NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 2 Avril-Juin 1999

La pensée d'Erich Przywara

Denis BIJU-DUVAL

p. 240 - 253

https://www.nrt.be/fr/articles/la-pensee-d-erich-przywara-24

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La pensée d'Erich Przywara

Erich Przywara ne fait pas partie des penseurs couramment fréquentés par la philosophie et la théologie de langue française. On a certes retenu de lui le débat célèbre qui l'opposa à Karl Barth sur la question de l'*analogie entis* et de l'*analogie fidei*[1], mais les investigations n'ont guère été plus loin. Plus récemment, l'œuvre centrale de Przywara, *Analogia Entis*, est parue en français[2]. Cependant, il ne semble pas que cette heureuse initiative ait été saluée comme elle le méritait. Il est vrai que l'original allemand est déjà d'une écriture difficile; la traduction en langue française en était d'autant plus malaisée, comme le souligne Philibert Secretan. Celui-ci y a partiellement remédié en complétant son travail par de larges introductions à chacun des chapitres. Le résultat en est un texte qu'il est impossible d'assimiler sans un effort soutenu, et pour lequel il est souvent utile de recourir à l'original. Situation inévitable pour une large part.

Regrettons qu'aucun ouvrage de synthèse n'ait rendu accessibles à un large public d'expression française la pensée et l'œuvre de Przywara. En effet, celui-ci a profondément marqué la pensée théologique allemande de l'avant et de l'après-guerre, une pensée dont on sait le poids sur les travaux conciliaires. Des théologiens aussi différents que Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar se reconnaissent une dette envers lui[3]. Le jeune Balthasar fut en effet

---

1. On peut consulter sur cette question J. GREISCH, *Analogia entis et analogia fidei: une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara)*, dans *Les Études Philosophiques* (1989) 475-496.

2. E. PRZYWARA, *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rythmus, Schriften III*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962² (1re éd. Munich, Kösel, 1932); trad. franç. et commentaires par Ph. SECRETAN, Paris, P.U.F., 1990. Dans la suite de cet article, nous nous référons à l'édition française (abréviation *AE*).

3. Dans l'article «Theologie und Herrlichkeit» (1948), réédité dans *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, vol. 1, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990³, p. 204, Balthasar reconnaît chez Przywara une sorte de lucidité géniale (*Hellsicht*), parfois certes étrange, notamment dans le discernement intellectuel et spirituel des pensées auxquelles il se confronte. En 1968, Rahner écrit pour sa part: «La personne et le travail d'Erich Przywara me sont proches depuis bien quarante ans» (*Laudatio auf Erich Przywara*, dans *Gnade als Freiheit*, Freiburg, Herder, 1968, p. 266).

le disciple admiratif de Przywara[4], et il n'a cessé par la suite de chercher à mieux le faire connaître, se faisant le maître d'œuvre de la réédition d'une bonne partie de ses écrits[5]. Bien qu'une certaine distance intellectuelle et spirituelle se soit ultérieurement créée entre eux[6], l'influence du maître sur le disciple n'en est pas restée moins profonde. C'est de la pensée przywarienne que Balthasar tient, par exemple, l'articulation des transcendantaux, le vrai, le bien et le beau, articulation qui forme la structure de sa grande trilogie. C'est encore chez lui que Balthasar s'est formé au discernement intellectuel et spirituel des grandes œuvres de la culture humaine, et dont il donne des panoramas théologiques si amples.

Le rayonnement de Przywara s'étend aussi au-delà des frontières confessionnelles. De son vivant, il fut un interlocuteur attentif du protestantisme calviniste[7] et luthérien[8], et à voir la manière dont E. Jüngel rend compte de sa pensée dans son ouvrage majeur[9], on constate que ce rayonnement est loin de s'être éteint.

Dans les lignes qui suivent, nous donnerons un aperçu de cette bibliographie si étonnante — bref aperçu, car la pensée de l'auteur occupe à elle seule tout un livre[10] —, mettant en évidence ses caractéristiques majeures. Pour ce faire, nous nous appuierons principalement sur son livre *Analogia Entis*, qui en constitue l'expression synthétique la plus significative. Notre but aurait été atteint

---

4. Cf. la manière dont Balthasar rend compte de la sortie d'*Analogia Entis* (1932), dans *Die Metaphysik Erich Przywaras*, dans *Schweizerische Rundschau* 33 (1933) 489-499.

5. E. PRZYWARA, *Schriften*, 3 vol., Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962.

6. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Erich Przywara*, dans *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, édit. H.J. SCHULTZ, Stuttgart, Kreuz Verlag; Olten, Walter Verlag, 1966, p. 354-359 (ici p. 358), cité par J. SERVAIS, *Une théologie des Exercices spirituels: Hans Urs von Balthasar interprète saint Ignace*, thèse de doctorat *pro manuscripto*, Roma, P.U.G., 1992, sur les rapports entre Balthasar et Przywara.

7. Spécialement de Karl Barth, à partir de 1929.

8. Cf. son dialogue avec le Consistoire Supérieur de l'Église évangélique d'Allemagne, notamment lors de la rencontre de Stolberg en 1945.

9. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr, 1977[2]; trad. franç.: *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, trad. par H. Hombourg, 2 vol., Paris, Cerf, 1983 (voir particulièrement t. 2, p. 95-97, où Jüngel parle du «grand Przywara» et n'hésite pas à prendre sa défense contre une certaine «polémique protestante»).

10. Cf. L. ZIMNY, *Erich Przywara. Sein Schriftum 1912-1962*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963.

si nous arrivions à susciter la curiosité du lecteur et son désir de mieux connaître Erich Przywara par lui-même[11].

I. - Pour une «métaphysique créaturelle»

Comme l'ont remarqué la plupart de ses commentateurs[12], Przywara est mû par un extrême souci d'éviter toute prétention absolutisante ou totalisante. C'est ce qu'il exprime en qualifiant de «créaturelle» la métaphysique qu'il entend développer[13]: il s'agit d'une pensée consciente de ses limites et de celles de son objet, et qui se refuse tout point de départ absolu, toute prétention à l'immédiateté divine avec elle-même ou avec l'être[14].

Cette attitude d'esprit se manifeste tout particulièrement dans la manière dont il examine la question du rapport entre conscience et être, au cœur des débats de son époque entre la philosophie néoscolastique et l'idéalisme allemand. Przywara commence par montrer comment les prétentions totalisantes d'une métaphysique de l'être pur — qu'il nomme «méta-ontique» — ou de la conscience pure — «méta-noétique» — conduisent à d'insurmontables contradictions. En effet, cherchant à s'exclure mutuellement, ces deux démarches ne peuvent que se heurter, *volens nolens*, à la dualité de conscience et d'être qui marque toute pensée, dualité que Przywara qualifie de «neutre», car elle précède toutes les options métaphysiques en la matière. Aussi «pure» qu'elle se prétende, la méta-noétique ne peut éviter de décrire la conscience en «catégories d'être». De même, aussi «pure» et «objective» qu'elle se veuille, la méta-ontique, pensée de *l'être*, demeurera toujours aussi une *pensée* de l'être[15].

Les tentations absolutisantes de la méta-noétique ou de la méta-ontique se traduiront donc moins par l'exclusion mutuelle que par la prétention à conquérir leur terme opposé à partir d'elles-

11. Pour une justification détaillée des données ici présentées, nous nous permettons de renvoyer à un travail plus approfondi: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance: étude d'«Analogia entis» d'Erich Przywara, et contribution théologique au débat*, Roma, P.U.G., 1994.

12. Par ex. E. NAAB, *Zur Begründung der Analogia entis bei Erich Przywara: eine Erörterung*, Regensburg, Fr. Pustet, 1987, p. 14-22, cité et traduit par Ph. SECRETAN à la suite de sa traduction française d'*Analogia Entis* (cité *supra*, n. 2).

13. Dès *AE* 28, et tout au long du livre.

14. *AE* 30.

15. *AE* 27-28.

mêmes. Mais là encore, on débouche sur d'insurmontables contradictions. Du coté de la méta-noétique[16], exiger un retour critique préalable sur l'acte de connaissance de l'objet rend inévitable une régression à l'infini. Il faut alors faire la critique préalable de ce retour, la critique de cette critique et ainsi de suite. À moins de supposer, sans la critiquer, une transparence initiale de la critique à l'égard d'elle-même. Or agir ainsi, c'est bien avouer qu'il faut admettre un objet non préalablement critiqué. Si tel n'est pas le cas, il faut entreprendre alors la critique de cette transparence et la régression à l'infini dans la critique redémarre... Du côté de la méta-ontique[17], mettre d'abord en œuvre une métaphysique de l'être, sur laquelle on espère fonder ultérieurement une méta-noétique, c'est exercer en acte une certaine méta-noétique de manière non critique. On retrouve celle-ci à la fin, tout simplement parce qu'on l'avait posée implicitement dès le début en l'exerçant de fait. Et l'on se trouve alors devant une métaphysique qui est tout le contraire d'une métaphysique «scientifique», c'est-à-dire consciente de ses propres démarches.

Relativement à la conscience et à l'être, la métaphysique ne peut donc qu'avouer sa situation instable. Celle-ci ne peut qu'osciller d'un pôle à l'autre, sans point de départ ni point d'arrivée absolus. Certes, il faudra bien partir de quelque part. Ce sera donc une méta-noétique. En effet, puisqu'elle prétend au statut de science, la métaphysique doit se faire méthodiquement consciente de ses démarches. Mais une telle méta-noétique sera «d'emblée consciente d'être compénétrée de méta-ontique»[18], qu'elle verra lui échapper inévitablement à partir d'un certain point. Elle ne pourra pourtant pas ignorer à partir d'où elle s'est développée.

En avouant son incapacité à identifier dynamiquement être et conscience, en devant se situer dans la tension entre ces deux pôles corrélatifs et insuffisants à eux-mêmes, la métaphysique s'avoue donc finie, ou mieux, «créaturelle». En effet, tout en conjurant les tentations d'une méta-ontique et d'une méta-noétique englobantes, elle pointe vers une unité d'être et de conscience qui n'existe qu'en Dieu. Aussi, la reconnaissance de sa propre situation finie se révèle respect de l'absolue transcendance de Dieu. C'est en s'arrachant à la tentation d'être «comme des dieux» que méta-ontique et méta-noétique découvrent le seul vrai Dieu.

16. *AE* 28.
17. *AE* 29.
18. *Ibid.*

II. - Pour une métaphysique théologique

Cette tension entre méta-noétique et méta-ontique n'est pas le seul lieu où se joue la «créaturalité» de la métaphysique. De manière analogue et sous diverses modalités[19], la métaphysique doit sans cesse conjurer la tentation d'une position absolue qui reviendrait à une divinisation indue du penseur ou de sa pensée. Vient donc un moment où la question du divin doit être affrontée comme telle, au nom même des exigences de la métaphysique. Przywara développe ce moment selon deux paliers.

À un premier niveau, il montre qu'au moins négativement, ne serait-ce qu'à cause de ses propres tentations, la métaphysique ne peut échapper à la question de Dieu. Il y a un «concept de Dieu immanent à la métaphysique»[20] qu'il est possible d'explorer avant même d'établir l'existence de Dieu proprement dite. Sur cette seule base, on peut déjà mettre en contradiction interne toutes les métaphysiques qui portent atteinte à ce «concept de Dieu». Une première de ces formes de métaphysique, le «pan-théisme», fait de Dieu, sans discontinuité, le résultat de l'effort du «tout du monde». La seconde, le «théo-panisme», va à l'inverse: elle fait du monde, sans discontinuité, l'expression ou l'émanation de Dieu[21]. Toutes deux relativisent l'Absolu en absolutisant le relatif. Bref, elles nient de manière contradictoire l'Absolu comme Absolu et le relatif comme relatif. Or, nous dit Przywara, selon son concept, Dieu «ne pourrait pas être pensé comme non existant»[22]. La méta-

19. En particulier, on peut envisager les transcendantaux d'un point de vue méta-ontique comme des dimensions de l'être; on peut à l'inverse les traiter d'un point de vue purement méta-noétique, en tant qu'orientations transcendantales du sujet connaissant (*AE* 31 s.). On peut pratiquer une «métaphysique éidétique» pure, qui déduit le réel de l'idée, ou une «métaphysique morphologique» pure, qui induit les «formes» de l'observation du réel (*AE* 41 s.). On peut prétendre à une métaphysique qui déduirait l'histoire des nécessités logiques, ou qui déduirait la vérité absolue de l'observation de l'histoire (*AE* 47 s.). On peut vouloir une métaphysique théologique pure, qui se refuse à toute philosophie au nom de la Révélation, ou une métaphysique philosophique pure, qui exclut toute révélation (*AE* 57 s.). Enfin, il peut exister des métaphysiques qui pratiquent soit la «logique pure», soit la «dialectique pure» (*AE* 94 s.). À chaque fois, la critique de ces «positions pures» et la solution retenue auront même structure: refus des solutions extrêmes qui s'excluent mutuellement tout en impliquant une position absolue et divine du penseur ou de sa pensée; solution «oscillante», qui «désabsolutise» les positions extrêmes en les relativisant l'une à l'autre, et qui, à partir de cette tension «créaturelle», renvoie au seul vrai Dieu.

20. *AE* 59.

21. *AE* 66.

22. *AE* 106 et 110.

physique qui se veut fidèle à ce qu'elle est, ne peut donc en rester à un «concept de Dieu». Elle doit conclure à son existence réelle. Plus encore, un tel Dieu doit être conçu comme libre, dans son acte créateur comme dans son éventuelle communication de lui-même aux hommes. De par son essence même, la métaphysique se trouve donc confrontée à une «révélation possible».

Le deuxième palier intègre la Révélation non seulement comme possibilité mais comme réalité. Il découle d'une double constatation. La première consiste en ceci: la métaphysique fidèle à son concept ne se trouve réalisée de fait qu'en relation avec la théologie catholique[23], bien qu'elle procède des exigences de la raison naturelle. La seconde est la suivante: l'accueil par les hommes d'une révélation de Dieu suppose dans leur histoire une structure d'autorité qui rende actuelle l'autorité même de «Dieu-parlant». Or une telle structure ne trouve de réalisation historique que dans le Magistère de l'Église catholique[24].

La question du rapport entre métaphysique et théologie n'est nullement extrinsèque à la métaphysique. Les métaphysiques qui refusent toute théologie s'appuient *de facto* sur une théologie implicite qui les habite malgré elles. Ainsi en est-il, par exemple, de la philosophie absolue à laquelle aboutit Hegel. Celle-ci exclut ultimement le mystère d'un Dieu qui resterait au-delà des prises de la raison absolue. Elle nie de ce fait la gratuité de la Révélation et son irréductibilité au concept. Cette philosophie n'est rien d'autre que «l'*intelligere* du *credere* de la Réforme»[25], comme le reconnaît Hegel lui-même. Elle procède d'une théologie précise, celle de Luther, qui, en niant la consistance propre du créé, «de sa propre initiative, avait levé les différences entre Créateur et créature» de manière «théo-paniste»[26].

Autrement dit, la question du statut d'une «métaphysique théologique» n'est pas seulement un problème spéculatif. Elle est une question de fait. De ce fait, toute métaphysique se trouve, explicitement ou non, en relation avec une théologie précise; et ce n'est qu'avec la théologie catholique que cette relation est pensée jusqu'au bout de manière consciente et critique. L'adage scolastique bien connu en donne la clé: «fides non destruit sed supponit et perficit rationem[27].» Il y a là de quoi fonder une métaphysique

23. *AE* 67 s.
24. *AE* 71.
25. *AE* 54.
26. *AE* 66-67.
27. *AE* 70 («La grâce ne détruit pas la raison, mais la présuppose et l'achève»).

rationnelle, avec «son objet et sa méthode propres», comme l'enseigne le concile Vatican I[28]. Mais une telle «métaphysique philosophique» demeure inaccomplie et elle se dégrade inévitablement en «pan-théisme» ou en «théo-panisme», si elle ne se laisse imposer silence, reprendre et accomplir par le «Dieu-parlant» en référence avec la théologie catholique. Inversement, le «supponit» affirme que la théologie catholique ne peut se passer de la métaphysique philosophique, sous peine de se dégrader en théo-panisme et de tourner en philosophie absolue.

À terme, la «métaphysique théologique» que construit Przywara se présente comme une pensée «qui englobe et informe tout»[29], depuis les questions strictement philosophiques jusqu'à l'expression théologique du mystère trinitaire. Pourtant, sa prétention à «tout reprendre» se trouve paradoxalement marquée par un total respect de la transcendance de Dieu, qui se traduit par l'obéissance concrète à l'enseignement du Magistère de l'Église, attitude que Przywara qualifie de «mystique noétique»[30]. Aux antipodes d'un quelconque caporalisme doctrinal, il s'agit ici d'une «conformation au Christ» qui conduit la pensée métaphysique à une «résurrection dans la mort». Parce qu'elle sait s'abaisser devant Dieu, elle peut se dilater aux dimensions de sa sagesse infinie[31]. Ultimement, elle devra se taire pour laisser place à la vision béatifique, plongée directe de l'intelligence humaine dans le mystère de Dieu[32].

III. - Pour une métaphysique de l'histoire de la pensée

On a considéré la métaphysique przywarienne sous son angle spéculatif. On ne peut lui rendre justice sans considérer en même temps la manière dont elle se confronte à l'histoire. Or ici nulle prétention à déduire l'histoire de la pensée ou à faire de l'histoire l'accoucheuse de la pensée pure, comme le voulait Hegel qui, selon Przywara, s'arrogeait ainsi «le point de vue de Dieu»[33]. Pour le penseur conscient des limites et des richesses de sa propre situation, il s'agit plutôt de discerner une intelligibilité immanente dans

28. *AE* 69.
29. *AE* 117.
30. *AE* 83.
31. *AE* 76.
32. *AE* 79.
33. *AE* 54.

l'histoire de la pensée, plus précisément, de comprendre le développement de certains problèmes métaphysiques et de voir comment ils ont pu s'engendrer les uns les autres pour aboutir aux questions actuelles[34].

Sur ce point, Przywara semble avoir mis à jour et formalisé une clef d'interprétation majeure de l'histoire de la pensée. Il arrive ainsi à convaincre de contradiction interne certaines positions métaphysiques: une méta-noétique pure, exclusive de l'être quant à son contenu, ne peut dans son acte même se passer des «catégories d'être»; une méta-ontique pure, exclusive de la subjectivité quant à son contenu, demeure dans son acte même une pensée subjective de l'être; toute philosophie absolue, exclusive de la théologie quant à son contenu, vit en acte d'une théologie implicite; toute théologie absolue, exclusive de la philosophie quant à son contenu, vit en acte d'une philosophie bien précise. Les exemples de ce type d'observations pourraient être multipliés. Elles reposent toutes formellement sur la distinction du contenu et de l'acte: le contenu désigne ce qu'affirme la métaphysique, et l'acte est l'exercice même de la métaphysique par le penseur. Donnons une expression générale de ce principe qui guide Przywara: pour être critiquement valide, une métaphysique doit être attentive à accorder son contenu à ce que présuppose son acte.

Ce principe n'est pas seulement logique. Il aboutit aussi à des observations historiques extrêmement pertinentes. En effet, les métaphysiques qui nient dans leur contenu ce dont elles vivent dans leur acte se condamnent tôt ou tard à un retour immaîtrisé de cet acte sous la forme d'un contenu indûment absolutisé. C'est là l'analogue métaphysique du phénomène psychologique du refoulement: ce qui a été nié indûment finit toujours par revenir en force de manière aberrante et incontrôlée. Ainsi verra-t-on l'anti-intellectualisme de Luther aboutir, de Kant à Hegel, à un rationalisme de plus en plus envahissant[35]. Parfois, le même penseur, d'une période à l'autre, retourne totalement ses perspectives. Ainsi, le «premier Husserl» développe un réalisme immédiat de la «vision de l'essence», qui, dans le «deuxième Husserl», se retourne en subjectivisme de l'«ego transcendantal»[36]. Le «premier Heidegger» développe une philosophie de la «finitude du *Dasein*» qui devient chez le «second» une forme de panthéisme[37].

34. *AE* 53-54.
35. Cf. *supra*.
36. *AE* 89, 96 et 160.
37. *AE* 107 et 113.

Il existe donc une dialectique historique des pensées qui n'accordent pas leur contenu à leur acte. Dans *Analogia Entis*, Przywara en donne l'analyse détaillée en étudiant le retournement de l'idéalisme platonicien en réalisme aristotélicien[38]. Ses observations éparses tout au long de ce livre, éclairées par certains de ses articles, permettent d'aboutir à un tableau révélateur du développement de la crise de la pensée métaphysique occidentale, de Luther à l'idéalisme allemand et au mouvement phénoménologique[39]. Hegel, qui théorise et justifie ces retournements d'une position en son contraire dans sa dialectique historique, apparaît à Przywara comme le récapitulateur et le paradigme de la crise de la pensée moderne. Tous les penseurs qui, même en s'opposant à lui, n'ont pas su s'en affranchir, faute d'une appréciation juste de la profondeur des problèmes qu'il pose, demeurent dans son orbite. Rien n'empêche, en effet, l'hegelianisme de les intégrer à son profit, comme moments de sa propre dialectique.

La clé de ces retournements brutaux de positions métaphysiques en leurs contraires est à chercher dans des contradictions plus profondes portant sur l'Absolu. Toute «position pure», en effet, absolutise à tort des réalités créaturelles au détriment d'autres aspects du réel. À ce titre, elle nie dans son contenu le seul vrai Dieu qu'elle reconnaît pourtant implicitement dans son acte d'absolutiser. C'est pourquoi l'absolu ainsi nié ne peut que revenir de manière aberrante et incontrôlée. Il le fera sous la forme d'autres réalités créaturelles absolutisées qui, après avoir été ignorées, détrôneront les précédentes. Ainsi la pensée moderne apparaît-elle comme une passion de faux absolus qui s'entrechoquent et se succèdent les uns aux autres: des idoles métaphysiques. On verra ainsi l'absolutisation luthérienne de l'intériorité dans la foi subjective, exclusive de la conceptualisation métaphysique, se séculariser et se retourner soit en idole de la raison, soit en idole de la subjectivité pure, laquelle se retournera en idole de l'objectivité pure exclusive du sujet, par exemple dans le positivisme ou le scientisme. Ce type de rationalisme ne tardera pas à engendrer toutes sortes d'irrationalismes pour déboucher finalement sur le scepticisme.

38. *AE* 123-135.

39. Mouvement qui, avec Husserl et Heidegger, est contemporain d'*Analogia Entis*.

IV. - Des métaphysiques pécheresses à la métaphysique rachetée

Identifier de faux absolus, c'est regarder les doctrines correspondantes sous l'angle de leur signification spirituelle, c'est montrer que leurs évolutions et retournements historiques ne sont rien d'autre que la traduction intellectuelle de la destinée d'hommes pécheurs. En portant la main sur le fruit défendu, Adam et Ève ont voulu se saisir immédiatement de l'absolu, par passion de devenir eux-mêmes «comme des dieux». Ils n'ont pas laissé l'Absolu être vraiment l'Absolu pour eux, et c'est pourquoi ils n'ont pu que le manquer et se manquer eux-mêmes. L'absolu qu'ils croyaient saisir est devenu un néant qui les jette dans la déréliction et le désespoir, tout en exacerbant une passion d'absolu qu'il ne satisfait jamais. C'est ainsi que le premier couple se trouve condamné à errer d'idoles en idoles, dans une insatisfaction désespérée[40].

Tel est le destin des «métaphysiques pécheresses» qui passent sans cesse de l'orgueil au désespoir, de la prétention à l'absolu au nihilisme, de l'idolâtrie du penseur, de sa pensée ou de certains aspects de sa pensée au non-sens érigé en doctrine[41]. Przywara voit par exemple dans la doctrine aristotélicienne un «réalisme» qui a pour signification profonde un «idéalisme déçu»[42]: dans le monde fini d'Aristote, le «premier moteur» n'est jamais aperçu que de loin par des hommes voués à la mort. Une évolution semblable se manifeste dans le destin de la pensée moderne. De Luther à Hegel, se dévoile toujours plus clairement l'idolâtrie de la subjectivité et de la pensée absolue, puis de Hegel à Heidegger une finitude close, «l'être fondé sur le néant», qui, dans sa finitude, s'obstine à dire désespérément: «Je suis celui qui suis»[43].

La «métaphysique théologique» que Przywara appelle de ses vœux intègre la Révélation. Elle se nourrit des mystères de la Création et de la Rédemption. Elle n'est pas simplement une doctrine à côté d'autres doctrines, mais un regard spécifique sur elles. Le fait de diagnostiquer des faux absolus métaphysiques met déjà en évidence l'authentique réalité «créaturelle» indûment absolutisée. En outre, les retournements dialectiques brutaux des faux

40. Sur cette question, il faut lire la totalité de E. PRZYWARA, «Philosophie als Problem» (1941), dans *Schriften III* (cité *supra*, n. 5), p. 303-312.
41. *AE* 97 s.
42. *AE* 134.
43. *AE* 97.

absolus en leur contraire s'y muent en harmonieuses oscillations d'une pensée métaphysique qui se situe entre des «pôles créaturels désabsolutisés». Enfin, il y a là une «rédemption» inséparable de l'accueil conscient de la souveraineté absolue de Dieu sur sa création, souveraineté établie face au péché des hommes par la mort et la résurrection du Christ. À ce moment précis où ces «métaphysiques pécheresses», d'abord enivrées par leurs faux absolus débouchent sur la nuit et le néant de leur déception et de leur désespoir, peut s'appliquer une autre «nuit», celle de la Croix du Christ. Celle-ci transforme le désespoir en humilité, puis en résurrection et en gloire. Là se trouve manifesté le mystère par excellence, celui de la Trinité, dont les rythmes relationnels sont comme la source originelle et le terme ultime des rythmes de l'oscillation de la pensée et de l'être créaturels.

Przywara montre dans *Analogia Entis* comment Augustin et Thomas d'Aquin peuvent être considérés non pas comme opposés, mais comme coordonnés: ils représentent les pôles d'une oscillation de la pensée de l'Église, qui rachète le retournement brutal des «métaphysiques pécheresses» de Platon et d'Aristote. Sa propre entreprise métaphysique n'a pas d'autre but que de travailler à la rédemption métaphysique de la pensée moderne: la «nuit» qui caractérise celle-ci depuis Heidegger doit être reprise et transfigurée dans la «nuit de la Croix», qui seule permet de déboucher sur une résurrection de la métaphysique.

À la source de cette entreprise, il y aurait donc à identifier les faux absolus dont la crise s'est nourrie: il s'agit selon Przywara de la divinisation de l'intériorité propre à la Réforme. «Désabsolutiser» signifiera ici restituer à la subjectivité humaine son véritable statut créaturel devant Dieu et en relation avec le réel. Ce sera du même coup désabsolutiser le pôle corrélatif, celui de l'objectivité, en montrant que le rapport de l'être et de la pensée créaturels ne peut être envisagé que dans une indépassable tension oscillante de l'un à l'autre, qui pointe vers Dieu en qui seul l'être et la pensée s'identifient parfaitement.

La boucle est ainsi bouclée, puisque c'était déjà cette tension qu'analysait Przywara au début de *Analogia Entis*[44]. Mais entretemps, en se confrontant à l'histoire, il est indubitable que le regard s'est trouvé extraordinairement élargi à toutes sortes d'enjeux métaphysiques, historiques et théologiques, dont la profondeur est impressionnante.

---

44. Cf. *supra*.

Remarques finales

L'ampleur et l'actualité de la pensée przywarienne ne peuvent désormais échapper à personne. L'*analogia entis*, qui définit les rapports de différence et de ressemblance entre Créateur et créatures, est un thème séculaire. Przywara le reçoit du IV[e] concile du Latran, qu'il cite fréquemment: «On ne peut trouver entre Créateur et créature de ressemblance qui n'implique une dissemblance plus grande encore[45].» La proposition se trouve intégrée ici dans un cadre beaucoup plus ample. L'analogie n'y est plus seulement un principe métaphysique, mais un rythme qui marque la pensée et s'inscrit à terme dans l'histoire comme puissance de rédemption. La métaphysique przywarienne de l'*Analogia Entis* offre ainsi un véritable programme philosophique et théologique qui, d'une part, reprend l'essentiel des questions que manifeste l'histoire de la pensée, et, de l'autre, se veut diagnostic de la crise de la modernité et orientation pour son dépassement.

Il fallait, pour entreprendre un tel projet, un esprit de très ample culture, d'une foi vigoureuse et d'une grande rigueur intellectuelle, un penseur capable tout à la fois de communier profondément aux démarches métaphysiques et spirituelles d'autres penseurs et de garder à leur égard la distance nécessaire à un discernement philosophique et théologique. L'œuvre de Przywara témoigne de la rencontre si rare de ces diverses qualités.

Au vu des plus de soixante années qui nous séparent de *Analogia Entis*, on ne saurait dire pourtant que Przywara soit parvenu parfaitement à son but. La crise est toujours là, plus aiguë que jamais. Il y aurait certes quelque illusion à penser qu'un livre puisse à lui seul résoudre une crise métaphysique qui est aussi celle d'une civilisation tout entière. N'oublions pas que *Analogia Entis*, dont nous avons évoqué les grandes lignes, s'intitulait à l'origine *Analogia Entis I*, ce qui laissait supposer un deuxième volet qui ne vit jamais le jour[46].

---

45. DS 806: «... inter Creatorem et creaturam, non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda».

46. Dans la deuxième édition allemande d'*Analogia Entis*, dont s'occupa Balthasar en 1963, cette lacune a été comblée, d'accord avec Przywara, par un ensemble d'articles qu'il avait écrits en diverses occasions. On peut penser qu'en dépit d'une certaine prise de distance intellectuelle entre le maître et l'ancien disciple, la grande trilogie de Balthasar réalise pour une grande part ce projet de «rédemption de la pensée», dont Przywara avait tracé les grandes lignes. Nous manquons encore malheureusement du recul du temps pour en juger définitivement.

Certaines caractéristiques de la pensée et de l'œuvre de Przywara ne pouvaient que peser contre la réalisation de son grand dessein. Signalons en particulier le caractère conceptualiste d'une pensée que Przywara tient de sa formation dans un «thomisme» très suarézien. Tendant à épuiser la connaissance humaine dans le concept et manifestant une forte pente à résoudre les questions métaphysiques en passant à des degrés d'abstraction toujours plus élevés, sa pensée, quoique profonde et fréquemment géniale, devient parfois excessivement complexe. On peut même se demander si, par moments, elle ne tourne pas à vide, dans des constructions d'idées dont le rapport avec le réel est excessivement distendu[47]. Outre le fait que trop d'obscurité finit par nuire à la diffusion d'une pensée même très profonde, il y a chez Przywara une réelle difficulté à prendre en compte les dimensions de l'existence[48] et de la «vie vécue»[49]. Certes, celui-ci se veut réaliste et, pour lui, la pensée se doit d'être relation «à la chose ontiquement réelle»[50]. Il se veut aussi ouvert aux pensées phénoménologiques qui cherchent précisément à décrire la «vie vécue». Pourtant, sa pente conceptualisatrice le conduit immanquablement à réfléchir davantage au concept d'existence ou à l'idée de vie vécue qu'à l'existence ou la vie vécue.

Avec le recul du temps, on perçoit plus clairement de nos jours cette limite qu'on ne pouvait le faire dans l'ambiance philosophique et théologique de son époque. Au plan théologique, la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II a recentré la Révélation sur la Personne réelle du Verbe fait chair, eu égard à une théologie antérieure davantage soucieuse de contenus conceptuels et doctrinaux[51]. Or cette Personne réelle du Christ apparaît beaucoup moins dans *Analogia Entis* que ce qui la caractérise conceptuellement dans son mystère, ce que Przywara appelle *das Christliche*.

---

47. On trouve un bon exemple de cette «inflation conceptuelle» dans l'article «Essenz- und Existenzphilosophie» (1939), dans *Schriften III*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963, p. 213-246.

48. On sait qu'au sein même du thomisme, la remise en valeur de l'*esse* thomasien ne s'est faite que très progressivement en ce siècle, avec des penseurs comme Gilson ou Fabro. Ce sont là, en tout cas, des recherches que Przywara semble avoir ignorées, comme le montre sa manière d'articuler essence et existence. Cf., par exemple, «Phänomenologie, Realogie, Relationologie» (1957), *Ibid.*(cité *supra*, n. 47), p. 390.

49. Cf. *AE* 29: cette expression prend chez Przywara un sens péjoratif, en regard de la démarche scientifique et critique de la métaphysique.

50. *AE* 161.

51. Cf., par exemple, la totalité du commentaire de la Constitution *Dei Verbum* par H. DE LUBAC, *Dieu se dit dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1974.

Cette tendance à se situer au plan des constructions conceptuelles se double chez Przywara d'une dépendance excessive à l'égard de la critique kantienne, dont il ne semble jamais s'être totalement libéré. Il la refuse, certes, dans sa radicalité, et en montre la contradiction interne. Il n'en reste pas moins secrètement dépendant, n'acceptant comme pertinente d'un point de vue métaphysique qu'une connaissance qui simultanément «se connaît connaître» et satisfait à «l'exigence de l'épreuve critique»[52].

On ne saurait reprocher à Przywara d'avoir écrit *Analogia Entis* avant Vatican II. Son œuvre n'est pas obsolète pour autant. Bien au contraire, ses intuitions fondamentales demeurent à notre avis d'actualité. Dans les tensions entre la culture moderne et la foi chrétienne, et jusque dans les débats intra-ecclésiaux, qui ne voit que demeure tout à fait valable le diagnostic przywarien d'idolâtrie de la subjectivité et de culte de l'immédiateté? Qui ne comprend, dans ces conditions, que le souci de désabsolutiser la subjectivité et de lui redonner son statut authentique en regard de Dieu d'une part et du réel de l'autre, constitue l'un des défis majeurs que pose la critique moderne de la métaphysique à la pensée chrétienne?

I-00120 Città del Vaticano Denis BIJU-DUVAL
Pont. Universitas Lateranensis

Sommaire. — L'œuvre de Przywara est d'un grand intérêt pour la pensée. L'*analogia entis* n'y est pas seulement un principe métaphysique: elle est un rythme de l'être et de la pensée qui respecte leur caractère créaturel et affirme la transcendance de Dieu. Elle permet aussi le «rachat» et le rééquilibrage de toutes les pensées humaines tentées par de faux absolus. Elle indique la nature du défi que doit relever la pensée chrétienne face à la crise de la modernité: restituer son statut créaturel à la subjectivité, en elle-même et dans son rapport au réel, redécouvrir Dieu dans sa transcendance, dans sa liberté créatrice et rédemptrice, et dans ses rythmes trinitaires, fondements ultimes des rythmes de l'analogie.

Summary. — In Erich Przywara's philosophical system, the *analogia entis* is not only a metaphysical principle, but the very rhythm of being and thought inasmuch as it respects its creatural character and affirms God's transcendence. It also makes possible the «redemption» and the balancing of all human thoughts tempted by false absolutes. It points to the nature of the challenge to be taken up by Christian thought faced with the crisis of modernity. This challenge consists in restoring subjectivity in its creatural status (in itself and in relationship with reality) and in rediscovering God in his transcendence, in his creative and redemptive liberty, and in trinitarian rhythms considered as the ultimate foundation of the rhythms of analogy.

52. *AE* 29.