, de l'Homme qui travaille et qui joue, toutes ces nuances du conditionné forment comme un monde en face d'un autre monde, du monde de la Liberté. — Maintenant: ce monde-ci, dans son rapport avec le premier, peut adopter l'attitude de la connaissance, l'attitude scientifique. Tout ce qui est fatal peut être objet de la science. Soit que la réalité extérieure corresponde exactement avec les conceptions spatiales de notre intelligence, soit que, insaisissable dans la plénitude de son rythme, la réalité extérieure offre au moins à notre intelligence, la prise des points discontinus, — question dont nous devons nous désintéresser ici, — nous pourrons dire toujours que, pour la représentation, plus ou moins complète, plus ou moins déformée de ce monde hostile, les faits mentals constituent un organe approprié. — Nous ne pouvons pas dire la même chose sur la relation de la Liberté avec elle même. Aucune opération mentale n'est capable de contenir le fait de son existence; et même, à la rigueur, la notion même d'existence est trop étroite pour contenir une indétermination si absolue. L'expérience qui, selon ce qui à été dit antérieurement (§ 5) confirme les résultats de l'analyse théorique sur la non-primauté des sentiments est aussi une expérience négative, dont l'effet est de nous faire sentir l'incapacité de ce qui est conditionné pour épuiser la vie spirituelle. En conséquence, la relation de la liberté avec elle-même ne peut être une relation de connaissance. La Liberté ne constitue pas une matière scientifique, mais bien un impératif de croyance, c'est à dire Religion. Ainsi le fait même de la Religion s'identifie avec celui de l'irréductible Liberté. — Les définitions finales de notre méthode seront donc les suivantes. La Science est une représentation descriptive de la Fatalité. La Religion est le fait de l'incognoscible Liberté.

7. Cette définition négative ne représente qu'un dernier pas dans l'émancipation successive de la notion de la Religion, dans le cours de l'histoire. — Pendant longtemps (dans notre

monde occidental (car à l'Orient l'évolution est indépendante et s'est accomplie plutôt); le réalité de la Religion a véçu, pour ainsi dire, captive des concepts matériels, et même étroitement spatiaux. Un premier coup, partant du platonisme a atteint le côté anthropologique de cette conception. Beaucoup plus tard, pendant la Renaissance, son côté cosmologique a été détruit par les découvertes des sciences de la nature et par la philosophie subséquente: L'effet produit fut celui de mettre le fait de la Religion au dessus de tout concept spatial. Depuis ce moment, toute matérialité religieuse fut considérée comme symbolique. On dit que les matérialités religieuses étaient les symboles des idées religieuses. Mais, un pas en avant dans la voie émancipatrice s'impose aussitôt. On fut amené à prendre comme symboliques, à leur tour, les idées religieuses, et, comme conséquence à libérer de l'étroitesse logique, le réalité de la Religion. C'est en ce moment, vers le XVIIIe siècle, qu'apparait la tendance d'envisager les phénomènes sentimentals, comme la réalité religieuse primaire. — A l'occasion de ce pas d'émancipation, les phénomènes sentimentals ne constituaient pas encore matière scientifique. Ainsi pût apparaître comme une théorie de dualisme radical celle du Ritschlianisme, laquelle, pour échapper à toute ingérence de la Science, inféodait la Religion dans le domaine des sentiments. — Mais aujourd'hui la Science a déjà franchi la limite de ce domaine; et, d'après notre point de vue, nous pouvons dire qu'elle en avait, parfaitement le droit, étant donné que les phénomènes sentimentals n'appartiennent par moins que les autres, à la fatalité. — Un dernier pas d'émancipation est donc imposé. La Religion ne peut déjà vivre dans les phénomènes sentimentals, mais plus loin, dans le royaume de la Liberté intérieure. Les sentiments gagnent ainsi la qualification de symboliques, tout comme les idées, tout comme la plus extérieure des matérialités cultuelles. — C'est ainsi que l'étude de la Religion dans les variétés du sentiment religieux est une méthode, aussi légitime, mais pas plus profonde, que celles qui prennent comme matière les dogmes, les préceptes moraux, la liturgie ou l'évolution du droit canon. Et nous pourrions même dire que, parmi ces faits extérieurs, une série se trouve, celle des faits de langage qui, au moins, a un caractère de plénitude que celle constituée pas les faits sentimentaux n'a pas. Et dans ce sens, on pourrait risquer l'af-

firmation que la méthode philologique, aujourd'hui sans vogue, était encore supérieure à la méthode psychologique, aujourd'hui en vogue. . . — Toutes doivent être employées, car la Science ne peut renoncer à aucun de ses acquisitions. Toutes peuvent être fécondes, et, chacune dans son ordre spécial de phénomènes, a le droit d'arriver à une constitution scientifique parfaite, passant de la description à l'invention des lois et des principes; mais à aucune d'elles n'est-il permis d'arriver au fait religieux proprement dit, au fait même de la Religion. Celui-ci est hors de toute investigation et de toute méthode, parcequ'il est hors de toute fatalité.

8. C'est ainsi que dans le problème des rapports de la Religion et la Science, notre méthode, qui part du dualisme expérimental chez l'homme qui travaille et qui joue, parvient à un dualisme plus radical que celui du Ritschlianisme. Elle abandonne volontairement à la Science le domaine des phénomènes psychiques et se réserve son château de Liberté. Tout ce qui lui est extérieur, tout ce qui est symbolique, tout ce qui lui est ajouté et dont elle se sert dans sa plénitude fonctionnelle peut être l'objet de l'activité scientifique; mais elle même échappe à la Science, comme elle échappe à toute coercition. Que les âmes pieuses ne craignent rien de l'invasion croissante des analyses psychologiques. On a dit, pour les repousser de la route: «Personne ne veut dérober au pauvre son unique agneau». Mais il faut demander: est-ce qu'on peut dérober *son agneau* à personne? . . . Pauvre ou riche, homme religieux, il n'y a pas sur la terre qui puisse toucher *ton agneau,* ton *vrai* agneau! . . . Et voici que toute coercition est inutile. Et voici pourquoi toute conversion, toute prétendue perte ou trouvaille de foi religieuse, revêt presque toujours un caractère *impie* de superficialité. Et voici encore — comme conséquences pratiques de notre méthode — un impératif de charité religieuse dans les relations humaines, plus large que *la tolérance* des intellectuels, plus large que *l'amour* des sentimentals, et, pour ce qui concerne la relation avec soi-même, voici une voie ouverte, non vers la paix, qui serait la mort, mais vers la guerre, vers la «*douce*» guerre, vers la «*bonne*» guerre, laquelle — contrairement à ce que voudraient certains préceptes éthiques — n'est pas celle qui est défensive, conservatrice, et qui ne peut aspirer tout au plus qu'à une «con-

servation de la valeur», mais l'offensive, l'agressive, où il y a toujours quelque chose à gagner.

DISKUSSION.

H. Norero: N. croit avec l'orateur que la religion véritable se ramène en son essence à la liberté de l'esprit. Mais il constate que la religion s'impose d'abord comme un rapport extérieur de dépendance. Par ex *religio* dans son sens primitif, étymologique et réel, chez les anciens Romains. Il y a là un paradoxe, une contradiction apparente, qu'il importe de dissiper.

Au point de vue psychologique, on peut montrer que toute religion positive ressemble à un organisme vivant, qui s'impose à l'esprit comme une nécessité et une sujétion, mais qui est en réalité une condition de développement (non pas seulement un symbole extérieur et arbitraire), et qui, une fois que l'esprit a pris conscience de soi et de sa spontanéité créatrice, devient un instrument de liberté, un moyen d'affranchissement à l'égard du monde.

Au point de vue historiques il apparait également que la loi de développement est un progrès de l'extérieur vers l'intérieur, de la terreur servile vers l'amour libre. Passage des représentations mythologiques et des pratiques magiques pré-religieuses aux croyances et au culte de plus en plus personel et moral, qui impliquent la liberté essentielle des termes en présence et de la relation qui les unit.

Il y aurait donc avantage à compléter et limiter en ce sens la thèse générale présentée, de manière à ce que la théorie apparaisse mieux en accord avec les faits.

Waldapfel (Budapest): Der Widerspruch zwischen „Religio" und „Libertas", den der erste Diskussionsredner besonders auf eine — vielleicht auch nicht ganz einwandfreie — etymologische Deutung des Wortes „religio" sich stützend feststellen wollte, ist wohl in gewissem Sinne vorhanden, aber keineswegs als contradictio in adiecto anzusehen, sondern als ein aufzulösender Gegensatz, wie er sich nicht nur auf dem Gebiete des Glaubens, sondern auf allen Gebieten unseres geistigen Lebens findet. Solcher Gebiete gibt es nach einer Zusammenstellung meines Lehrers, des hier anwesenden Philosophen Kármán, drei: Wissen, Glauben, Dichten. In allen diesen dreien sind wir einerseits gebunden (durch das objektive Sein der Dinge, durch Tradition in positiven Religionssystemen und künstlerischer Technik etc.), doch andererseits sind wir in allen diesen mehr oder minder auch frei, bekunden in ihnen oder erwarten von ihnen innere Freiheit, so daß sich, wenn ich will, auch ganz gut sagen läßt: Scientia est libertas, ars est libertas — aber natürlich ebenso religio (scientia, ars) est servitus oder obligatio.

D'Ors répond à M. M. Norero et Waldapfel: Messieurs, je suis infiniment reconnaissant des éclaircissements qu'ont voulu bien apporter