



## Archives de sciences sociales des religions

169 | Janvier-mars 2015  
Philosophie et religion

---

### Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux : « religion » et « métaphysique »

*The “Big Game” of Life and its Stakes: Religion and Metaphysics*

*El “gran juego de la vida” y sus desafíos: “religión” y “metafísica”*

Jean Greisch

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26636>

DOI : 10.4000/assr.26636

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 85-104

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Jean Greisch, « Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux : « religion » et « métaphysique » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26636> ; DOI : 10.4000/assr.26636

---

Jean Greisch

## Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux : « religion » et « métaphysique »

« La religion propose les réponses les plus fortes, les plus anciennes et les plus crues à la question du sens de la vie. À ce titre, elle ne peut pas ne pas intéresser la philosophie dans sa propre quête de sagesse<sup>1</sup> ». C'est sans ambages que je souscris à cette déclaration liminaire sur laquelle Jean Grondin ouvre sa présentation de la philosophie de la religion dans la collection « Que sais-je ? ». Le problème des rapports, sereins ou conflictuels, que la philosophie entretient avec la religion est aussi ancien que la philosophie elle-même. Il nous confronte à l'hétérogénéité et à la plurivocité de ces deux dénominations, aussi bien dans la tradition occidentale que dans les cultures non occidentales.

« C'est dans la religion que s'est articulée, et de manière infiniment diverse, une expérience de la vie qui y reconnaît un parcours sensé parce que cette vie s'inscrit dans un ensemble comportant une direction, un but et une origine<sup>2</sup> », poursuit le même auteur.

Cette affirmation marque un double progrès par rapport à la déclaration liminaire citée plus haut. D'une part, elle fait appel à l'« expérience de la vie ». Dans son cours d'introduction à la phénoménologie de la religion, professé à Fribourg-en-Brigau pendant le semestre d'hiver 1920-21, Martin Heidegger établissait un lien fort entre ce qu'il appelait l'« expérience facticielle<sup>3</sup> de la vie », la religion, comprise elle-même comme expression originaire de cette vie et la philosophie, sommée de « se mettre au clair avec elle-même », au lieu de se cacher derrière l'autorité de la science.

---

1. Grondin Jean, *La philosophie de la religion*, 2009, Paris, Presses universitaires de France, p. 3.

2. *Ibid.*, p. 3.

3. Dans les années 1919 à 1923, pendant lesquelles Heidegger s'efforce à refondre la phénoménologie comme « science originelle de la vie en soi », les termes « facticité » (*Faktizität*) et « vie facticielle » désignent la vie telle qu'elle est effectivement vécue et éprouvée, préalablement à toute construction théorique, et indépendamment de tout emprunt à la biologie.

## Philosophie et religion, philosophie de la religion

« On a toujours trop pris à la légère le problème de l'autocompréhension de la philosophie », écrit Heidegger. « Si on saisit ce problème radicalement, on découvre que la philosophie jaillit de la vie facticielle. Et ensuite, au sein de l'expérience facticielle de la vie, elle rejaillit dans celle-ci même. Le concept de l'expérience facticielle de la vie est fondamental. Désigner la philosophie comme comportement cognitif et rationnel ne veut rien dire du tout ; ce faisant, on succombe à l'idéal de la science. De cette manière se trouve occultée précisément la difficulté principale<sup>4</sup> ».

Avant même de pouvoir dire quoi que ce soit sur les rapports de la philosophie et de la religion, il importe, estime Heidegger, de tirer au clair ce qu'il faut entendre par « expérience facticielle de la vie ». À ses yeux, en effet, « l'expérience facticielle de la vie est quelque chose de tout à fait spécifique ; en elle est rendu possible un chemin vers la philosophie, en elle s'accomplit aussi le retournement qui conduit à la philosophie<sup>5</sup> ». Bien loin de se réduire à un certain nombre de données cognitives qui se laissent immédiatement transformer en objets de savoir, il s'agit pour Heidegger de la « totalité du positionnement actif et passif de l'homme face au monde » qui est toujours plus qu'un « objet ». « Le "monde", compris de façon originaire comme "monde de la vie" (*Lebenswelt*) est "ce dans quoi l'on peut vivre" et, précise Heidegger, "on ne peut pas vivre dans un objet<sup>6</sup> ».

Dans l'approche phénoménologique et herméneutique des phénomènes religieux qu'esquisse Heidegger, le monde de la vie se présente comme tridimensionnel : « on peut structurer le monde en *monde ambiant* (milieu), c'est-à-dire ce qui vient à notre rencontre, ce dont ne font pas seulement partie les choses matérielles, mais aussi les données objectives idéales, les sciences, l'art, etc. Dans ce monde ambiant se tient également le *monde commun*, c'est-à-dire les autres hommes pris selon une caractérisation facticielle tout à fait particulière : comme étudiant, enseignant, proches parents, supérieurs hiérarchiques, etc. – *non* comme exemplaires du genre *homo sapiens* dont parlent les sciences naturelles, et autres choses du même genre. Enfin le Je-soi, le *monde propre*, se tient lui aussi dans l'expérience facticielle de la vie<sup>7</sup> ».

Si l'on tient compte de cette structure triadique, on comprend mieux pourquoi Grondin précise que l'interprétation religieuse de l'expérience de la vie y reconnaît « un parcours sensé », « comportant une direction, un but et une origine ».

---

4. Heidegger Martin, *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. fr. par Jean Greisch, 2012, Paris, Gallimard, p. 18.

5. Ga 60, 11, trad. fr., p. 21.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

« Parcours de la reconnaissance » *sui generis*, pourrions-nous dire en écho au dernier livre de Paul Ricœur, publié de son vivant. Comme tout « parcours de la reconnaissance » digne de ce nom, celui-ci doit être effectué à la première personne.

À partir de là, la question se déplace sur un autre terrain, où la différence kantienne entre « connaître le monde » et « avoir un monde » se redouble par la différence entre « connaître la religion » et « avoir une religion », la décrire de l'extérieur et y participer. Telle était l'une des intuitions maîtresses qui commandaient le cours du jeune Heidegger sur la « Phénoménologie de la vie religieuse » : saisi à même l'expérience de la « vie facticielle », tout phénomène, donc également le phénomène religieux dans la multiplicité de ses expressions et la variété de ses manifestations historiques, exige d'être interrogé dans une triple perspective : celle de sa teneur de sens intrinsèque (*Gehaltsinn*), celle du « *comment* » originel dans lequel il est expérimenté » (*Bezugssinn*) et, enfin, celle du « *comment* » originel à travers lequel le sens référentiel est accompli<sup>8</sup> » (*Vollzugssinn*).

Ce que Heidegger désigne comme « sens d'accomplissement » du phénomène religieux n'a pas nécessairement besoin d'être explicite, comme c'est le cas dans les grands récits de conversion, à l'instar des *Confessions* de saint Augustin, auxquelles Heidegger s'intéressera dans son cours : « Augustin et le néoplatonisme ». Même là où, à première vue, la dimension collective l'emporte sur l'expérience subjective, et la tradition sur l'expérience vive, comme dans la formule dont Paul Ricœur se servait pour désigner son rapport au christianisme : « un hasard transformé en destin par un choix continu<sup>9</sup> », la question du rapport de la philosophie et de la religion se joue, en dernière instance, non sur le plan de ce que Heidegger appelle « sens référentiel » (*Bezugssinn*) et « teneur de sens » (*Gehaltsinn*), mais bel et bien sur le plan des « sens d'accomplissement » respectifs.

## Religion, morale et métaphysique

Cette brève incursion dans un célèbre cours de Heidegger – tout récemment offert aux lecteurs français – nous fournit en même temps un critère critique permettant de revisiter l'opposition classique de la morale et de la métaphysique d'un côté, de la religion de l'autre, telle qu'elle se dessine dans les grands textes fondateurs de la philosophie de la religion comprise comme discipline académique que sont *La religion dans les limites de la simple raison* (1793) de Kant, *Les Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (1799) de Schleiermacher et les *Leçons sur la philosophie de la religion* de Hegel.

Pour Kant, la différence qui sépare la métaphysique, la morale et la religion ne devient intelligible que si on la rapporte aux trois questions fondamentales

8. Ga 60, 63, trad. fr., p. 73.

9. Ricœur Paul, *Vivant jusqu'à la mort*, 2007, Paris, Le Seuil, p. 99.

que l'homme, en tant que « citoyen du monde », sans nécessairement être philosophe de métier, est obligé de se poser : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? » et qui finissent par converger vers la question : « Qu'est-ce que l'homme ? ». Kant rapporte la première question à la métaphysique, la deuxième à la morale et la troisième à la religion. La quatrième relève de l'anthropologie, ce qui, par le fait même, exige une réflexion approfondie sur le statut philosophique et extraphilosophique de cette discipline.

Aux yeux de Kant, la transition d'une question à l'autre ne saurait s'accomplir n'importe comment. Ce n'est que si le sens de la première est tiré au clair qu'on peut passer à la deuxième, puis à la troisième. La négociation de ces passages périlleux requiert tout l'art de la critique, entendue au sens kantien du terme. La vigilance critique s'impose d'autant plus qu'il ne s'agit pas tant de découper des territoires épistémologiques que de différencier des champs d'expérience et des ordres de questionnement.

En proclamant que la religion est une « province autonome de l'âme humaine » qui ne peut que dépérir si on la transplante sur le terrain de la morale ou de la métaphysique (qu'il identifie à la philosophie transcendantale de Kant), Schleiermacher apparaît comme le trouble-fête du découpage kantien. Même si, pour lui, la religion a le même objet que la métaphysique et la morale : « l'Univers et le rapport que l'homme entretient avec lui », ou, selon une autre formule, que toutes les trois engagent le rapport à l'infini, la religion est autre chose qu'un mélange d'opinions relatives à l'Être suprême et de prescriptions pour la vie morale, car son essence n'est ni le penser ni l'agir, mais l'intuition et le sentiment.

Tout comme ses contemporains, Schleiermacher avait longuement médité la célèbre conclusion de la *Critique de la raison pratique* de Kant : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi*. Ces deux choses, je n'ai pas à les chercher ni à en faire une simple conjecture au-delà de mon horizon, je les vois devant moi, et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence<sup>10</sup> ». Schleiermacher y ajoute une autre source d'émerveillement, tout aussi originairement liée au sentiment de notre existence : le « feu sacré » du sentiment religieux qui brûle d'abord vers l'intérieur, avant de s'épancher à l'extérieur.

Hegel estime lui aussi que la métaphysique, dans la forme entièrement nouvelle qu'elle reçoit dans sa *Science de la Logique*, a le même objet que la religion, parce que l'une et l'autre sont vouées au savoir, au lieu d'être une forme de conscience immédiate comme le pensaient Schleiermacher et Jacobi. C'est pourquoi Hegel se moque de la définition schleiermacherienne de la religion comme « sentiment d'absolue dépendance », en déclarant qu'elle convient plus au chien

---

10. *Critique de la raison pratique*, AA V, 161-162.

qu'à l'homme. La vraie différence entre la religion et la philosophie est que la première travaille avec des représentations qu'elle n'arrive pas à élever au Concept qui est l'opérateur de toute compréhension spirituelle aboutie qui, par le fait même, laisse derrière elle l'opposition usuelle du concret et de l'abstrait.

Ce bref survol de la détermination des rapports entre la métaphysique, la morale et la religion chez trois des principaux fondateurs de la philosophie de la religion n'avait pas d'autre but que de montrer l'importance que ces auteurs attachaient à la clarification de cette question.

Où en sommes-nous aujourd'hui à cet égard ? De toute évidence, la question des rapports entre la religion et la morale est toujours à l'ordre du jour, comme l'atteste entre autres l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Mais qu'en est-il de la métaphysique ?

La réponse la plus massive est de dire que, pour nous qui vivons à « l'âge post-métaphysique », la question est devenue totalement obsolète et doit laisser la place à celle, bien plus brûlante, des rapports entre la religion et la science.

Mais est-ce le cas ? Même s'il paraît difficile de maintenir telle quelle la prétention d'ériger la métaphysique en science rigoureuse ou en philosophie première, nous n'en sommes pas pour autant quittes d'une interrogation approfondie sur « l'étrange aventure intellectuelle » (P. Aubenque) au cours de laquelle la locution grecque *meta ta physica* s'est transformée en substantif, puis en adjectif, discipline à laquelle Farabi, le premier, a assigné un objet propre : l'être en tant qu'être et l'universalité de ses attributions<sup>11</sup>.

Cette enquête historique, qu'on peut aussi bien qualifier de travail de « déconstruction », à condition de ne pas se tromper sur le sens de ce mot, ne serait rien sans une réflexion sur les grands intérêts de la raison humaine, autrement dit sur ce que Kant appelait la « téléologie de la raison humaine<sup>12</sup> » qui est, à ses yeux, la seule manière possible d'honorer la quête de sagesse inscrite dans le nom même de la philosophie, sagesse à laquelle ni la morale, ni la religion ne sont indifférentes.

Il reste que la religion et la morale sont l'affaire de tout le monde, tandis que la métaphysique semble n'être la spécialité que de quelques professionnels de la philosophie. C'est pourquoi l'éclipse, voire la disparition, de la métaphysique ne semble pas tirer à conséquence. Qui s'en émeut, si ce n'est quelques enseignants de philosophie qui risquent de perdre leur gagne-pain, ou quelques fossoyeurs soucieux de tirer un profit maximal des funérailles de ce qui n'aura été qu'un fantôme ?

---

11. Sur la plurivocité du terme « métaphysique » au Moyen Âge, voir : Boulnois Olivier, 2013, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris.

12. *Critique de la raison pure*, B 867.

En engageant une réflexion sur les intérêts « cosmopolitiques » de la raison, Kant que certains tendent aujourd'hui à présenter comme le précurseur des pensées « post-métaphysiques », a frayé la voie à une autre approche, dont nous n'avons peut-être pas encore pris toute la mesure. En concluant sa *Critique de la raison pure* par une « architectonique de la raison pure », Kant trace une distinction entre la philosophie « au sens scolaire », c'est-à-dire la quête d'un « système de la connaissance qui aura nécessairement la forme d'une science », et la philosophie au sens « cosmique » du mot. L'élaboration de la première est l'affaire des « artistes de la raison » que sont les philosophes de métier, les mathématiciens et les logiciens. La seconde est l'affaire des « législateurs de la raison » que sont les vrais philosophes.

## **La métaphysique comme « disposition naturelle » de l'homme : de Kant à Heidegger et au-delà**

C'est dans le sillage de cette distinction que Kant introduit les trois questions mentionnées plus haut. La « métaphysique » qui se voue à la question « Que m'est-il permis de savoir ? » n'est, dans ce cas, pas plus une discipline scolaire que la morale et la religion. Aussi Kant parle-t-il d'une « métaphysique naturelle de l'esprit humain » qui, à ses yeux, reflète un intérêt essentiel de la raison humaine, tout aussi essentiel que celui de la morale et de la religion.

1. Même s'il se sert d'une autre terminologie, Rémi Brague poursuit le même objectif dans son enquête récente sur ce qu'il appelle « l'infrastructure de la métaphysique<sup>13</sup> ». La « métaphysique », qu'on associe si souvent à l'idée de « superstructure », affublée ou non de l'adjectif « idéologique », est ici abordée dans une perspective semblable à celle de Kant, parlant de la métaphysique comme « disposition naturelle en l'homme », de Schopenhauer, parlant de l'homme comme « animal métaphysique », ou de Heidegger, parlant d'une « métaphysique du *Dasein* ».

Ce qui importe alors, c'est le lien qui unit la métaphysique comme discipline à l'humanité de l'homme<sup>14</sup>, autrement dit le besoin métaphysique de cet étrange animal qu'est l'homme, capable de s'étonner du fait que quelque chose soit plutôt que rien et conscient de sa propre mortalité. « C'est par la peau qu'on fera entrer la métaphysique dans les esprits » disait Artaud, adage que Brague fait sien, quand il analyse les différentes manières dont la métaphysique a été remise à sa place par Kant, Comte, Carnap et Heidegger.

De toutes ces « déconstructions », c'est celle de Kant qui l'intéresse le plus, parce que, loin d'être le « Broyeur universel » que Mendelssohn voyait en lui,

---

13. Brague Rémi, *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, 2011, Paris, Le Seuil.

14. *Ibid.*, p. 11.

Kant fait basculer la métaphysique dans une « métaphysique des mœurs », allant de pair avec la promotion de la question « Qu'est-ce que l'homme ? » qui ne se réduit pas, loin de là, à une simple question d'anthropologie.

La solution que préconise Brague fait écho à son travail sur la question du monde chez Aristote<sup>15</sup> : ce que la métaphysique nous aide à comprendre, c'est que « nous sommes *les hôtes du monde*<sup>16</sup> ». En écho au célèbre vers de Hölderlin : « *C'est plein de mérites, mais poétiquement que l'homme habite le monde* » on pourrait dire : « C'est hospitalièrement, mais métaphysiquement que l'homme habite le monde ».

Le nihilisme, « le plus inquiétant des hôtes », ne peut être surmonté ni en transformant le nihilisme passif en nihilisme actif, c'est-à-dire en *amor fati*, comme le prônait Nietzsche, ni en imaginant avec Gianni Vattimo un gai savoir nihiliste, affirmant qu'aucune cause ne vaut la peine qu'on meure – ou qu'on fasse mourir – pour elle. Ce n'est que si nous avons de bonnes raisons d'affirmer que « l'être vaut la peine d'être<sup>17</sup> », que le nihilisme pourra être battu en brèche.

Cela conduit Brague à relire plusieurs grands débats qui ont agité les trois derniers siècles, à la lumière d'un des trois transcendants que distinguaient les métaphysiciens médiévaux : le XIX<sup>e</sup>, centré sur la « question sociale », serait le siècle du « Bien », le XX<sup>e</sup>, marqué par l'émergence de régimes idéologiques, serait celui du « Vrai » et le XXI<sup>e</sup> serait dominé par le transcendant majeur de l'Être<sup>18</sup>.

Cette hypothèse audacieuse est le résultat d'une longue enquête historique portant sur les différentes versions du réductionnisme qui réduit l'être à l'existence (Avicenne) et finalement celle-ci à la pure contingence. « Plus contingent que moi, tu meurs », pourrait-on dire, en paraphrasant un jargon à la mode. Plus la contingence devient contingente, plus elle a besoin d'être « renflouée » par des « valeurs », sans qu'on soit jamais sûr que la greffe de l'axiologique sur l'ontologique porte des fruits vivables. Dans la lecture que Brague propose de l'histoire de la métaphysique, cette dérive se trouve encore aggravée, sur le versant « théologique », par la dérive volontariste qui fait du bien une simple affaire de volonté et non d'être, même quand il s'agit de Dieu !

Tôt ou tard, l'expérience de la « contingence de la vie » nous oblige à nous demander, comme le faisait Leibniz, si tout compte fait, le néant n'est pas plus convaincant que quelque chose.

Plus convaincant et peut-être aussi plus fascinant, surtout quand nous sommes acculés à la question de savoir si la vie vaut la peine d'être vécue, question qui,

---

15. Brague Rémi, *Aristote et la question du monde*, 2009, Paris, Éditions du Cerf.

16. Brague Rémi, *Les ancres dans le ciel*, p. 29.

17. *Ibid.*, p. 36.

18. *Ibid.*, p. 100-101.

pour Brague, se transforme en celle de savoir « si la vie vaut d'être *donnée*<sup>19</sup> ». Brague suggère de distinguer entre « aimer vivre » et « aimer la vie », car c'est seulement sous cette condition-là qu'elle vaut la peine d'être donnée, dans une situation où « l'autodestruction de l'humanité n'est plus une question académique<sup>20</sup> », mais bel et bien une question « métaphysique » !

« Là où il y va en vérité de la vie et de la mort, il est difficile de ne pas faire de métaphysique<sup>21</sup> », parce que, comme le soulignent également Hannah Arendt et Hans Jonas, « pour que l'humanité continue à exister, il faut que les humains se fondent sur l'idée, explicite ou implicite, que la vie est un bien<sup>22</sup> ». Pour affronter de telles questions, il faut une « métaphysique forte<sup>23</sup> », aussi forte que celle de Platon, comparant l'homme à un « arbre inversé dont les racines seraient en haut<sup>24</sup> ».

2. Dans son *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Kant distingue deux types de rapport au monde : « connaître le monde » et « avoir un monde ». Celui qui se contente de connaître le monde, se comporte en spectateur d'un jeu auquel il ne participe pas. Celui qui « a » un monde, c'est-à-dire celui que Kant, dans l'un de ses cours d'anthropologie, faisant écho à la langue française, appelle « homme du monde » (*Weltmann*) participe, activement ou passivement, au « grand jeu de la vie ».

Cette métaphore qui, à première vue, n'est qu'un simple *obiter dictum* kantien, peut-elle nous fournir un fil d'Ariane pour pénétrer dans le labyrinthe des questions qui gravitent autour des termes hautement problématiques de « religion » et de « métaphysique » ? Ou encore, pour formuler la question un peu différemment : cette chose très sérieuse que désigne le terme grec de *philosophia*, est-elle capable de comprendre cette chose terriblement sérieuse que tout le monde, ou presque, s'accorde aujourd'hui pour désigner du nom latin de *religio*<sup>25</sup> ?

Rien ne nous oblige à restreindre l'expression « homme (ou femme) du monde » à ceux qui s'affairent aux mondanités, à la différence de ceux qui ont renoncé (ou prétendent avoir renoncé) au « monde ». Renoncer au monde et à ses vanités, fausser compagnie au « Prince du monde », est une autre manière de participer au « grand jeu de la vie ». Même un phénoménologue aussi intransigeant que Michel Henry qui, dans son œuvre tardive, pousse au bout l'opposition de la vie, entendue comme « auto-affection », et du « monde », entendu comme objectivation « barbare », n'hésiterait pas à donner une réponse positive.

---

19. *Ibid.*, p. 71.

20. *Ibid.*, p. 76.

21. *Ibid.*, p. 87.

22. *Ibid.*, p. 106.

23. *Ibid.*, p. 150.

24. *Timée* 90a.

25. Sur les problèmes que pose cette « mondialisation », voir : Derrida Jacques, *Foi et savoir*, 2001, Paris, Le Seuil, p. 47-55.

3. Il en va de même pour Martin Heidegger qui, dans son cours d'*Introduction à la philosophie*, donné en 1928-29, au moment où il succédait à Husserl à la chaire de métaphysique de l'université de Fribourg-en-Brigau, s'emparait de la métaphore kantienne du « grand jeu de la vie » pour en faire la pierre de touche de sa « métaphysique du *Dasein*<sup>26</sup> » et de sa conception des relations que la philosophie entretient avec les « visions du monde », que celles-ci soient religieuses ou non.

La question de savoir comment le *Dasein* peut entrer en relation avec le monde est mal posée, car elle suppose que nous aurions le choix entre nous « ouvrir » ou nous « fermer » au monde. Cette hypothèse occulte le fait que le rapport au monde est constitutif de l'essence même du *Dasein*. « Si nous disons *Dasein*, et si nous ne nous contentons pas simplement de prononcer un mot, mais si nous comprenons ce que nous voulons dire, nous voulons dire déjà être-au-monde. Se demander si, et de quelle manière, le *Dasein* qui, en tant que tel, est être-au-monde, a un rapport au monde, n'a guère de sens. Il est d'autant plus urgent dans ce cas de se demander ce que veut dire être-au-monde<sup>27</sup> ».

D'où la nécessité de reprendre à nouveaux frais ce que Husserl appelait une « ontologie du monde de la vie », qui se donne pour tâche de comprendre « la structure du monde donné de manière originaire<sup>28</sup> ». La manière originale dont Heidegger s'empare de la métaphore kantienne du « grand jeu de la vie », pour montrer en quel sens la philosophie n'est réductible ni à une science ni à une vision du monde, ce qui l'oblige justement à s'expliquer avec elles, a forcément des incidences sur la formulation du problème du rapport entre la métaphysique (entendue comme « métaphysique du *Dasein* ») et la religion.

Pour Heidegger, la métaphore kantienne nous aide à mieux comprendre en quoi l'être-au-monde est le « phénomène fondamental de la transcendance du *Dasein*<sup>29</sup> » qui constitue « l'espace de jeu » originaire de la liberté du *Dasein*<sup>30</sup>. S'il n'avait pas la possibilité de se transcender, le *Dasein* ne se rapporterait toujours qu'à des étants particuliers, mais jamais au monde comme tel. Loin de nous inciter à « dépasser » le monde vers un « au-delà » de celui-ci, le concept originaire de transcendance nous ramène au monde lui-même, et il nous permet de caractériser « la totalité spécifique des règles de jeu métaphysiques *a priori* qui rendent à chaque fois possible un jeu facticiel de la vie<sup>31</sup> ».

La question décisive est de savoir s'il faut cantonner le jeu dans la sphère anthropologique, en le mettant au service d'une philosophie de la liberté ou si,

26. *Dasein* : infinitif substantivé du verbe allemand *dasein* qui signifie « être présent ».

27. Ga 27, p. 304.

28. Husserl Edmund, Hua XXIX, 140, trad. fr. in : *Alter* n° 6 (1998), p. 140-141.

29. Ga 26, p. 213.

30. Ga 27, p. 307.

31. Ga 27, p. 309.

au contraire, on peut parler d'un « jeu du monde ». Aux yeux de Jean-Paul Sartre, la seule fonction qu'on puisse reconnaître au jeu, c'est qu'il « délivre la subjectivité ». Il s'agit d'une « activité dont l'homme est l'origine première, dont l'homme pose lui-même les principes, et qui ne peut avoir de conséquences que selon les principes posés<sup>32</sup> ». C'est en un tout autre sens que le jeu, tel que l'interprète Heidegger, « délivre la subjectivité », c'est-à-dire le *Dasein*. Pour cela, il faut accepter de tracer une distinction entre la réalité empirique des jeux (« sacrés » ou « profanes », peu importe) et la faculté transcendante de « jouer » : « les jeux ne sont à chaque fois que des possibilités et des expressions facticielles déterminées du jouer. Nous ne jouons pas parce qu'il y a des jeux, mais inversement : il y a des jeux parce que nous jouons, et cela, au sens large du jouer, qui ne se manifeste pas nécessairement dans le fait qu'on se livre à des jeux<sup>33</sup> ».

L'expression « jeu » revêt dans ce cas un *sens métaphysique* : « “Monde” est le titre du jeu que joue la transcendance. L'être-au-monde est le jouer originel du jeu auquel tout *Dasein* facticiel doit s'accorder (*Sichheims spielen*), pour pouvoir se dérouler (*sich abspielen*) de telle sorte que, facticiellement, on se joue de lui (*ihm mitgespielt wird*), d'une manière ou d'une autre tout au long de la durée de son existence<sup>34</sup> ».

Parce que l'homme est l'unique étant chez lequel se manifeste une compréhension de l'être, l'anthropologie elle-même a besoin d'une refondation radicale qui prend son départ avec un redéploiement de la question de l'être, comme Heidegger le soutient dans son ouvrage : *Kant et le problème de la métaphysique*, contemporain du cours *Introduction à la métaphysique*.

Si l'idée de transcendance est inséparable de celle de la compréhension de l'être, le fait de lui appliquer la métaphore du jeu se répercute nécessairement sur la compréhension de l'être qui, elle aussi, revêtira dès lors un « caractère de jeu<sup>35</sup> ». Cela ne veut nullement dire qu'on jouerait avec les étants (tout serait alors un « simple jeu », ce qui arrange bien une certaine mentalité post-moderne !), ni même jouer avec l'être (l'être n'est pas un partenaire de *l'homo ludens* !). Ce dont il s'agit au contraire, c'est de la possibilité de « jouer l'être, le conquérir dans le jeu (*Erspielen*) et le produire (*Erbilden*) dans ce jeu<sup>36</sup> ». C'est une reformulation ontologique audacieuse de l'idée d'« imagination transcendante » que Heidegger esquisse ici.

Parler d'un « jeu transcendantal » et établir « la compréhension de l'être sur le sol vacillant d'un jeu<sup>37</sup> », ne met-il pas en péril l'idée même de raison ? se

32. Sartre Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, 1943, Paris, Gallimard, p. 669.

33. Ga 27, p. 312.

34. *Ibid.*

35. Ga 27, p. 313.

36. *Ibid.*

37. Ga 27, p. 318.

demande Heidegger lui-même. L'irrationalisme qui remplace la clarté aveuglante des concepts logiques par la nébulosité des intuitions vagues et aveugles, serait un remède qui ne fait qu'aggraver le mal. Le vrai débat est ailleurs : « il ne s'agit ni de combattre le rationalisme, ni davantage de prendre parti en faveur de l'irrationalisme, mais uniquement de rendre possible une interprétation plus radicale de la transcendance, de la compréhension de l'être<sup>38</sup> ». Le logicien en tant que tel ne nous est pas d'un grand secours dès lors qu'il s'agit de découvrir le sens de l'être, car « la compréhension de l'être précède tout énoncé et toute détermination logique, en les rendant seulement possibles<sup>39</sup> ».

La seule manière possible de libérer la compréhension de l'être du carcan de la conceptualité logique est de partir de la transcendance comme « fait originaire du *Dasein*<sup>40</sup> ». La plurivocité des sens de l'étant découverte par Aristote n'est pas un simple répertoire sémantique des différents modes d'emploi du verbe être. Il serait beaucoup plus approprié de traduire la formule grecque « *to on pollachôs legetai* » par : l'être « se prend » (c'est-à-dire se « comprend ») de multiples manières. Si nous voulons comprendre la multiplicité de ces « prises », nous devons revenir en deçà du jugement logique au plan préontologique des attitudes et des comportements, seuls capables de nous révéler l'ampleur et la complexité de la compréhension de l'être qui définit notre être-là facticiel.

« La transcendance comme jeu n'est pas une propriété, et pas non plus une simple propriété fondamentale de l'être humain, mais l'homme est mis en jeu dans le jeu du *Dasein* (*der Mensch ist auf das Spiel der Daseins gesetzt*) dans le jeu de la compréhension de l'être<sup>41</sup> ». Un tel jeu n'a rien de futile ; il comporte au contraire des enjeux considérables.

Que gagne-t-on à dire que « le *Dasein* est un étant qui est mis en jeu dans le jeu de la compréhension de l'être<sup>42</sup> » ? Par le fait même, le *Dasein* se comprend comme un étant qui n'est pas indifférent à lui-même (ni, bien sûr, à autrui qui lui aussi est un *Dasein* !). Compris plus positivement, cela veut dire que le *Dasein* est livré à lui-même (*sich selbst überantwortet*, littéralement : il répond de lui-même), il existe « en vue de lui-même » (ce qui le rend infiniment « respectable » ; il est une « fin en soi » dirait Kant). Être de cette manière-là, c'est *exister* comme un *soi-même*. Exister, pour répéter une célèbre formule de *Sein und Zeit*, c'est ce qui définit l'être d'un étant qui sait que dans son être « il y va de son être même ».

Celui qui est livré à soi-même doit également répondre de lui-même. Est-ce à dire que, par le fait même, il soit responsable d'autrui ? En d'autres termes :

---

38. Ga 27, p. 320.

39. *Ibid.*

40. Ga 27, p. 321.

41. Ga 27, p. 323.

42. Ga 27, p. 324.

comment penser le rapport entre *Überantwortung* (prise au sens « métaphysique ») et *Verantwortung* (prise au sens « éthique ») ? Cette question nous introduit au cœur du différend entre Heidegger et Levinas. Dans l'optique de Heidegger, l'ipséité, c'est-à-dire la capacité de répondre de soi-même, est la condition de possibilité de la responsabilité ; dans l'optique de Levinas au contraire, la responsabilité, c'est-à-dire l'exposition radicale à autrui, fonde l'ipséité.

La notion heideggérienne de jeu transcendantal permet de donner un sens *ontologique* à l'ipséité qui renferme plus que la simple notion de « conscience de soi ». Si l'enjeu du jeu transcendantal porte sur le fait que je n'existe qu'en répondant de moi-même, ne revenons-nous pas à une sorte d'égoïsme transcendantal qui, au plan éthico-politique, se traduit par un individualisme effréné ? On peut prolonger le soupçon sur le terrain de la philosophie de la religion : cet égoïsme transcendantal n'est-il pas la négation la plus profonde de la vérité du christianisme qui nous apprend que seul celui qui a renoncé à lui-même peut entrer dans le Royaume de Dieu ? C'est ce reproche qui forme le point culminant des critiques que Michel Henry adresse à Heidegger dans *C'est Moi la Vérité*<sup>43</sup>.

Aux yeux de Heidegger, toute interprétation égologique et individualiste de l'ipséité n'est qu'une « méconnaissance grossière<sup>44</sup> » du problème. L'égoïsme, tel qu'on l'entend habituellement, a sa source dans le concept traditionnel de sujet ; or, la compréhension de l'être fait du *Dasein* un « sujet exposé » dans lequel « l'être-confronté à soi-même » (*Gestellsein des Daseins vor sich selbst*) et l'exposition à autrui sont inséparables.

Nous comprenons alors mieux l'enjeu auquel nous renvoie la formule « le *Dasein* est mis en jeu » (*das Dasein ist aufs Spiel gesetzt*<sup>45</sup>) : « L'être est pour cet étant à proprement parler une tâche et une possibilité, et cela, il l'est essentiellement pour autant qu'il existe, il ne peut pas s'y dérober. Au contraire : d'une manière ou d'une autre, il lui faut en venir à bout. Le suicide n'est qu'une forme extrême de s'acquitter de cette tâche d'exister essentielle qui incombe au *Dasein*<sup>46</sup> ».

Un deuxième trait, tout aussi essentiel, de l'ipséité est la *Preisgegebenheit*<sup>47</sup>. Le *Dasein* se trouve abandonné sans défense à l'étant et à sa « surpuissance » (*Übermacht*). L'ontologie est une « ontophanie » (manifestation de la vérité) inséparable d'une « kraftophanie » (manifestation de « puissance ») avec lequel le *Dasein* doit compter, qu'il le veuille ou non.

---

43. Henry Michel, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, 1996, Paris, Le Seuil, p. 180-189, où le souci heideggérien se voit accusé d'être une expression hyperbolique d'un « égoïsme transcendantal » (p. 180).

44. Ga 27, p. 324.

45. *Ibid.*

46. Ga 27, p. 323.

47. Ga 27, p. 326.

Que veut dire ici le terme de « puissance », qui joue un rôle capital dans la philosophie de Schelling ? Pourquoi parler de « surpuissance », un terme qui jouera un rôle crucial dans la détermination de la relation entre la philosophie et la vision du monde ? Il ne s'agit pas d'abord des puissances de la nature physique qui peuvent se manifester de façon terrifiante dans les grandes catastrophes naturelles : tornades, inondations, sécheresses, etc. Il s'agit au contraire des « puissances et des pouvoirs (*Mächte und Gewalten*) que le *Dasein* en tant qu'étant abrite en lui-même<sup>48</sup> ».

Pourquoi ces « puissances » internes sont-elles plus inquiétantes que les puissances de la nature ? Face aux puissances de la nature, il y a au moins en principe, la possibilité de se mettre à l'abri (je peux barricader ma maison lors d'un passage d'une tornade, respecter les consignes de construction dans une région exposée aux tremblements de terre, installer un paratonnerre, etc.). Face aux dangers internes au contraire, il n'y a pas de parade possible. S'il y a conflit, il faudra l'affronter, coûte que coûte.

Si la transcendance veut dire être exposé et s'exposer au monde, elle n'a rien en commun avec la fuite dans les arrière-mondes dont parle Nietzsche. « Transcender l'étant, c'est-à-dire être-au-monde, cela veut dire être abandonné à l'étant. Seul l'abandon, qui a son fondement dans l'être-en-vue-de-soi-même, de même que l'abandon à soi-même, rend possible une confrontation avec et un comportement à l'égard de l'étant<sup>49</sup> ».

Rendue possible par le jeu même de la transcendance, cette confrontation peut se déployer à travers une multiplicité d'attitudes concrètes : se résigner, consentir, triompher, ne pas se sentir menacé, être en paix avec soi-même, se sentir à l'abri (*Geborgenheit* : pour Wittgenstein, c'est le sentiment religieux fondamental), bien-être, maîtrise de l'étant, etc.

La notion d'abandon transcende la distinction usuelle entre l'optimisme et le pessimisme. Le pessimiste atteste l'abandon constitutif du *Dasein*, en « noircissant le tableau » ; l'optimiste l'atteste sous le mode de la dénégation : « Ce n'est pas si grave, cela va s'arranger, tout ira mieux *in the long run* », etc. Pour la même raison, Heidegger souligne que le concept *existential* du souci n'a rien à voir avec le pessimisme de Schopenhauer, l'ascèse chrétienne ou la doctrine théologique du péché originel. De même, il ne faut pas le réduire aux concepts de mort et de conscience morale, devant lesquels la mentalité contemporaine fait la sourde oreille.

Il y a deux manières radicales de comprendre l'être-abandonné.

La première est « extrinsèque » : une puissance maléfique nous a jetés dans un monde hostile auquel nous sommes profondément étrangers. C'est le sentiment de l'existence qu'illustre la vision du monde gnostique dont Hans Jonas a

---

48. *Ibid.*

49. Ga 27, p. 326.

cherché à donner une interprétation existentielle, en se servant librement de catégories héritées de Heidegger et de Bultmann. Le sentiment d'exil et d'abandon découle de la conviction qu'ont les gnostiques que ce monde-ci est l'œuvre d'un démiurge qui ne savait pas vraiment ce qu'il faisait au moment où il bricolait le monde. Rien d'étonnant dès lors que le monde soit si mal fait. D'où la nécessité de se mettre en quête d'un Dieu séparé, distinct du Créateur, et qui est le véritable Dieu divin que la connaissance seule permet de découvrir.

La seconde manière consiste à reconnaître cette « étrangeté » en nous-mêmes comme dimension constitutive de notre être-au-monde. Ce qui prouve que « le *Dasein* est sous l'emprise (*durchwaltet*) de l'étant auquel il est abandonné<sup>50</sup> », est le simple fait que le *Dasein* est corps (*Körper*), chair (*Leib*) et vie (*Leben*). Les notions d'emprise (*durchwalten*) et d'affection (*durchstimmen*) sont inséparables. « C'est à chaque fois dans le mode de son être-intoné que le *Dasein* se trouve au milieu de l'étant dont il subit l'emprise<sup>51</sup> ».

Plus nettement encore que dans *Sein und Zeit*, Heidegger souligne l'« impuissance » constitutive de notre vie. L'homme n'est pas « maître du grand jeu de la vie », ni « maître du sens », ni « grand maître en intrigues » du récit qu'il fait de sa vie<sup>52</sup>. Cette non-maîtrise se reflète dans la notion d'être-jeté qu'il importe de ne pas entendre au sens sartrien d'une existence jetée dans un monde absurde. Il n'y a pas de meilleur indice phénoménologique de l'être-jeté que les tonalités affectives dont personne n'est maître : elles s'emparent de nous ; ce n'est pas nous qui décidons d'être de « bonne » ou de « mauvaise » humeur.

« Ce n'est que dans l'être-jeté que se décide l'essence véritable de l'abandon<sup>53</sup> ». Tant qu'on se contente de parler d'abandon au sens ordinaire, on travaille encore avec l'opposition passif-actif. Il y a ceux qui subissent passivement les événements (qui les « encaissent » comme on dit) et ceux qui « prennent » l'initiative, qui décident de « réagir » de telle ou telle manière, etc. Mais même l'homme d'action le plus volontariste qui soit doit reconnaître qu'il se trouve pris dans une situation qu'il ne contrôle pas entièrement. Entendu ainsi, l'être-jeté n'a rien de circonstanciel ; il sous-tend la diversité des comportements et des « attitudes ».

L'analyse de l'être-jeté<sup>54</sup> débouche sur une thèse générale relative au statut de la métaphysique : « Philosopher, c'est un transcender explicite<sup>55</sup> ».

Le concept métaphysique de contingence, dont on sait l'importance qu'il revêt dans les preuves de l'existence de Dieu, mais aussi dans la sociologie de Niklas

50. Ga 27, p. 328.

51. Ga 27, p. 329.

52. Ricœur Paul, *Temps et Récit III. Le temps configuré*, 1984, Paris, Le Seuil, p. 227.

53. Ga 27, p. 329.

54. L'interprétation phénoménologique de la notion augustinienne de « molestia » est au cœur de la lecture que Heidegger fait en 1921 du livre X des *Confessions* (Ga 60, 240-246).

55. Ga 27, p. 330.

Luhmann qui définit la religion comme « pratique de la maîtrise de la contingence », apparaît alors sous un jour entièrement nouveau. Tout étant qui n'existe pas nécessairement est contingent. Comprise ainsi, la notion de contingence relève du plan ontologique de la *Vorhandenheit*, alors que la notion de facticité présuppose la manière d'être spécifique du *Dasein* : *l'existence* !

La possibilité de ne pas être n'est pas le résultat d'une observation externe et objective, mais fait partie de l'autocompréhension du *Dasein* : « tout *Dasein* comprend plus ou moins expressément, et sous des formes et des images diverses, que non seulement il pourrait ne pas être du tout, mais que, constamment, il peut ne plus exister <sup>56</sup> ». Heidegger introduit ici une image, qui recoupe la thématique de sa leçon inaugurale de Fribourg-en-Brisgau : « le *Dasein* existe constamment au bord du néant <sup>57</sup> ». Le « néant » n'est pas le produit d'une « suggestion » venant du dehors (par exemple du théologien qui aurait intérêt à nous persuader de notre propre vacuité, pour mieux nous faire prendre conscience de l'éternité divine). Une histoire juive illustre bien la futilité de ces stratégies. Au premier qui dit : « Plus j'étudie les Saintes Écritures, plus je prends conscience à quel point je ne suis rien face à l'Éternel », le second répond : « Tu n'es pas si grand que tu aies besoin de te diminuer aux yeux de l'Éternel » ! Le second a mieux compris que le « néant » n'est pas le contraire de la « transcendance », mais son envers !

La « néantité » comme dimension constitutive du *Dasein* doit être protégée contre plusieurs malentendus.

Le malentendu axiologique entend le « rien » au sens d'un jugement de valeur négatif. « Je ne suis rien » voudrait dire dans ce cas : « Je ne vauds rien ». Or, le *Dasein* n'est pas un « vaurien » !

On ne peut pas non plus faire appel à la notion biblique de création, ni à sa traduction métaphysique dans la doctrine de la *creatio ex nihilo* ; car la « caractérisation de la finitude » en termes d'être-créé n'est qu'une forme particulière de l'explication de la « finitude », reposant sur la foi ; mais elle n'est pas une clarification de l'essence métaphysique de la finitude en tant que telle.

Ce qui, à première vue, se présente comme une « faiblesse » (l'impuissance du *Dasein* que connote l'être-jeté), peut en même temps être « la force authentique de l'existence du *Dasein* <sup>58</sup> ».

Une analyse phénoménologique plus poussée permet de déceler d'autres « aspects » plus cachés de la néantité : la « dispersion » (*Zerstreuung*), dans laquelle on reconnaît l'écho du *defluxus in multum*, la dispersion dans le multiple chez saint Augustin ; la singularisation ou l'« esseulement <sup>59</sup> » qui, loin de nous

---

56. Ga 27, p. 331-332.

57. Ga 27, p. 332.

58. Ga 27, p. 333.

59. Ga 29-30, trad. fr., p. 255-264.

replier sur nous-mêmes, nous met en rapport avec la totalité de l'étant, tout comme c'est le cas avec la monade leibnizienne qui, dans sa singularité même, est un « vivant miroir de l'univers ».

La néantité ne doit pas être confondue avec la négativité. Au contraire : la vie ne devient « positive » que pour celui qui regarde la néantité du *Dasein* en face, au lieu de se voiler la face devant le jeu risqué de l'existence. Inscrite dans l'essence même du *Dasein*, elle atteste que celui-ci « est toujours une évaluation et un risque, une chute et une remontée, un donner et un recevoir. Tout cela non comme le résultat et le produit du choc entre un étant et un autre étant, mais comme mode d'être du *Dasein*, c'est-à-dire comme le jeu dans lequel l'homme est mis en jeu<sup>60</sup> ».

Il ne reste plus qu'à introduire un dernier aspect du jeu de la transcendance qui jouera un rôle décisif dans la problématisation des rapports entre la philosophie et la vision du monde et la détermination des rapports que la philosophie sous les espèces de la métaphysique du *Dasein* entretient avec la religion.

L'essence métaphysique du *Dasein* se caractérise par un « manque d'appui » (*Haltlosigkeit*) irréductible. On peut y voir l'écho de l'*inquietudo* augustinienne, telle que Heidegger l'avait commentée en 1921.

Pour comprendre cette notion, il faudrait développer toute une phénoménologie de la « tenue », allant de l'expérience élémentaire de l'enfant qui se sent protégé et guidé par la main de l'adulte, jusqu'au besoin religieux d'une « orientation », d'un chemin de salut qui nous assure que nous ne faisons pas fausse route, et aux idéologies qui prétendent détenir la vérité ultime, ou aux traditions qui nous entourent à la manière d'un manteau protecteur (*cf.* le motif iconographique de la « *Schutzmantelmadonna* », la madone protectrice), un manteau qui se transforme parfois en camisole de force.

Ces exemples, qu'on pourrait multiplier à volonté, montrent que le *Dasein* n'est pas « naturellement » équipé d'un « bouclier de protection ». Il doit chercher laborieusement et péniblement les « appuis » dont il a besoin en évitant qu'ils ne se transforment aussitôt en piège !

C'est cela qui intéresse Heidegger : « être mis en jeu, c'est-à-dire être-au-monde, est de soi une absence d'appui, c'est-à-dire que l'exister du *Dasein* doit se procurer un appui<sup>61</sup> ». Dès les premiers instants de la vie, le *Dasein* se trouve pris dans une situation qu'il n'a pas choisie lui-même (je ne choisis pas mes parents, de naître pauvre ou riche, malade ou bien portant, etc.). Au lieu de les ignorer, il doit se les approprier d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire leur donner un sens. Les modalités de cette appropriation peuvent être multiples, allant de la résignation et du consentement à la fuite ou à la révolte. Telle est

---

60. Ga 27, p. 336.

61. Ga 27, p. 337.

justement la fonction existentielle de la « vision du monde » qui n'est jamais réductible à une simple image ou représentation du monde.

Chaque « vision du monde », qu'elle soit religieuse ou non religieuse, reflète une manière particulière de se rapporter à la transcendance dont l'essence métaphysique est l'« absence d'appui » (*Halt-losigkeit*). C'est l'incertitude métaphysique du *Dasein* qui exige qu'il se tienne ouvert à plusieurs possibilités de tenue, qui sont aussi des possibilités de se tenir dans la vérité.

## Le grand jeu de la vie

Qu'ai-je gagné à arpenter, à la faveur de la métaphore kantienne du « grand jeu de la vie », le sol rocailleux de la métaphysique heideggerienne du *Dasein* ?

a) D'abord la certitude que la métaphysique, ou ce que je préfère nommer la « fonction méta », n'est pas aussi morte qu'on veut bien le croire.

b) Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, l'expression : « se regarder en chiens de faïence » désigne le mélange d'hostilité et de respect opposant des personnes que le « grand jeu de la vie » oblige à se rencontrer, alors même qu'elles ne peuvent pas se souffrir. S'agissant des rapports complexes que la métaphysique entretient avec la morale et la religion, l'image courante des « chiens de faïence » qui, positionnés l'un en face de l'autre, se regardent fixement (et pour cause !) avec animosité, a besoin d'être corrigée.

c) Enfin, à supposer que la métaphore du jeu nous permette de donner un sens concret au concept de transcendance, (dont une analyse plus approfondie montre les différentes facettes : « trans-ascendance », « trans-descendance », « trans-passibilité » et « trans-possibilité<sup>62</sup> ») nous pouvons lui appliquer la formule dont Proust se servait pour parler des fictions narratives : chacune d'entre elles est un « jeu avec le temps » mais, ajoute Proust, un « jeu *formidable* », c'est-à-dire un jeu qui a un enjeu ultime.

Si l'un des trois partenaires du jeu, la métaphysique, la morale ou la religion qui toutes engagent un rapport à la transcendance telle qu'elle vient d'être définie vient à manquer, l'enjeu du jeu devient indiscernable.

Jean GREISCH  
greisch@wanadoo.fr

---

62. Voir mon étude à paraître : « Das Spiel der Transzendenz: „Trans-Aszendenz“, „Trans-Deszendenz“, „Trans-Passibilität“, „Trans-Possibilität“ » in : Ingolf U. Dalfert (éd.), *Hermeneutik der Transzendenz*.

## Bibliographie

- BRAGUE Rémi, 2011, *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Le Seuil.
- DERRIDA Jacques, 2001, *Foi et savoir*, Paris, Le Seuil.
- DUMÉRY Henry, 2006, *Imagination et religion*, Paris, Les Belles Lettres.
- GREISCH Jean, 2002-2004, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. I-III, 2002-2004, Paris, Éditions du Cerf.
- GRONDIN Jean, 2009, *La philosophie de la religion*, Paris, Presses universitaires de France.
- HEIDEGGER Martin, *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. fr. par Jean Greisch, 2012, Paris, Gallimard.
- HENRY Michel, 1996, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Le Seuil.

### Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux : « religion » et « métaphysique »

*La métaphore kantienne du « grand jeu de la vie », dont nous sommes tous partie prenante en tant que nous sommes citoyens du monde, obligés d'affronter les quatre questions fondamentales : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? » et : « Qu'est-ce que l'homme ? » qui, d'après Kant, récapitulent les grands intérêts de la raison humaine dans une optique cosmopolitique, cette métaphore nous offre un excellent fil conducteur pour analyser les rapports complexes entre religion et raison philosophique. Contrairement à ce que prétend la vulgate contemporaine, nous n'avons pas encore fini d'explorer la « fonction méta » en ses quatre dimensions essentielles de la « trans-ascendance », de la « trans-descendance », de la « trans-passibilité » et de la « trans-possibilité » qui, même si elles trouvent une expression différente dans le champ religieux et dans le champ de la réflexion philosophique, donnent infiniment à penser à la religion comme à la philosophie.*

*Mots-clés : métaphysique, morale, religion, phénoménologie, transcendance.*

### The “Big Game” of Life and its Stakes: Religion and Metaphysics

*Kant's metaphor of the “big game of life”, to which all humans partake insofar as they are citizens of the world confronted with the four fundamental questions: “What can I know?, What ought I do?, What may I hope for?” and, last but not least: “What is man?”, which according to Kant summarize the major interests of Human reason in a cosmo-political perspective, offers an excellent thread for analyzing the complex relationships between Religion and Philosophy. As opposed to what many contemporary thinkers pretend, we have not yet finished pondering the “meta-function” in its fourfold dimensions: “trans-ascendance”, “transdescendance”, “trans-passibility” and “trans-possibility” which, although they find a different expressions in the religious field and in the field of philosophical thought, invites to rethink both religion and philosophy.*

*Key words: metaphysics, morality, religion, phenomenology, transcendence.*

## El “gran juego de la vida” y sus desafíos: “religión” y “metafísica”

*La metáfora kantiana del “gran juego de la vida”, en la que todos somos partícipes interesados en tanto que somos ciudadanos del mundo, obligados a enfrentar las cuatro preguntas fundamentales: “¿Qué puedo saber?”, “¿Qué debo hacer?”, “¿Qué me está permitido esperar?”, y “¿qué es el hombre?”, las cuales, según Kant, recapitulan los grandes intereses de la razón humana desde una óptica cosmopolítica, nos ofrece un excelente hilo conductor para analizar las relaciones complejas entre religión y razón filosófica. Contrariamente a lo que pretende la vulgata contemporánea, no tenemos que vérnosla aún con la “función meta” en sus cuatro dimensiones esenciales de la “trans-ascendencia”, de la “trans-descendencia”, de la “transpasabilidad” y de la “transposibilidad” que, aún si encuentran una expresión diferente en el campo religioso y en el campo de la reflexión filosófica, dan mucho que pensar a la religión y a la filosofía.*

*Palabras clave: metafísica, moral, religión, fenomenología, transcendencia.*

