

# Józef Majkowski

---

## Egzystencjonalizm Eryka Przywary

---

Collectanea Theologica 31/1-4, 87-105

---

1960

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## EGZYSTENCJALIZM ERYKA PRZYWARY

W roku 1959 minęło 70 lat od daty urodzin jednego z największych współczesnych myślicieli katolickich, Eryka Przywary. W czasie jubileuszu nadawano mu — po raz pierwszy od czasów Newmana — tytuł: Doctor universalis. Jest on jednak przede wszystkim przedstawicielem filozofii egzystencjalnej. Do zrozumienia egzystencjalizmu Przywary prowadzi droga przez szkicowe — chociażby — zarysy całościowego systemu jego filozofii, co wyznaczyło ramy dyspozycyjne tego artykułu.

Myśl filozoficzna Przywary kształtowała się pod wpływem obydwu wielkich systemów filozofii chrześcijańskiej — augustyńskiego i tomistycznego. W scholastyce jednak jest mu prawie zawsze bliższy raczej suarezjanizm. Newman był jego autorytetem. Pewne ślady — szczególnie w zakresie metodologii — wyziłbiły w jego systemie również kierunki filozofii współczesnej, te mianowicie, o których można było przez pewien czas sądzić, że stanowią nawrót do opuszczonego od czasów Kartezjusza „tumu mądrości św. Tomasza”<sup>1)</sup>.

Syntezę poglądów autora Deus semper maior nazywano „kompromisem wyrównującej różnice metafizyki analo-

---

<sup>1)</sup> Por. E. Przywara, *Analogia entis*, I, München 1932, III ns; „Unter allen drei Rücksichten ist unsere Gegenwart zu einer tiefgehenden Methodenkrise geworden: Wende zum Objekt, Wende zur Gemeinschaft, Wende zum Sein. Hierin aber wird es zuletzt: Thomas von Aquin heute”. *Humanitas*, Nürnberg 1952, 735. Stosunek Przywary do św. Tomasza zob. w *Humanitas*: „...der lebendige Thomas von Aquin... nicht gepriesenere Meister all der aussystematisierten (und eben darum toten Schulen) sondern... Thomas der „Aporetiker”. *Dz. cyt.* 741.

gii<sup>2)</sup> (als autoritären Kompromiss!). Mówiono o dokonywaniu się w jego dziełach „dialektyzacji katolickiej obiektywności”, konstruktywizmie<sup>3)</sup>, próbach katolickiego egzystencjalizmu<sup>4)</sup> i filozofii dynamicznej biegunowości<sup>5)</sup>.

Ostatniego określenia używa sam Przywara, dając bliższe jego wyjaśnienie: „Nie przedmiot albo podmiot, stawanie się albo byt, osoba albo forma; i również nie... wyrównanie statyczne między nimi. Jest to filozofia nieuwolnionego napięcia między obydwojma biegunami, filozofia dynamicznej jedności przeciwieństw, filozofia „jedności napięcia”<sup>6)</sup>.

Podstawy i założenia swej filozofii podał już w cytowanym *Gottgehemnis der Welt*, rozwinął je w *Gott, Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem* (Oratoriums Verlag, Köln-München-Wien, 1926), by następnie rozbudować jeszcze pełniej w szeregu innych swych dzieł<sup>7)</sup>, które mu

<sup>2)</sup> Analogia entis, VIII.

<sup>3)</sup> Tamże.

<sup>4)</sup> O. Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie*, w dziele zbiorowym: *Systematische Philosophie* hrsg. von Nicolai Hartmann, Stuttgart und Berlin, Kohlhammer, 1942, 319; Fr. Sawicki, Sören Kierkegaard, „Przegląd Powszechny” 1948, nr 2; tenże, Chrześcijańska filozofia egzystencjalna, tamże, nr 5.

<sup>5)</sup> H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, 357.

<sup>6)</sup> *Gottgehemnis der Welt*, Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart, München 1923, 138. Analogiczne wyjaśnienie podaje Przywara co do filozofii religii: „...sowohl das Geheimnis Gottes wird lebendig erfahren nur im Hin und Her des Erfahrens der Unaus-schöpflichkeit Seiner verschiedenen, einander „polar” sich bedingenden Seiten, in denen Er im Geschöpflichen sich kundtat, als auch der Unterschied zwischen Gott (als dem „Ist”) und dem Geschöpflichen (als dem „wird”) verdeutlich sich im Masse der Erfahrung der Werdenhaftigkeit des Geschöpfes. Es heisst „dynamisch” und „Spannung”, weil und insofern Gott unendlich und das Geschöpf werdenhaft ist. Es heisst aber „Polarität” und „Einheit”, weil sowohl Gottes Unendlichkeit kein Gegensatzwogen ist, sondern Unveränderlichkeit Seiner unendlichen Einheit, als auch weil darum des Geschöpfes „stete Wandlung” in der (relativen). Unwandelbarkeit einer einzigen einheitlichen Bezogenheit zu und Verbundenheit mit Gott gründet und strömt. Damit ist also ein Doppeltes gesagt: das Positive des restlosen Hingegebenseins und das Negative eines „kein Boden unter den Füßen”. So gewann das hiermit gemeinte von selbst den Doppelnamen: „Liebe”... und „Nacht”. Analogia entis, I, VII.

<sup>7)</sup> Najważniejszymi z nich to: a) *Religionsphilosophie katholischer Theologie*. w *Handbuch der Philosophie*, München—Berlin 1927;

zapewniają jedno z naczelnych miejsc wśród współczesnych katolickich filozofów.

Genezy terminologii Przywary: „Polarität”, „Spannungseinheit” należy chyba szukać u Newmana<sup>8)</sup> i Lipperta<sup>9)</sup>.

Pierwszy z nich — jak już wspomnieliśmy wyżej — jest, oprócz św. Tomasza, umiłowanym mistrzem tak dalece, że autora Analogia entis uważa się niekiedy za newmanistę<sup>10)</sup>.

Broniąc Newmana przed krzywdzącym imieniem „ojca modernizmu” (sam on podawał się za ucznia Arystotelesa i Tomasza), Przywara uczynił z niego przedstawiciela filozofii scholastycznej na drodze jej „naturalnego” rozwoju przez Skota, Molinę i Suareza<sup>11)</sup>. Wielki konwertyta angielski miał dać — jego zdaniem — klasyczne, chociaż jeszcze nie we wszystkich punktach wykonane, nowoczesne ujęcie wieczystej filozofii. Św. Tomasz przemawia w nim słownictwem św. Augustyna<sup>12)</sup>.

W najważniejszych zagadnieniach filozofii religii, która stanowiła główny zakres pracy Przywary, trzyma się on

b) Kant heute, München—Berlin 1930; c) Das Geheimnis Kierkegaards, München—Berlin 1929; d) wzmiankowana już w artykule Analogia entis; e) Christliche Existenz, Leipzig 1934; f) Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, Freiburg im Br. 1939; g) Humanitas, Nürnberg 1952; h) Alter und neuer Bund, Wien—München 1956.

<sup>8)</sup> Por. E. Przywara, J. H. Newman. Christentum, Ein Aufbau, Freiburg im Br. 1922, IV, 79 ns.

<sup>9)</sup> Por. E. Przywara, Religionsbegründung, Max Scheler — J. H. Newman, Freiburg im Br. 1928, 109 ns.

<sup>10)</sup> Por. R. Aubert, Le problème de l'acte de foi, Louvain 1945, 569 ns.

<sup>11)</sup> Por. częściowo słuszne zarzuty przeciw takiemu ujęciu filozofii i teologii Newmana u M. Laros'a, Aus der neuen Newman — Forschung, Theologische Revue 1922, nr 16/18, kol. 291. Por. Humanitas, 317.

<sup>12)</sup> Od Newmana prowadzi, zdaniem Przywary, prosta droga do św. Tomasza: „Newmans wehmut-zitternde Objektivität wird zum Wegweiser in die Einfachheit der Ruhe Thomas von Aquins”. Humanitas, 291. Por. J. H. Newman, Christentum, IV, 65; Kant heute, 109. Newmanowska teoria poznania, którą wyznaczają pojęcia: „implicit reason, explicit reason”, jest — zdaniem Przywary — niczym innym jak tylko tomistycznym: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu” i tomistycznej nauki o abstrakcji. Istotę newmanowskiego człowieka ujętą w słowo: „przemiana” utożsamia autor z tomistycznym „actus in potentia”. Newmanowski świat ducha, jako „pełną rzeczywistość” i świat materii, jako jego zasłone, przyrównywa do

zawsze dość wiernie wytycznych Newmana. Uważa go bowiem za klasycznego przedstawiciela wyznawanego przez siebie kierunku psychologicznego i historycznego filozofii oraz teologii<sup>13</sup>). W newmanizmie Przywary leży również zaród jego filozofii egzystencjalnej.

Droga do zrozumienia egzystencjalizmu autora *Das Geheimnis Kierkegaards* prowadzi — jak się zdaje — przez uwzględnienie dwu zasadniczych pojęć jego filozofii. Pierwsze z nich to „różnicujący uniwersalizm”, „jedność napięcia” między indywiduum a wspólnotą — teoria, która dąży do ogarnięcia w jednostce jej zróżnicowanej pełni — drugie zaś to relatywizujący wszystko, co ludzkie, teocentryzm myśli: „Bóg w Chrystusie w Kościele”<sup>14</sup>).

Różnicujący uniwersalizm głównie swe ostrze kieruje przeciw „szkolno-tomistycznemu” twierdzeniu: „Individuum de ratione materiae”, czyli ilościowemu charakterowi jednostki. Przywara jest filozofem indywidualności, konkretności<sup>15</sup>). W tym upatruje on najmocniejszy wyraz zbliżenia, jakie się dokonało między scholastyką a nowoczesną myślą innych filozofii.

Nawet św. Tomasz — według autora *Gottgeheimnis der Welt* — nie usunął z filozofii odwartościowania konkretnego świata bytów jednostkowych (*des Individualen*)<sup>16</sup>), zabrakło mu bowiem pozytywnej oceny indywiduum. Pracy tej miał

---

„actualitas formae et potentialitas materiae primae” itp. (Kant heute, 109—110). Mamy tu do czynienia z tendencją do wyrównywania różnic, z którą stykamy się raz po raz w dziełach Przywary. Ona to doprowadziła go np. do uznawania w fenomenologii „powrotnej drogi pozakatolickiego życia umysłowego” do katolickiej myśli (*Gottgeheimnis der Welt*, 10). Ona też odszukała — może problematyczne — istotne podobieństwa i nieistotne różnice między Schelerem a scholastyką (*Religionsbegründung*, 11).

<sup>13</sup>) *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 80.

<sup>14</sup>) *Analogia entis*, I, VIII.

<sup>15</sup>) *Por. Stimmen der Zeit*, 123 (1931—32), 153.

<sup>16</sup>) *Gottgeheimnis der Welt*, 103.

Przywara sądzi, że w późniejszych dziełach św. Tomasza można znaleźć wyraźne wypowiedzi, które warunkują pogląd Suareza na ujednostkowanie bytów przez samą ich konkretną naturę. *Kant heute*, 70.

dokonać Skot, dla którego jednostka nosi „boski” przymiotnik: „niewypowiedziana”<sup>17)</sup>. Z kolei Suarez jest twórcą metafizycznego podłoża filozofii indywidualności przez rozbudowę tomistycznej zasady ujednostkowania. Rozbudowy tej dokonano w nauce suarezjańskiej o formie jako właśnie zasadzie indywidualizacji oraz o poznawalności intelektualnej tego, co jednostkowe<sup>18)</sup>, wobec czego jednostki są przedmiotem wiedzy — scientia de individualibus<sup>19)</sup>. Pierwszej zaś scholastycznej<sup>20)</sup> syntezy nauki o jednostce dokonał Newman, wracając — ale tylko częściowo — na pozycje św. Tomasza. Dla wielkiego konwertyty „to, co indywidualne, jest jakby stale „asymptotycznym” celem związanego z doświadczeniem myślenia”<sup>21)</sup>.

Tak jak i Newman, umie Przywara dojrzeć konkretnego człowieka<sup>22)</sup>, świat jego istnienia w całej skłębionej pełni. „Homo-abyssus” Augustyna zamienia się na „homo-mysterium” filozofii egzystencjalnej. Ale właśnie przez podkreślenie człowieka-tajemnicy tak silnie uwydatnia się myśl biegunowo od poprzedniej daleka, lecz tworząca z nią „jedność napięcia”: Bóg jest zawsze większy<sup>23)</sup>, myśl, która stanowi Credo długiego szeregu artykułów i dzieł Przywary, aby stać się w końcu tytułem trzytomowej Teologii Ćwiczeń Duchownych.

<sup>17)</sup> Tamże 107.

<sup>18)</sup> Religionsbegründung, 161.

<sup>19)</sup> Religionsphilosophie katholischer Theologie, 81; Religionsbegründung, 11.

<sup>20)</sup> Pierwszą metafizykę jednostki — zdaniem Przywary — stworzył Leibniz, okazał się jednak niekonsekwentny w jej zastosowaniu: „Leibniz lässt alle gegenseitigen Lebensäusserungen der Einzelmonaden fast allein durch die Allmonade Gottes”. Gottgeheimnis der Welt, 120.

<sup>21)</sup> „...ist vielmehr so etwas wie das beständige asymptotische Ziel des erfahrungsgebundenen kreisenden Denkens”. Religionsphilosophie katholischer Theologie, 81, Gott, 21.

<sup>22)</sup> Przywara był pisarzem filozofii i ascezy. To drugie ułatwiło mu zapewne konkretne ujmowanie zagadnień. O Bogu filozofii i religii, o człowieku teologii i ontologii pisze on w konkretny sposób, co sam niekiedy podkreśla. Por. Deus semper maior, III, 422; I, 49; II, 7. Było to zresztą zgodne ze sposobem nowoczesnego myślenia. Por. Das Geheimnis Kierkeggards, 16 ns.

<sup>23)</sup> Religionsphilosophie katholischer Theologie, 81.

Relatywizujący teocentryzm wynika z analogii bytu<sup>24</sup>), która jest — zdaniem autora *Deus semper maior* — podstawową zasadą filozofii i teologii<sup>25</sup>). Do niej sprowadza Przywara nawet tzw. *principium contradictionis*<sup>26</sup>).

„Analogia bytu oznacza — jak streszcza pogląd Przywary Ortegat — po pierwsze negatywnie, że w stworzeniu, które się rozwija i które się staje, nie zachodzi zupełna zbieżność między istotą i istnieniem (*il n'y a point de coincidence plénière entre l'essence et l'existence*), po drugie zaś, pozytywnie zasada ta afirmuje przynależność istoty do istnienia”.

Autor formułował analogię bytu słownictwem św. Augustyna: „Bóg w nas i Bóg ponad nami” — „*Gott in uns und Gott über uns*”<sup>27</sup>) i przeciwstawił ją wewnętrznej dialektyce poreformacyjnej, pozakatolickiej zasady: „Bóg w nas albo Bóg ponad nami”. Jest to aspekt istotowy analogii bytu w ujęciu Przywary. Aspekt istnieniowy wyraża autor w słowach bezpośrednio następujących: „i to od strony Boga” („*und dies von Gott her*”)<sup>28</sup>), ponieważ stosunek między Bogiem a stworzeniem jest dany przez Boga a nie konstruowany przez człowieka. Analogia entis sprowadza wszystkie systemy myśli chrześcijańskiej — tomizm i skotyzm, scholastykę i augustynizm<sup>29</sup>) — do wspólnego mianownika, którym jest

<sup>24</sup>) „Jest to nauka o „stworzeniu” jako o napięciu między istota-istnieniem i o Bogu jako ich absolutnej identyczności”. *Ringen der Gegenwart*, I, 306.

<sup>25</sup>) Zasada w ścisłym znaczeniu: „*Prinzip ist.. das, aus dem alles folgt und wohinein alles sich zurückführt*”. *Deus semper maior*, I, 146. Por. *Ringen der Gegenwart*, I, 394 ns.

<sup>26</sup>) Kant heute, 71; *Das Geheimnis Kierkegaards*, 61. Por. *Ringen der Gegenwart*, I, 398.

<sup>27</sup>) Po niezwykle dokładnej analizie zasady analogii bytu Przywara uważał za słuszne przemieścić poszczególne człony zdania, stawiając drugi na miejscu pierwszym: „*Gott über uns und Gott in uns*”. Por. *Ringen der Gegenwart*, I, 333. „*Das Eigentlichste Gottes im Verhältnis zur Kreatur, sein Sich-Distanzieren zu ihr mitten in ihrem Hervorgehen von Ihm her (ist) die schärfste Form des „Gott über uns und Gott in uns*”. *Das Geheimnis Kierkegaards*, 159. Por. P. Ortegat, *Philosophie de la religion*, Paris 1948, II, 796.

<sup>28</sup>) *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 67.

<sup>29</sup>) „Sześć typów analogii bytu — jakie w historii filozofii wieczystej wyróżnił Przywara — dadzą się sprowadzić do dwóch zasad-

stwierdzenie, że „Bóg jest wszystkim, wszelako nie w tym znaczeniu, jakoby On tylko jeden istniał i działał; dlatego stworzenie wszystkimi swymi korzeniami jest wszczepione w Niego; ale nie należy jednak tego tak rozumieć, jakoby było ono jedynie samookazaniem się Boga”<sup>30</sup>).

Powyższą myśl można by ująć w twierdzenie, że „między Bogiem a człowiekiem istnieje wielkie podobieństwo, lecz jeszcze większa różnica”<sup>31</sup>). Przywara używa na określenie tego słów czwartego Soboru Laterańskiego<sup>32</sup>): „tanta similitudo, maior dissimilitudo”<sup>33</sup>). Co więcej, w tak ogromnym właśnie podobieństwie widać tę jaskrawą różnicę<sup>34</sup>).

Zasada analogii bytu jest — podług Przywary — religijnym a priori teorii poznania w filozofii biegunowości przy rozwiązywaniu poznawczo-teoretycznym wszelkich problemów<sup>35</sup>).

Punktem istotnym analogii bytu jest poznanie tego, co stworzone, a co poznawczo jest czymś pierwszym, następnie zaś — jako stadium drugie — poznanie Boga ze stworzeń („im Gleichnis des Geschöpflichen”).

Analogia bytu jest więc myślą teologicznej pośredniości w poznaniu Boga: stworzenie podobne do Boga, a zarazem niepodobne; Bóg w stworzeniu, a zarazem ponad stwo-

---

nicznych: chrześcijańsko-platońskiego ze św. Augustynem i chrześcijańsko-arystotelesowskiego ze św. Tomaszem na czele. W tonacji pierwszego wybija się na plan bliższy: Bóg wszystkim — Gott alles — ...ale zarazem Bóg uchwytnej bliskości — Gott der fasslichen Nähe. Drugi zaś podkreśla myśl, że stworzenie posiada własne istnienie i działanie — Geschöpf eigen — a zarazem uwydatnia on Boga nieogarnionej dalekości (Gottes d. unbegreiflichen Ferne)”. Są to jednak typy uzupełniające się wzajemnie. Religionsphilosophie katholischer Theologie, 82.

<sup>30</sup>) Kant heute, 8.

<sup>31</sup>) Religionsphilosophie katholischer Theologie, 23; 84 ns. Byt istnieje dlatego, że jest do Boga podobny. Stimmen der Zeit, 123 (1931—2), 157.

<sup>32</sup>) Ch. J. Hefele, H. Leclercq, Histoire des Conciles, V. 2, Paris 1913, 1328.

<sup>33</sup>) Deus semper maior, I, 78; III, 359; por. Alter und neuer Bund, 12.

<sup>34</sup>) Tamże I, 179.

<sup>35</sup>) Gottgeheimnis der Welt, 146.



rzeniem<sup>36</sup>), tym samym jednak oznacza ona zrozumienie stworzenia (der Kreatur), gdy patrzymy na nie od strony Boga<sup>37</sup>).

Droga prowadzi prosto od stawania się stworzeń do „Jest” Stwórcy. Stworzenie bowiem jest zawsze i wszędzie zagadką stawania się, jednością napięcia między istotą a istnieniem<sup>38</sup>).

Od niezgłębionych słów: „staje się”, „jest” wychodzą wszystkie co głębsze filozofie religii<sup>39</sup>). Stworzenie, którego cechą istotną można właśnie określić pojęciem „staje się”, jest nie do pomyślenia bez jakiegoś „jest”. To ostatnie znowu musi mieć źródło w czystym „Jest”, w przeciwnym bowiem wypadku podkład „stawania się” zawisa w próżni<sup>40</sup>).

Istnienie konkretnych stworzeń, które wyrosły z czystego Istnienia i w nim się utrzymują („aus und im reinen Ist”), nie może być z drugiej strony tym właśnie Bożym „Jest”, ani jego wypływem, ponieważ wówczas to ostatnie byłoby podległe zmienności. Bóg więc, jako czysta „tajemnica wiecznego „Jest”, tożsamości istnienia i istoty”, jest tak wewnętrznie bliski istnieniu człowieka, że wszelkie istnienie stworzenia pochodzi tylko z Niego i w Nim ma swe źródło, chociaż Boża egzystencja wyklucza stawanie się jako abso-

<sup>36</sup>) Religionsbegründung, 22. 109; Religionsphilosophie katholischer Theologie, 32.

<sup>37</sup>) „...analogia entis besagt das Verstehen der Kreatur von Gott”. Religionsphilosophie katholischer Theologie, 62.

<sup>38</sup>) „...die ständig offene Spannung von Sosein und Dasein: Sosein als innerlich werdenhaftes Sosein dem Dasein wesenhaft „inne” und doch als niemals vollverwirklichtes Sosein dem Dasein ebenso wesenhaft „über”: Sosein in-über Dasein”. Tamże 24.

<sup>39</sup>) Por. Gott, 168, dopisek 38.

<sup>40</sup>) „Alles „ist” „kommt” dem Menschen immer nur „zu”. Kein „ist” in seinem Existenz-Ablauf verbürgt das weitere „ist”. Jedes „ist” in sich selbst ist „gekommen”. Das Besondere des Menschen (und jeglicher Kreatur) ist mithin im „ist” selber das „Nicht”, das dieses „ist” „empfangt” und das Kommende „empfängt”, wenn es „kommt”. Kant heute, 100. W ustawicznym stawaniu się i przemijaniu człowieka istnienie jego wskazuje na stały wpływ „Jest” Bożego, od którego wzięło swój początek. Wieczność istnienia Boga nadaje cel i sens egzystencji ludzkiej. To, co wiekuiście ostatnie, da się odszukać pod osłoną przemian. Kant heute, 76.

lutnie jej obce: dlatego Bóg jest w nas i Bóg jest ponad nami <sup>41</sup>).

Ta analogia bytu występuje zarówno w naturalnym, jak również i w nadprzyrodzonym stosunku człowieka do Boga. „Ostatecznym celem nadnaturalnego wywyższenia i odkupienia nie jest nic innego, tylko pełniejsza egzystencja w Bogu („ein tieferes in Gott“). Cecha „względności” nie zostaje zatarta, lecz uświęcona” <sup>42</sup>).

Różnicujący uniwersalizm i relatywizujący teocentryzm stanowią klucz do zrozumienia egzystencjalizmu Przywary <sup>43</sup>). Biorąc żywy udział w „walkach współczesności”, nie mógł on zostawić na uboczu tak żywotnego prądu, jakim była — i jest — filozofia egzystencji. Poświęcił on temu zagadnieniu specjalne opracowanie: *Christliche Existenz*, lecz również w innych swoich dziełach ten problem rozwija.

Stosunek Przywary do głównych duńsko-niemieckich przedstawicieli egzystencjalizmu kształtował się zależnie od wyznawanego przez nich kierunku filozofii istnienia <sup>44</sup>).

Sörena Kierkegaarda omawia Przywara z niezwykle pietyzmem, znajdując w jego egzystencjalizmie bogate żyły chrześcijaństwa i najgłębszej religijności <sup>45</sup>). W teologii „wielkiego Duńczyka” widzi on sporo elementów katolickich, a jego samego u wrót <sup>46</sup>) istoty katolickiej myśli: „Bóg w Chrystusie w Kościele”.

<sup>41</sup>) *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 24. Por. P. Ortega, *Philosophie de la religion*, Paris—Louvain 1948, II, 796—7.

<sup>42</sup>) *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 64; por. Ringen der Gegenwart, I, 427. 469; *Stimmen der Zeit*, 128 (1935), 417.

<sup>43</sup>) Pomijamy w artykule poglądy Przywary o egzystencjalizmie duszy niemieckiej.

<sup>44</sup>) Na Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Rzymie (15—20.XI.1946) stwierdzono, że konkretna jednostka w swej niepowtarzalnej jednorazowości jest wspólnym przedmiotem filozofii egzystencjalnej. Zróznicowania ujęć tego wspólnego przedmiotu klasyfikują się w jednym z dwu przeciwstawnych biegunów: ateizmu i wiary.

<sup>45</sup>) *Humanitas*, 283 ns; *Das Geheimnis Kierkegaards*, 26. Nie przeszkadza to wcale Przywarze odsłonić otchłani nędzy egzystencjalizmu Kierkegaarda: „Ihr letztes Geschicht: das Geschicht der „Angst“, der „Verzweiflung“, der „Krankheit“ „zum Tode“, das Furcht und Zittern“. *Humanites*, 287.

<sup>46</sup>) „Berührungs-Existenz“. *Das Geheimnis Kierkegaards* 172.

Ostrze polemiki zwraca Przywara przeciw Heideggerowi i Jaspersowi. Pierwszemu z nich zarzuca, że załamała wszystko, co w egzystencjalizmie zwracało się do Boga i skierowało je w immanencję. „Trwoga” Kierkegaarda, centralne pojęcie psychologii religijnego i chrześcijańskiego życia, przerodziła się bowiem u Heideggera w skostniałą „troskę” w „nicości” „do śmierci”<sup>47)</sup>.

Nie mniej zastrzeżeń budzi — zdaniem Przywary — „heroizm nicości” Jaspersa<sup>48)</sup>, czy nadnaturalizm Bartha<sup>49)</sup>. Nie była to jednak walka z egzystencjalizmem jako takim, przeciwnie — były to „zmagania” o wytyczne linii egzystencjalizmu katolickiego.

Proces tworzenia się filozofii egzystencji — zdaniem autora *Das Geheimnis Kierkegaards* — należy uważać za wynik otrzeźwienia, jakie musiało nadejść po filozofiach istoty i wartości, będąc hasłem rzeczowości. W systemach uprzednich — pozakatolickich — przyjmowano z góry, że posiadamy trwałe fundament, na którym da się budować niebotyczne struktury. Przeoczono jednak to, że w nich samych absolutnie go znaleźć nie można. Z „czystej” bowiem istoty, wartości, sensu wytyczano drogę do ich „urzeczywistnienia”, a przecież istocie czy wartości egzystencja tylko przypada, nie przynależy zaś — co zdają się zakładać<sup>50)</sup> — do nich raz na zawsze.

Egzystencja wyraża następnie lęk (Angst), w którym „po prostu jeszcze powstaje” jakaś istota, wartość i sens. Wyraża więc nagi niedostatek, w którym to coś trwa, a zarazem brutalną walkę o istnienie, w jakim to „coś” „stoi”, by mogło trwać<sup>51)</sup>.

<sup>47)</sup> Tamże, 35. 55; Kant heute, 87; Humanites, 555.

<sup>48)</sup> Stimmen der Zeit, 131 (1936), 196 ns; 122 (1931—2), 227; 123, 153; por. Krytykę Hansa Heysego w Humanites, 620 ns.

<sup>49)</sup> Religionsphilosophie katholischer Theologie, passim; Przywara sądzi, że Barth nie posługuje się metodą „analogia fidei”, „dass echte Theologie darin bestünde, dem schwebenden Zusammenhang aller Aussagen der Offenbarung nachzuspüren”, lecz swoistą „Pseudoanalogia fidei”. Alter und neuer Bund, 11.

<sup>50)</sup> Christliche Existenz, 13 ns.

<sup>51)</sup> Tamże, 14.

Filozofie istoty, wartości, sensu dążyły od „martwych rzeczy” do personalistycznego ożywienia, przeduchowienia, przemienienia. Chodziło o „drganie życia”, o „niekrepowanie ducha”, „przewagę światła”. Zdawało się im, że człowiek potrafi uszeregować rzeczy według czegoś istotnego, dokonać ich wyboru według posiadanej przez nie wartości, przeświecić je odszukanym sensem<sup>52)</sup>. Wszystko to było złudą. Już dawno św. Tomasz nauczał, że poznanie człowieka jest zależne od materii, że intelekt jest aktualizowany w poznaniu przez rzeczy zmysłowe. Służba materii okazała się nieunikniona<sup>53)</sup>.

„Egzystencja wplotła z powrotem rzeczywiste istnienie człowieka w przedziwną rzeczowość”<sup>54)</sup>.

Wszystkie idealizmy mamły mniej czy więcej mirażem czystej duchowości człowieka, poznania bezpośredniego „Ding an sich”, gdy tymczasem granice zmysłów okazały się w pewnym znaczeniu granicami ludzkiego intelektu. To bowiem, co nie jest zmysłowe, ma być poznane tylko negatywnie. Człowiek jest wszczepiony w rolę ziemi<sup>55)</sup> („in und an der Erde!”)<sup>56)</sup>.

„Człowiek sam w sobie” — „Mensch an sich” — nie istnieje. Istnieje tylko człowiek ujednostkowiony wyznaczalnej ziemi, wyznaczalnej krwi i wyznaczalnego czasu. Jego egzystencja jest wykreślona czasowo i przestrzennie, zdeterminowana podobnie jak — według św. Tomasza — „materia” ilością. „Egzystencja — mówi Przywara — wyraża konflikt między najniższą dogłębią i najwyższym ponadpoziomem. Wyraża bezsilną dogłębię faktu, którą można by ująć w zdanie: „po prostu jeszcze istnieje”. Wyraża wszechmoc ponadpoziomu, który dało by się określić jako „trwanie na wieki”.

W ten sposób egzystencja jest w swych najskrytszych tajnikach wezwaniem do tej rzeczywistości, jaką w języku

<sup>52)</sup> Tamże, 14 ns.

<sup>53)</sup> Kant heute, 87.

<sup>54)</sup> Tamże, 87 ns; Essenz und Existenz Philosophie, „Scholastik”, 1940, Heft IV.

<sup>55)</sup> Christliche Existenz, 16—7.

<sup>56)</sup> Nie jest to jednak „Innerweltlichkeit” Heideggera. „Für Heidegger ist das Sein „das in der Welt”. Humanitas, 611.

chrześcijańskim nazywa się tajemnicą zstępującego i wstępującego Chrystusa..., mianowicie wezwaniem do pełni jego egzystencji<sup>57)</sup>.

Pojęciem egzystencji oznacza się istnienie tego, co jest teraz i tutaj („Existenz sagt das Ist des Jetzt hier”), lecz wyraża ono zarazem i beziłę nicości stworzenia i wszechpełnię Boga. W tym słowie między stworzeniem i Stwórcą leży granica nieskończonej różnicy. „Teraźniejszość stworzenia jest przejściem z przeszłości w przyszłość, jest więc nicością z podwójnego punktu widzenia: nicością przeszłości, bo nic już z niej nie zostało i nicością owego „jeszcze nie” — „noch nicht” przyszłości<sup>58)</sup>. Boga zaś mamy określić jako „Jest”.

Relacja między stworzeniem a Stwórcą jest więc prosta: W egzystencji człowieka widać ślady „boskiego dzisiaj wieczności”. Istnienie bowiem stworzenia samo z siebie oznacza przejście z „było” do „staje się” (będzie). Trwa więc ono w czymś sobie zewnętrznym. Sama nawet „naga egzystencja wegetowania” wskazuje jeszcze na Boga, ponieważ istnienie człowieka suponuje Boga, który jest, a samo pojęcie, iż coś zostało stworzone, mówi po prostu, że istnieje ono dzięki innemu istnieniu, że jest w „Jest”<sup>59)</sup>. A gdy człowiek w rozpaczliwym usiłowaniu pragnie sobie stworzyć egzystencję niezależnie od Boga, wówczas owo „będę jako Bóg” jest niczym innym, jak powtórzeniem grzechu Adama<sup>60)</sup>.

Tylko zatem trwanie w Bogu zabliznia rysy i pęknięcia egzystencji człowieka<sup>61)</sup>. Może bowiem ona trwać jedynie

<sup>57)</sup> Das Geheimnis Kierkegaards, 81; Christliche Existenz, 9; Deus semper maior, III, 4.

<sup>58)</sup> Christliche Existenz, 20—3.

<sup>59)</sup> Deus semper maior, I, 75. 85.

<sup>60)</sup> Christliche Existenz, 26—8.

<sup>61)</sup> „Existenz (ist) das Entrücktsein aus der Not des Werdens in die Höhe des Seins. Der Werkende im Augenblick der Vollendung, der Denker im Augenblick der Intuition, der Liebende im Augenblick des Eins, — gemeinsam fühlen sie sich aller „Not der Existenz” entrückt in eine „Ewigkeit der Existenz”: in das Ist des Erreicht... Erst da wir das Ideale selber als Existenz erfahren, wissen wir aus Erfahrung, was Fragment ist: je neues Hinbrechen der Idealen Existenz, dass Bruch selber unsere Existenz sei. Damit aber schlägt die Bewegung allzugern ins Gegenteil um: in ein Ausser-sich-sein...

w czymś, co jest poza nią samą (Ex-sistenz), a co pozytywnie można ująć w słowa listu do Rzymian: „Z niego i przezeń i w nim jest wszystko”<sup>62</sup>).

Z powyższego twierdzenia wynikają zasady egzystencji człowieka.

Pierwszą z nich można by nazwać majestatem obiektywnego porządku (zasada reprezentacji), gdyż egzystencja ludzka to „processio Dei ad extra”, jest więc tym, co Boga reprezentuje: „Cogitor ergo sum”.

Druga — to prymat całości społeczeństwa i wszechświata (zasada totalności) przeciw nieokiełznanemu indywidualizmowi („gegen das freibündlerische Individuum”).

Trzecia — „organiczność myśli”, zrośnięcie jej z podłożem (zasada witalności) przeciw konstruktywizmowi naczelnej idei.

Czwarta — zaś dziecięce życie z Bogiem w szepcie natury (zasada miłości)<sup>63</sup> przeciw etycyzującym racjonalizmom<sup>64</sup>).

Egzystencja jest więc nasyconym tęsknotą wołaniem, na które tylko chrześcijaństwo daje odpowiedź. Daje ją oczywiście nie na sposób „czystych systemów”, lecz w żywej mowie Ewangelii i Tradycji, w słowach tych wszystkich, którzy za jedyne „kryterium wiedzy” mają Jezusa Chrystusa

Die schwärmerische Gewalt der Entrückung selber steht schon offen zu diesem „Gerissensein”. In der Höhe der Extase lauert die Tiefe der Dämonie. Denn der Griff, der heisser Atem der Extase allzugern geschieht, ist Griff nach Gott. Und das bereits ist das Dämonische.

In diesem blitz-durchzuckten Zwielficht liegen die menschlichen Existenzen, Liegt die praktische Existenz: in ihrem Riss zwischen brutalem Kampf um Dasein und dumpf triebhafter Behaglichkeit zwischen titanisch kühner Zwingung der Welt und sorgsamer Sicherung des eigenen Namens und Auskommens. Liegt die geistige Existenz: in ihrem Riss zwischen Überflug in das klare An-sich, über alle Begriffe und Formeln — und dem Sich — verböhnen in den Eigensinn und die Dürre allein seligmachender Systeme und Schulen...” Christliche Existenz, 28—30. Słusznie mówi Rall: Christliche Existenz, unter den metaphysischen Schriften Przywaras die zugänglichste, ist die entscheidende Zwiesprache des Autors mit seiner Zeit”. Deutsches katholisches Schrifttum gestern und heute, Einsiedeln-Köln, (brak roku wydania).

<sup>62</sup>) Christliche Existenz, 30.

<sup>63</sup>) Tamże, 41 ns.

<sup>64</sup>) Tamże, 31 ns; 47 ns.

ukrzyżowanego, tych, co „stoją w słabości i bojaźni, i w drzeniu”, a więc po prostu w egzystencji <sup>65)</sup>.

Chrześcijanie przeżywają historię (die Geschichte der Zeit) jakby trzęsienie ziemi, prowadzące nieuchronnie do końca czasów. Egzystencja więc chrześcijańska jest egzystencją istotnie w swym pojęciu zrośniętą z zakończeniem wieków (endzeitliche Existenz), bo „In Christo Jesu” jest równoczesne ze zdaniem: „w powtórny przyjsciu Jezusa Chrystusa”.

Nie można jej jednak mieszać z egzystencją negatywną, jakoby Bóg w sobie był gniewem i ogniem, i nocą „końca” ani z egzystencją negatywizującą, jakobyśmy mieli otaczający nas świat zatracać w katastrofie, we wścieklej radości niszczenia. Egzystencja, o której mówimy, znaczy tyle, co „być już we własności Boga”, który poza ziemskim początkiem i końcem jest terażniejszością; znaczy tyle, że dotykalny świat, który w złym leży, stojący już w sądzie płomieni — a nawet to, co już zginęło — błogosławimy i zabieramy ze sobą w zakres świętości (ins Heilige) <sup>66)</sup>.

Mimo że egzystencja chrześcijańska jest związana z końcem świata, niemniej wyraża ona trwanie w świecie (Innerweltliche Existenz!), jest też ona życiem bezsiły, ale bezsiły krzyża, która nie graniczy z nicością („das Etwas eines Nichts”), lecz z Bóstwem <sup>67)</sup>.

Egzystencja chrześcijańska jest następnie egzystencją służebną (dienstlich), narzędziowym przedstawicielstwem od-

<sup>65)</sup> Tamże, 75.

<sup>66)</sup> Tamże, 76—9.

<sup>67)</sup> Por. tamże, 80—85. „Das ist die neue Stunde Abrahams in Christo: herauszugehen aus der alten Heimat eines christlichen Abendlands, wandernd als Fremdlinge in der Wüste dieses Abendlands, hinein in eine verheissene Zukunft, die im „verborgenen Christus” sich bereitet, wir wissen nicht wie. — Das ist die neue Stunde Isaaks in Christo: „Gelächter” zu werden einer „Existenz ohne Existenz”, da wir umgeboren werden in einem erstorbenen Schoss” (des bisherigen Abendlands) einzig im Schoss der „weisen Narrheit und machtenden Schwäche” des Christus, der als „Narr” galt und gilt. Das ist die neue Stunde Jacobs in Christo: nur zu leben im Auf und Unter der „Engels-Leiter” zwischen Himmel und Erde, die das Geheimnis des je immer neu absteigend aufsteigenden Christus ist zwischen Himmel

kupiającego Boga-Prawdy. Można to ująć w znane powiedzenie św. Augustyna: „chrześcijanin jako Chrystus”<sup>68</sup>).

Co więcej, jest ona — w końcu — ściśle związana z ciasnymi wymiarami codzienności, w których żyć nam kazano (häusliche Existenz)<sup>69</sup>).

We wszystkich powyższych określeniach trudno nie odzukać jednej zasadniczej cechy egzystencji chrześcijańskiej. Pochodzi ona od Boga i do Boga zmierza, w Nim znajduje swe urzeczywistnienie i przez Niego je osiąga. Jest ona „inzystencją” stworzenia w Stwórcy<sup>70</sup>). Życie Boga-Człowieka, w którym najidealniej została uwidoczniiona chrześcijańska egzystencja, to wzór każdego wyznawcy Chrystusa.

Podobnie jak dla Kierkegaarda, filozofia egzystencjalna jest dla Przywary egzystencjalnym chrześcijaństwem. „Chrystus przełamuje gładką powierzchnię zwykłej egzystencji aż w przepaść jej głębi, tak „że świat staje w swej nagoci w walki między Bogiem i szatanem”. Wiara jest „stanem człowieka w prawdziwej egzystencji, mianowicie w Bogu”, a każda chwila ludzkiego bytowania jest refleksem wieczności w czasie<sup>71</sup>).

Jeżeli się uwzględni ścisły związek, jaki zachodzi między Chrystusem a Kościołem, to wówczas egzystencję chrześcijanina możemy nazwać egzystencją kościelną, a tajemnicę życia Kościoła uznać za tajemnicę życia chrześcijańskiego, rok zaś kościelny, jako strukturę i prawo życia Kościoła, za ostatnią absolutnie odpowiedź na pytanie, jaką jest sama nasza egzystencja<sup>72</sup>).

und Unterwelt — und dies im grauend zwielichtigen „Zwischen von Nacht und Tag” des „Kampfes mit Gott und Menschen”, wie es Christi, und in Christo unser Gethsemani des Blutschfeisses ist. ...Dieses, „Dunkel der Nacht des Glaubens” ist die „vere beata nox”, die wahrhaft selige Ostermacht der „Heimat in der Fremde”. Alter und neuer Bund, 126.

<sup>68</sup>) Christliche Existenz, 86 ns.

<sup>69</sup>) Tamże, 93 ns.

<sup>70</sup>) Tamże, 99.

<sup>71</sup>) Das Geheimnis Kierkegaards, 56 ns.

<sup>72</sup>) Tamże, 99.



„Kościelność” egzystencji również wynika z bezsiły naszego istnienia<sup>73)</sup>. Już egzystencjalizm Heideggera definiował istnienie jako byt skazany na śmierć (Sein zum Tode), gdyż rozwój możliwości bytującego człowieka jest zarazem wyczerpaniem jego energii, jego żywej istoty, a „wypełnienie bytu” jest zarazem ustaniem jego istnienia<sup>74)</sup>. Tę egzystencjalną nędzę Przywara odczuwa niezwykle głęboko. Bezsiła człowieka polega w swej istocie na tym, że niczego ani na мгновение oka nie możemy zatrzymać. Wzrost i postęp, jaki zauważamy w sobie, jest świadectwem, że coś przychodzi i coś odchodzi. W tym ustawicznym przemijaniu słycać przejmujący grozą oddech nicości. „Jeżeli coś trwa, to tylko to, że w pewnej minucie wszystko może przestać istnieć”. Kalendarz i zegar wykazują pustkę ludzkiego istnienia, od której człowiek ucieka, nie wiedząc, czy jeszcze w ogóle coś do nas nadejdzie, czy nadejdzie na nowo moment naszego życia<sup>75)</sup>.

I dwie możliwości stają przed człowiekiem. Jedna to ucieczka przed Bogiem w mechanizm „roku świeckiego”, druga — włączenie się w „rok kościelny”, aby uczestniczyć w życiu Boga teraz i tutaj, w Jego majestacie, który przejawiał się w niemocy czasowości.

Nasza bezsiła i majestat Boży są w ścisłym ze sobą stosunku. Rok Chrystusowy — jakim winien być rok chrześcijanina — nie usuwa tej bezsiły, lecz przez uświęcenie jej włącza ją w niemoc Boga-człowieka. Żyje On w swych wyznawcach, wprowadzając nas coraz pełniej — w ucieczce od samych siebie i przejściu ponad samymi sobą — we wnętrze tajemnic Boga ukrytego, bo nieogarnionego, którego szukamy, aby Go znaleźć i znajdujemy, aby Go szukać<sup>76)</sup>.

---

<sup>73)</sup> Tamże.

<sup>74)</sup> Por. A. Ivanka, *Der Wahrheitsbegriff der Existentialphilosophie*, w dziele zbiorowym *Geistige Strömungen der Gegenwart im Lichte des Katholizismus*, Wien 1947, 71.

<sup>75)</sup> *Christliche Existenz*, 103 ns.

<sup>76)</sup> Tamże, 110 ns.

Chociaż rok chrześcijanina jest rokiem tajemnic tak bardzo ponadziemskich, to jednak jest on ściśle związany z ziemią. Dopiero bowiem wówczas stoimy na niej mocno, gdy poznajemy stałą bezsiłą człowieka. Ziemia to kula zawieszona w powietrzu, która nosi w sobie straszliwą alternatywę: zionący płomieniami krater i tworzącą się górę lodową. Nasza ziemiska średnia temperatura jest niczym innym, jak tylko oziębieniem się krateru i zapoczątkowaniem śmierci zlodowacenia <sup>77</sup>).

A ludzkie istnienie jest tego odbiciem. Każde zbliżenie płomiennej młodości do tzw. wieku dojrzałego jest już kostnieniem i starczością. Wszystko świeci, aby pograżyć się w mroku. Wszystko płonie, aby stać się popiołem. Zdaje się, że dla człowieka została tylko albo bezmyślna naiwność wieku młodzieńczego, albo świadomy przesyt — ułuda, albo rozpacz <sup>78</sup>).

Lecz właśnie ta bezsiła jest uczestnictwem w majestacie Bożym, który stał się „bezsiałą”. Z ukrzyżowanym padamy w ramiona Boga poprzez osłony i jasność Bożego Narodzenia, poprzez powołanie i wołanie nas głosem Boga czasu niedzieli przed Męką Pańską, poprzez walkę tego, co demoniczne i tego, co Boże, okresu Postu <sup>79</sup>).

Prakatolicka zasada, że należy wyjść z ciasnego kręgu swej jaźni — „das Urkatholische von sich weg” — w obiektywność Kościoła z jasną świadomością celu, do jakiego człowiek dąży, kazała Przywarze — jak już zaznaczyliśmy — sformułować egzystencję chrześcijańską w słowach: „Bóg w Chrystusie w Kościele” — „Gott in Christo in der Kirche” <sup>80</sup>).

Egzystencjalizm szuka w człowieku czegoś ostatniego. Przywara znajduje to w charakterze egzystencji, kierującej

---

<sup>77</sup>) Tamże, 115.

<sup>78</sup>) Tamże, 116.

<sup>79</sup>) Tamże, 117.

<sup>80</sup>) Das Geheimnis Kierkegaards, 172.

się do Boga, mającej swój początek w Bogu i w Nim istniejącej („zu Gott hin, ja von Gott her und in Gott”<sup>81</sup>).

I wówczas egzystencja człowieka nie prowadzi „do śmierci”, „zum Tode” — jak mówi Heidegger — ale do bytu, „zum Sein”<sup>82</sup>).

„Stanie w egzystencji” zyskuje więc u Przywary natychmiastowe dopowiedzenie: „w zwróceniu się do Boga”, „rozumienie samego siebie w egzystencji” łączy z sobą zasadę analogii bytu: „Bóg w nas i Bóg ponad nami”, czyli zrozumienie, że „pochodzimy od Boga, w Bogu żyjemy i do Boga dążymy” — „sich in aus — in — zu Gott verstehen”<sup>83</sup>). W ten sposób człowiek w swej stworzonej egzystencji zawsze staje przed Bogiem.

Egzystencjalizm Przywary ma charakter wybitnie chrześcijański.

Na pierwszy rzut oka zauważamy w nim znaczne podobieństwo do myśli Sörena Kierkegaarda, owej psychologii i filozofii „głębi ducha”, tylko jaśniej sformułowanych i doprowadzonych do harmonii z nauką Kościoła.

Zasada: „Niespokojne jest nasze serce dopóki nie spocznie w Tobie” (w Bogu) znajduje w egzystencjalizmie Przywary podbudowę racji: „ponieważ nasza egzystencja jest stworzona, by dążyć do Ciebie”<sup>84</sup>) w Chrystusie w Kościele. Pozorny bezsens „egzystencji w drodze” (einer Existenz auf dem Wege) otrzymuje od Chrystusa najbardziej pełną docelowość i niczym nie ograniczoną sensowność egzystencji miłości<sup>85</sup>).

<sup>81</sup>) Tamże, 43.

<sup>82</sup>) Deus semper maior, I, 218 ns.

<sup>83</sup>) Das Geheimnis Kierkegaards, 55; Christliche Existenz, 97 ns. Język Przywary jest bardzo swoisty. „Gerade das Sprachliche scheint mir — pisze Rall — an dem berühmtesten deutschen Jesuiten, dem genialen Denker, P. Erich Przywara, am meisten anfechtbar.

Bei diesem Oberschlesier haben wir genug Empfinden, einen Ausländer zu begegnen, dem das Deutsche zeit lebens fremd geblieben ist, wie virtuos er es auch handhaben mag”. Deutsches katholisches Schrifttum gestern und heute. Einsiedeln-Köln, (brak roku wydania).

<sup>84</sup>) Das Geheimnis Kierkegaards, 43.

<sup>85</sup>) Por. Alter und neuer Bund, 132. 180. 147. Por. Humanitas,

## R e s u m é

## L'EXISTENCIALISME DANS LA PHILOSOPHIE DE PRZYWARA

L'article est un essai de synthèse de la pensée existentialiste de Przywara, qui se présente comme l'un des philosophes marquants du catholicisme contemporain. Il veut exprimer la genèse de cette philosophie (sa dépendance à l'égard de Newman) et sa structure d'ensemble. La pensée de Przywara est profondément marquée par la double théorie d'un universalisme individualisant et d'un théocentrisme relativant qui s'appuie sur l'analogie de l'être. Cette dernière s'exprime dans l'affirmation que s'il existe entre Dieu et l'homme une grande ressemblance leur différence est encore plus grande. Et il faut noter que l'analogie de l'être joue au plan naturel aussi bien qu'au plan surnaturel de la relation Dieu-homme.

La prise de position de Przywara à l'égard des existentialistes germano-danois est caractérisée par une vue nettement catholique sur leur philosophie: sympathie pour Kierkegaard, méfiance à l'égard de Heidegger et Jaspers.

L'existence, de l'avis de Przywara exprime l'impuissance du néant de la créature et la plénitude de l'être de Dieu. La durée en Dieu permet à l'homme de colmater les fissures de sa propre existence. D'où les quatre principes suivants: principe de représentation, principe de totalité, principe de vitalité et principe du mythe.

L'existence chrétienne est liée à la fin du monde, mais exprime également la durée dans le monde. De plus elle porte la marque d'une représentation instrumentale du Christ. Enfin elle trahit un lien avec les dimensions de la quotidienneté.

La philosophie existentielle est pour Przywara un christianisme existentiel, qui nécessairement comporte un caractère ecclésial et exige du chrétien une entrée concrète dans le jeu de l'année ecclésiale, liturgique.

La durée dans l'existence gagne chez Przywara une précision: elle oriente (l'homme) vers Dieu: l'intelligence de soi-même comme existant ajoute le principe de l'analogie de l'être: „Dieu en nous et Dieu au-delà de nous”.

On peut affirmer que l'existentialisme de Przywara est dans ses moindres détails en harmonie avec le dogme catholique.