

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=APHI&ID_NUMPUBLIE=APHI_683&ID_ARTICLE=APHI_683_0401

La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adæquatio rei et intellectus?

par Jean GRONDIN

| Centres Sèvres | *Archives de Philosophie*

2005/3 - Tome 68

ISSN 1769-681X | pages 401 à 418

Pour citer cet article :

— Grondin J., La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adæquatio rei et intellectus?, *Archives de Philosophie* 2005/3, Tome 68, p. 401-418.

Distribution électronique Cairn pour Centres Sèvres.

© Centres Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La fusion des horizons

La version gadamérienne de l'adæquatio rei et intellectus?

JEAN GRONDIN

Université de Montréal

à Yvon Lafrance

« Si, dans mes propres travaux, je dis qu'il est nécessaire qu'en toute compréhension, l'horizon de l'un se fusionne avec l'horizon de l'autre, il est clair que cela ne signifie pas non plus une unité stable et identifiable, mais quelque chose qui arrive à la faveur d'un dialogue qui se poursuit toujours. » [Hans-Georg GADAMER, *L'herméneutique en rétrospective 1*, Vrin, 2005 (GW 10, 130)]

L'histoire de la philosophie est assez largement l'histoire de ses métaphores les plus éloquentes, dont on oublie parfois à quel point elles étaient prodigieusement audacieuses. C'est le cas notamment de l'idée platonicienne d'une transcendance de l'idée du Bien (*epekeina tès ousias*), du Dieu d'Aristote qui serait une « pensée de la pensée » ou de l'idée, redondante aussi (la pensée essentielle balbutie volontiers), d'une science de « l'être en tant qu'être ». Il n'est pas exagéré de dire que ces « métaphores » ont fondé notre tradition philosophique. Bien malin cependant qui pourrait dire à quelle expérience elles renvoient exactement. Y a-t-il une intuition directe de l'*epekeina tès ousias*, de la pensée de la pensée ou de l'être en tant qu'être? On connaît des exemples plus modernes de telles métaphores : pensons à la monade de Leibniz qui n'a pas de fenêtres, au « fait de la raison » de Kant, à la *Tathandlung* de Fichte ou à la « différence » de Derrida. Toutes proportions gardées, l'idée gadamérienne d'une « fusion d'horizons » compte aussi parmi les métaphores assez célèbres. Peu de formules sont en tout cas aussi emblématiques de sa pensée.

On n'a pas tort d'y voir résumée l'une de ses thèses les plus centrales sur la compréhension, les sciences humaines, l'histoire, le langage et la vérité. L'idée gadamérienne d'une « fusion des horizons » tient donc un rôle important dans les débats sur les sciences humaines, mais sans que son sens soit toujours maîtrisé avec justesse. Dans ce qui suit, j'aimerais me pencher sur la signification et la portée de cette idée, mais aussi sur ses difficultés et ses silences.

1. Une formule aussi rare qu'inusitée

La fusion des horizons se dit *Horizontverschmelzung* en allemand. Et quelle formule allemande avec ses six syllabes et ses 21 lettres ! Elle est l'un de ces mots composés, ou « fusionnés », qui font tout le charme, mais aussi l'effroi de la langue allemande (on a déjà vu *Horizontverschmelzungsproblematik* !). Bien qu'elle soit fortement identifiée à Gadamer ¹, il s'agit d'une formule que son créateur emploie et discute assez rarement. Il n'y a pas dans son œuvre, ni dans son livre *Vérité et méthode*, de section expressément consacrée à cette notion. Elle n'est guère évoquée qu'en deux endroits vraiment significatifs dans *Vérité et méthode*, et à chaque fois de manière assez furtive.

1) La formule apparaît d'abord à la fin du chapitre sur le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) et dans un contexte polémique : elle veut répondre à ceux qui, comme Dilthey, prétendent que la tâche de la compréhension serait de sortir l'horizon du présent afin de se « transposer » (*sich versetzen*) dans l'horizon du passé. Non, réplique Gadamer, la compréhension est plutôt à comprendre comme une « fusion (*Verschmelzung*) d'horizons », entre le passé et le présent ². L'assonance du *Versetzen* (se transporter) et du *Verschmelzen* (se fusionner) aide, bien sûr, à comprendre à quoi la fusion des horizons cherche à s'opposer. Ce chapitre succède à un chapitre consacré à la « fécondité de la distance temporelle », assez ironiquement d'ailleurs, car la fusion d'horizons vient justement « résorber », d'une certaine façon, cette distance temporelle, ou en relativiser l'importance, en soutenant que l'effort de la compréhension accomplit une fusion entre le « sujet » et son objet, où toute distance paraît *a priori* exclue (on peut y voir l'une des apories de cette notion, mais elle n'est qu'apparente, car pour Gadamer la fusion pleinement comprise présuppose la fécondité secrète de l'histoire).

2) La « fusion d'horizons » sera évoquée une nouvelle fois à la fin de la seconde partie où Gadamer dira que la fusion des horizons se produit dans le langage, annonçant que cela sera le fil conducteur de sa considération du

1. Deux philosophes majeurs lui ont, en principe, consacré des études : Ernst TUGENDHAT, « The Fusion of Horizons » (c. r. de GADAMER, *Truth and Method*), dans *The Times Literary Supplement*, 19 mai 1978, 565 (repris dans son recueil *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, 426-432), et Stanley ROSEN, « Horizontverschmelzung », dans L.E. HAHN (dir.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers vol. XXIV, Peru (Illinois), Open Court Publishing, 1997, 207-218 (avec une réponse de Gadamer, 219-221). En fait, il s'agit davantage d'essais assez généraux et critiques sur la pensée de Gadamer que d'études ciblées sur la « fusion des horizons » comme telle. L'étude la plus éclairante m'apparaît être celle que vient de livrer Philippe EBERHARD, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 77-95.

2. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (WM), dans ses *Gesammelte Werke* (GW), tome I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, 310-312 ; *Vérité et méthode* (VM), Seuil, 1996, 326-329.

langage dans la troisième partie (mais où l'idée d'une fusion des horizons ne réapparaîtra pas!) ³.

Que veut donc dire la formule d'une fusion des horizons? Son sens premier paraît assez clair: la thèse de Gadamer est que l'on comprend toujours, au moins en partie, à partir de son horizon lorsqu'on cherche à comprendre quelque chose (disons un « autre horizon »), mais sans que l'on n'en ait toujours expressément conscience. La compréhension met ainsi en œuvre une « fusion » d'horizons, ceux de l'interprète et de son objet, où on ne peut pas toujours distinguer ce qui relève de l'un ou de l'autre. Dans le cas de la compréhension historique, qui constitue le cas-type pour Gadamer, la compréhension présente d'un texte ou d'un auteur ancien prend la forme d'une « fusion » entre le présent et le passé. L'horizon du passé se « fusionnerait » alors avec celui du présent. Mais il est clair que la portée de la fusion des horizons déborde le cadre de la compréhension du passé. Elle est aussi à l'œuvre dans la compréhension d'autrui, d'autres cultures et *a fortiori* dans la compréhension de soi (car il est assez difficile de vouloir distinguer ici celui qui comprend de ce qu'il comprend).

Avant d'en analyser la portée dans *Vérité et méthode*, on peut se poser ici une question: un horizon (ou deux horizons) est-il quelque chose qui peut se « fusionner »? La métaphore de Gadamer tient-elle? Pour y répondre, penchons-nous peut-être sur les notions d'horizon et de fusion, en partant de leur sens courant dans le langage.

Commençons par la notion d'horizon. Il ne s'agit pas vraiment d'un concept classique de la philosophie, au sens où des auteurs comme Platon, Aristote, Descartes, Kant ou Hegel ne l'emploient guère (même si le terme a la même racine que la notion d'*horismos*, la « définition » chez les Grecs). La formule est assez récente et vient probablement de Husserl, mais aussi de Dilthey ⁴.

Dans l'usage normal de la langue, l'horizon désigne surtout la « limite circulaire de la vue, pour un observateur qui en est le centre » (Robert). On dit par exemple que le soleil « descend sur l'horizon » (*ibid.*), on peut aussi parler de la « ligne d'horizon », d'un « tour d'horizon », mais on dit aussi que nos horizons peuvent s'ouvrir ou, mieux, que l'on s'élargit l'horizon. L'horizon a donc quelque chose à voir avec l'amplitude de la vision et, partant, de la compréhension. On ne parlerait pas d'horizon, je pense, dans une salle fermée où l'on ne peut pas voir l'extérieur. Mais est-ce que quelque chose de tel peut se « fusionner »? Est-ce que le soleil descend sur quelque

3. WM, GW, I, 383; VM, 401.

4. Voir à ce sujet Mirko WISCHKE, « Das Erlebnis und seine vertiefende Erkenntnis. Zum Horizontbegriff bei Dilthey », dans Ralf HELM (dir.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, 119-136.

chose qui peut se « fusionner » quand il descend sur la ligne d'horizon? Ce n'est pas immédiatement évident.

On peut observer que le terme d'horizon désigne surtout en français, comme en d'autres langues, ce qui se trouve devant nous, et en un certain sens à l'extérieur de nous quand il circonscrit l'ampleur de ce que nous pouvons voir autour de nous. S'il est important de le souligner, c'est que dans son usage philosophique, devenu courant, le terme d'horizon sert souvent à désigner l'équivalent d'un point de vue personnel ou subjectif. On dit ainsi que chacun, ou tel groupe d'individus, possède son horizon pour dire qu'il a sa propre vision des choses. Mais il se pourrait que le terme d'horizon se trouve ici un peu détourné de son sens. C'est qu'il est plus juste de dire que l'horizon est ce que l'on voit *depuis* un point de vue. Ce n'est pas le point de vue lui-même. Lorsque l'on monte sur un promontoire ou sur le sommet d'une montagne, on jouit d'une très belle vue sur l'horizon, mais ce n'est pas notre point de vue qui est l'horizon lui-même. On voit par là que le terme d'horizon a acquis aujourd'hui un sens peut-être trop subjectif, alors qu'il désigne d'abord ce qui dépasse la subjectivité, ce qui l'entoure ⁵.

C'est un usage du terme d'horizon auquel Gadamer s'est montré singulièrement attentif quand il a souligné que la formation et l'éducation permettaient, comme on peut le dire en allemand, de « gagner de l'horizon » : « Le concept d'horizon est ici à retenir parce qu'il exprime l'ampleur supérieure de vision que doit posséder celui qui comprend. Acquérir un horizon (*Horizont gewinnen*) signifie toujours apprendre à voir au-delà de ce qui est près, trop près, non pour en détourner le regard, mais pour mieux le voir, dans un ensemble plus vaste et des proportions plus justes. » ⁶ Cette très belle idée évoque avec justesse l'idée, à retenir pour la suite, d'un dépassement de notre point de vue (ou de notre « horizon ») trop subjectif.

Comment entendre, pour sa part, l'idée de « fusion », qui n'est pas non plus un concept classique de la philosophie? L'allemand parle ici de *Verschmelzung*. À l'instar du mot français (*fusio*, de *fundere*), le terme allemand vient d'un verbe qui veut dire « fondre », *schmelzen* (ce qui m'avait conduit à parler d'une « fonte » des horizons dans mon *Introduction à Gadamer* en 1999). Lorsque quelque chose fond (de la neige, de la cire, un métal), la chose qui fond disparaît ou change de forme, pour devenir fluide. Est-ce bien ce qui arrive lorsque l'on parle d'une fusion d'horizons?

Le terme qu'utilise Gadamer n'est pas vraiment celui d'une « fonte » (*Schmelze* ou *Schmelzung*, qui existe, bien qu'assez rare), mais d'une

5. Le même glissement subjectif a d'ailleurs affecté l'idée de « perspective ». Dans la postérité de Nietzsche, le terme est aussi souvent utilisé comme un synonyme de « point de vue » (chacun a sa perspective), alors qu'il désigne à l'origine quelque chose qui se trouve devant nous, dans un tableau par exemple.

6. VM, 327; WM, GW 1, 310.

Verschmelzung. Le « *ver* » ajoute une connotation plus active, plus procesuelle, au verbe *schmelzen* (fondre), et implique le plus souvent deux choses qui se « fusionnent » en une seule. C'est ainsi, par exemple, qu'un métallurgiste (que l'on appelle aussi un « fondeur ») peut fusionner deux métaux, de l'or et de l'argent, pour en faire un alliage. Dans un contexte plus spirituel, la langue allemande connaît bien l'idée, qui sera familière à Gadamer philologue, d'une fusion de deux traditions⁷. L'expression veut alors dire que deux traditions peuvent se rassembler en une seule pensée. Ainsi, on peut dire que chez Thomas d'Aquin se fusionnent les traditions de l'aristotélisme et du platonisme, et chez Kant celles de l'empirisme et du rationalisme.

Deux choses sont à retenir de cette idée. On découvre, premièrement, que dans une « fusion », les choses (ou les traditions) fusionnées se métamorphosent pour faire place à autre chose. Chacun sait que cette idée de métamorphose (*Verwandlung*) n'est pas étrangère à la notion gadamérienne de compréhension. La fusion d'horizons chez Gadamer sera aussi l'occasion d'une « nouvelle naissance », qui viendra mettre en évidence le caractère unique, « événementiel », du comprendre, et de la transformation qu'il implique. Deuxièmement, on peut souligner que l'idée de fusion présuppose aussi une certaine chaleur et une certaine lumière. On peut ainsi dire qu'il y a « fusion » lorsqu'il y a un brasier, lorsqu'une lumière s'allume. En métallurgie, il n'y a pas de fusion sans étincelles, sans flammèches. Sans doute est-ce aussi vrai de la compréhension, depuis toujours associée à l'idée de lumière. Lorsque l'on comprend, une lumière s'allume, même si ce n'est que pour un instant. C'est ainsi, pourrait-on dire, que dans le feu de la compréhension, celui qui comprend en vient à se « fusionner » avec ce qu'il comprend. La lumière peut être si vive parfois qu'elle en vient à nous aveugler. L'électricien qui « fusionne » deux métaux doit d'ailleurs porter un casque pour se protéger. La fusion ne va jamais sans risques.

L'idée de fusion suggère donc l'idée d'un feu incandescent, d'une métamorphose et d'une lumière, même si Gadamer ne me paraît pas vraiment insister sur ces aspects, à tout le moins lorsqu'il parle de la « fusion d'horizons »⁸.

7. Voir par exemple U. RUDOLF, *Islamische Philosophie*, Munich, Beck, 2004, 94 : « *Von einer Verschmelzung der Traditionen kann man allerdings erst später sprechen* ». On trouve parfois chez Gadamer un usage voisin, quand il écrit par exemple (GW, t. 10, 202) : « Dans son *Phèdre*, Platon a [...] tenté de fusionner (*verschmelzen*) la rhétorique avec la dialectique. »

8. Il est une autre connotation de cette idée de *Verschmelzung* dans l'allemand d'aujourd'hui et qui n'existait peut-être pas au moment où Gadamer écrivait *Vérité et méthode*. La formule a quelque chose d'un peu kitsch, je n'y peux rien, mais « *ich schmelze* » (« je fonds », entendons « je craque ») est une formule qu'une jeune personne peut employer lorsqu'elle est totalement amoureuse ou que quelque chose lui plaît beaucoup. Le sens est le suivant : ce qui m'enchant me remplit au point de me faire disparaître. Usage très contemporain, mais qui n'est peut-être pas non plus étranger à l'idée gadamérienne de « fusion », s'il est vrai que la compréhension implique un oubli de soi et qu'elle peut s'apparenter à une forme d'amour et de métamorphose.

2. La « mauvaise » fusion ou la confusion des horizons

Bien qu'elle soit très gadamérienne, l'idée d'une fusion d'horizons était quelque chose de connu avant Gadamer, mais d'une manière plutôt négative. On pensera ici à la fusion d'horizons qui se produit quand quelqu'un projette ses propres idées sur ce qu'il cherche à comprendre. C'est ce qui arrive si je cherche à comprendre Platon ou Aristote à partir des préjugés de la philosophie contemporaine⁹ en y reconnaissant un « holisme », un « réalisme » ou un « idéalisme ». Si j'interprète le passé à partir du présent, je peux donc succomber à ce que l'on peut appeler une mauvaise « fusion des horizons » au sens où je n'entends pas ce que le texte ou l'autre me dit, mais seulement ce que je veux entendre. Ici, la fusion des horizons se transforme en quelque chose comme une « confusion » des horizons¹⁰ (en un jeu de langage, très rigoureux, possible en français et dans toutes les langues latines). Nous connaissons tous cette forme négative de la fusion des horizons et en sommes sans doute parfois victimes sans nous en rendre compte. Elle opère sans doute déjà dans le choix des textes que nous commentons. On citera en exergue, par exemple, des textes de Platon ou de Kant qui nous paraissent édifiants, mais on citera moins volontiers leurs textes moins contemporains, tirés des *Nomoi* ou de la *Doctrine de la vertu*, sur des questions qui ne sont pas au goût du jour (on le voit : déjà le fait de citer un texte, où ce n'est que l'autre qui parle, implique une certaine fusion d'horizons).

On peut dire que c'est précisément pour lutter contre cette mauvaise fusion d'horizons que l'herméneutique classique a été créée. Pensons à Schleiermacher et Dilthey qui rappellent sans arrêt que l'herméneutique a pour tâche de combattre le subjectivisme, l'arbitraire et le relativisme dans l'interprétation. À ce titre, on peut dire que l'herméneutique classique était « anti-fusion-des-horizons ». Même si le terme n'existait pas comme tel, son propos était d'éradiquer, autant que possible, la fusion, entendons la confusion des horizons.

C'est cette vision « négative » de la fusion des horizons que Gadamer cherche pour sa part à relativiser, sinon à combattre, quand il présente sa concep-

9. C'est ainsi que Yvon Lafrance (« Notre rapport à la pensée grecque : Gadamer ou Schleiermacher? », dans C. COLLOBERT [dir.], *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, Montréal, Fides, 2002, 39-64), dont le débat avec Gadamer est tout à fait admirable, reproche à Gadamer d'être lui-même victime d'une mauvaise fusion d'horizons en interprétant Platon à partir des préjugés de sa propre philosophie (notamment quand il interprète la fuite dans les *logoi* du *Phédon* comme un tournant vers le langage). Sur cette question, je ne peux que lui donner raison. Mais c'est une autre question que de savoir si l'on peut entièrement faire abstraction de ses préjugés et de son langage lorsque l'on interprète Platon. Yvon Lafrance reconnaîtrait sans doute que cela est impossible, mais que cela n'en demeure pas moins un idéal régulateur pour celui qui veut comprendre Platon.

10. La formule est aussi utilisée par J. ZIMMERMANN, « Confusion of Horizons : Gadamer and the Christian Logos », dans le *Journal of Beliefs and Values*, avril 2001, vol. 22/1, 87-98.

tion herméneutique dans *Vérité et méthode*. Selon lui, une vision purement négative de la fusion d'horizons assimile la compréhension à un savoir méthodique qui serait totalement désincarné et à distance de son objet. Il s'agit à ses yeux d'une conception (un peu puritaine, pour tout dire) de la compréhension, empruntée au modèle des sciences exactes et méthodiques, qui ne rend pas justice à ce qu'elle est en vérité et à la vérité qui serait la sienne. Son herméneutique cherchera à défendre une autre et meilleure conception de ce qu'est la compréhension et sa vérité.

Gadamer parlera donc en un sens nouveau, et positif, de la fusion des horizons, mais sans jamais oublier, comme on le constatera, son sens négatif, qui demeurera comme l'ombre de la fusion « positive » des horizons.

3. La fusion artistique

Le modèle décisif dont Gadamer partira à cet égard sera celui de l'expérience de l'art, dont il sera question dans la première partie de *Vérité et méthode*. Il s'agira bel et bien du point d'ancrage de sa nouvelle conception d'une fusion d'horizons, même si Gadamer ne parlera pas expressément d'*Horizontverschmelzung* dans son analyse de l'art. Mais la grande thèse de Gadamer est ici que la compréhension d'une œuvre d'art implique une fusion : comprendre une œuvre d'art veut dire ici faire partie du sens qui nous comble, qui nous remplit et nous transforme. On ne peut pas réellement contempler un tableau sans voir autrement à travers lui, on ne peut lire un livre sans lecture intérieure, sans s'y lire, on ne peut écouter de la musique sans suivre son rythme et chanter avec elle. L'exemple privilégié, et assez « dramatique », de Gadamer sera celui de la tragédie : il est impossible d'assister à une pièce de théâtre sans s'y reconnaître d'une certaine manière, sans faire partie de ce qui s'y joue et qui nous dit, suivant les mots de *Don Giovanni* ou de Rilke que Gadamer aime tant citer : « tu dois changer ta vie ! » En termes plus gadamériens, nous faisons nous-mêmes partie du jeu de l'œuvre elle-même. On peut donc parler ici, même si Gadamer ne le fait pas *expressis verbis*, d'une « fusion artistique », c'est-à-dire d'une fusion entre l'œuvre d'art et celui qui est transporté par elle.

La fusion artistique nous livre plusieurs enseignements précieux pour l'intelligence de ce que Gadamer nommera plus tard la « fusion des horizons » :

1) L'expérience de l'art, dit Gadamer, est toujours une rencontre (entre nous et l'œuvre) qui nous aide à dépasser notre particularité et à découvrir ce que Gadamer aime bien appeler « l'essence » des choses, ou ce qui demeure. C'est, par exemple, le tableau du « 2 mai » de Goya présentant de pauvres paysans les mains en l'air sous le feu des troupes françaises qui nous révèle ce qu'était l'essence de l'occupation de l'armée napoléonienne en

Espagne, comme c'est la troisième symphonie de Beethoven qui nous aide à comprendre le premier enthousiasme suscité par Napoléon, ou le tableau de David qui nous fait découvrir tout le faste entourant le couronnement de l'empereur. Devant une œuvre d'art accomplie, on ne peut toujours dire que ceci : « il en est bien ainsi » (*so ist es*). Le nerf de l'analyse de Gadamer est que seule l'œuvre d'art nous amène à découvrir cette vérité essentielle, que nous pressentions déjà vaguement, mais que l'œuvre déploie devant nous sous la forme mûrie d'une *Aussage*, d'une « proposition » irrécusable. Le dernier Gadamer parlera ici, comme le faisait à sa manière le premier (qui préférerait encore parler d'une « prétention de connaissance »), d'une « transcendance de l'art ». C'est d'ailleurs là le titre général d'un ensemble de ses écrits qui se trouve dans son dernier livre, paru en 2000, *Esquisses herméneutiques*¹¹. L'expérience artistique, qui nous entraîne dans son jeu, est celle d'une « transcendance » qui nous fait découvrir l'essentiel, l'essence durable des choses.

2) Mais il est clair pour Gadamer que l'on ne peut découvrir cette essence, cette « vérité », que si l'on est métamorphosé, ébranlé, par cette expérience. L'expérience de l'art est ainsi une rencontre avec soi-même, qui découle justement d'une confrontation avec l'essentiel qui nous fait sortir de nos horizons coutumiers, en nous renversant, comme on dit parfois. Il y a une part d'« *unio mystica* » dans cette idée de fusion, qui est en même temps une expérience de soi et de l'autre, dans ce qu'il a de supérieur. On peut à bon droit parler ici d'une « expérience fusionnelle ».

3) Mais le modèle de l'art est aussi précieux en ce qu'il nous permet de voir que cette expérience de la fusion possède une rigueur tout à fait incontestable. On ne peut pas jouer ou comprendre une œuvre n'importe comment. L'œuvre d'art en impose et il faut ici *répondre* à ce qu'elle exige de nous, à sa partition dans le cas d'une pièce musicale : c'est elle qui dicte le rythme, comme le fait aussi un poème, une tragédie, mais aussi un tableau, un édifice ou une sculpture. L'œuvre d'art appelle donc une réponse de notre part, qui sollicite toute notre virtuosité et notre attention. Il y aura ainsi des « interprétations » bonnes ou mauvaises, faibles ou convaincantes, comme cela se produit aussi dans l'interprétation des textes et du passé. L'important est de voir ici que la fusion à laquelle pense Gadamer possède une vérité tout à fait propre (et que manque la « mauvaise fusion des horizons »), mais aussi qu'elle possède un caractère un peu exceptionnel. La vérité de la fusion artistique a, en effet, quelque chose de festif, marquant un temps d'arrêt dans le défilement anonyme du temps.

11. « Sur la transcendance de l'art », *Esquisses herméneutiques*, Vrin, Paris, 2004, 183-236. Voir aussi l'entretien qui se trouve dans le *Gadamer-Lesebuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 283 : « Une œuvre d'art est bonne ou mauvaise, puissante ou faible. Mais ce que l'on éprouve en elle, c'est une présence spécifique. C'est cette présence que j'appelle ici transcendance. »

4. La fusion de la compréhension : un événement ou un contrôle ?

Même s'il n'était pas directement question de « fusion d'horizons » dans la phénoménologie de l'expérience esthétique, ce sont ses leçons qui nous permettront de saisir toute la signification de la *Horizontverschmelzung* dont traitera la deuxième partie de *Vérité et méthode*, consacrée à la compréhension et aux sciences humaines. Une fusion d'horizons aura ici lieu quand la compréhension sera une expérience (au sens fort que Gadamer reconnaît à ce terme) de vérité, c'est-à-dire lorsqu'elle prendra la forme d'une rencontre « transcendante » de l'essentiel, s'accompagnant dès lors d'une certaine transformation. Bien entendu, il ne faut pas nécessairement penser ici à une métamorphose ou à une transcendance qui confinerait à l'union mystique ! Une traduction réussie d'un texte, d'un poème ou d'une œuvre entière est aussi le fait d'une fusion d'horizons heureuse : on est parvenu à rendre dans notre langue une expérience ou une intelligence issue d'une autre sphère. La traduction cherche à rendre le sens de l'autre langue, mais elle ne le peut, bien sûr, qu'à partir de la sienne, en faisant résonner dans sa langue, au présent, le sens de l'autre ou du passé.

Selon Gadamer, il y a fusion d'horizons en toute compréhension digne de ce nom. S'il y insiste, c'est afin de combattre l'idée selon laquelle il faudrait se transporter (*sich versetzen*) dans un horizon totalement différent du nôtre lorsque l'on veut comprendre le passé. Non, dit Gadamer, la compréhension n'est pas un transport psychique ou empathique (*Einfühlung*) dans un monde qui serait entièrement coupé du nôtre. Il y aperçoit un modèle un peu objectiviste – et positiviste – de la compréhension selon lequel le comprendre se trouverait « en face » de son objet. Selon Gadamer, il n'est ni possible, ni souhaitable de sortir entièrement de soi pour comprendre, comme le voulait, de manière un peu absurde selon lui, le modèle positiviste : de manière absurde, car la compréhension cherche alors un peu à faire l'économie de la compréhension, à faire comme si elle n'intervenait pas dans la compréhension, comme si on pouvait comprendre sans être « pris ».

Comprendre, soutient Gadamer, c'est plutôt entrer dans le jeu de ce qui a été dit, de ce qui est à comprendre. D'où sa conception de la compréhension comme d'une *réponse*, à une interpellation qui est à la fois celle du texte et la nôtre (les deux aspects se fusionneront aussi). Il s'agit ici aussi d'une réponse qui s'oublie elle-même, c'est-à-dire qui n'est pas toujours consciente de soi comme d'une réponse. La compréhension est quelque chose qui arrive, qui se produit, qui a donc le caractère d'un « événement ». C'est pourquoi le dernier Gadamer a pu dire, en 1999, que comprendre veut dire « je ne peux pas vraiment expliquer (ce qui m'arrive) »¹². Gadamer voulait dire par là

12. Cité dans l'édition allemande de mon introduction à Gadamer, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 23 : *Verstehen ist Nichtauslegenkönnen* (« comprendre c'est être incapable d'expliquer »).

que nous sommes trop « pris » dans la fusion des horizons pour être en mesure d'expliquer pleinement ce qui nous arrive lorsque nous comprenons : nous voyons, nous sommes saisis, voire surpris et stupéfaits, par le sens. L'accent dans la fusion des horizons, source d'incandescence, porte clairement ici sur l'idée d'un advenir soudain qui nous ravit, qui nous « surprend ». Gadamer aime parler ici, après Heidegger et Bultmann, du *Geschehen*, de l'événement, voire de l'avènement qui se produit dans le « miracle » de la compréhension : une lumière s'allume, il y a « fusion », on comprend. C'est le premier moment très important dans l'idée d'une fusion d'horizons, son caractère d'événement. L'incandescence est si lumineuse qu'elle a tout l'éclat d'un remplissement soudain. On sait que Gadamer a d'abord pensé intituler son œuvre maîtresse « Compréhension et événement », *Verstehen und Geschehen*, pour exprimer tout ce « mystère » du comprendre et pour lui conserver justement son caractère d'événement, que l'on cherche un peu à museler, selon lui, dans les herméneutiques plus méthodologiques où le comprendre est perçu comme une activité cognitive exclusivement fondée sur des méthodes vérifiables.

Mais le *second moment* de l'analyse de Gadamer est qu'il y a aussi lieu de contrôler cette fusion. Il parle expressément d'un exercice « contrôlé » de la fusion des horizons ¹³. Il y a là un problème épineux, si ce n'est une aporie : peut-on vraiment contrôler un événement ? L'événement reste-t-il un événement s'il est le résultat de contrôle ? Où doit tomber l'accent, sur l'idée d'événement ou celle d'un contrôle ?

Il ne faut pas être un spécialiste patenté de Gadamer pour reconnaître que l'idée de « contrôle » n'est pas la plus gadamérienne du monde. Elle a partie liée avec l'idée de méthode que Gadamer considère avec une certaine distance (non pas, il faut toujours le rappeler, parce qu'il a quelque chose *contre* la méthode, ce qui serait étrange, mais parce qu'il est d'avis qu'elle ne rend pas entièrement justice à la réalité de la compréhension). Il n'empêche : lorsqu'il parle d'une fusion « contrôlée », il paraît donner dans une conception un peu positiviste du comprendre, selon laquelle la fusion des horizons est une « mauvaise chose ». Il se confirme par là que la « mauvaise » fusion des horizons ne disparaît pas totalement chez Gadamer.

Pourquoi Gadamer parle-t-il donc d'une fusion « contrôlée » alors que toute son herméneutique vise un peu à atténuer cette idée de contrôle ? Il le fait, dit-il, pour reconnaître la situation spécifique de la compréhension scientifique, celle des sciences humaines donc, où celui qui interprète doit esquisser une idée de l'horizon du texte qu'il a à interpréter. Dans cette situation particulière, il est tout à fait sensé de distinguer l'horizon du passé de celui du présent. Cela est tout à fait compréhensible, mais la conclusion de l'analyse de Gadamer sera néanmoins que cette distinction finit *aussi* par

13. WM, GW, I, 312; VM, 328.

disparaître parce que l'horizon du passé ne peut lui-même être compris (« esquissé ») que dans la langue du présent : il faut déjà jouir d'un certain horizon pour se transporter de cette manière dans l'horizon du passé, dit expressément *Vérité et méthode* ¹⁴. La fusion des horizons opère ici à divers niveaux, imbriqués, « fusionnés », les uns dans les autres : il y a d'abord celle du langage que nous utilisons (nous y reviendrons), qui est à la fois celui du présent — on ne comprend toujours que dans la langue d'aujourd'hui — et celui qui vient du passé. Il paraît impossible de parler du passé sans se servir d'un lexique qui est celui du présent. Mais il y a aussi la fusion du passé, du présent et du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) dans lequel nous nous tenons. Lorsque l'on comprend le passé au présent, on le fait toujours à travers le sens qu'a pris le passé à travers le travail de l'histoire. Lorsque l'on interprète Platon, on le fait, sans toujours s'en rendre compte, à l'aide d'une terminologie platonicienne qui est passée par Aristote, par le néoplatonisme, par la science moderne et par nos interprétations contemporaines.

Dans la compréhension s'interpénètrent ainsi le passé, le présent et le travail de l'histoire qui les fusionne. Et cette fusion, insiste souvent Gadamer, est d'autant plus réussie et productive qu'elle ne se fait pas remarquer comme telle : une interprétation (ou une traduction) du passé remplit d'autant mieux sa fonction que l'on n'a pas le sentiment d'être en présence d'une interprétation (ou d'une traduction), mais d'être en présence de la chose elle-même. Le critère d'une interprétation juste, dira d'ailleurs Gadamer, est qu'elle ne se fait pas remarquer comme telle, tant elle se fusionne avec la chose elle-même ¹⁵. Ainsi, la projection réussie d'un horizon ne se fera pas non plus remarquer comme telle.

Mais l'aporie rebondit avec ténacité : peut-on toujours contrôler cette fusion qui « se produit » dans la compréhension, mais qui tente en même temps de se maîtriser ? Si la question se pose, c'est que Gadamer soutient tout à la fois qu'il y a lieu de distinguer les horizons (donc de les contrôler) et qu'ils se fusionnent, donc qu'ils ne peuvent *pas* être totalement contrôlés. Le texte de Gadamer renferme ici une tension, mais sans doute de ces tensions qui donnent à penser. On y reviendra en conclusion.

14. GW I, 310; VM, 326 : « il faut toujours déjà avoir un horizon pour pouvoir se transporter dans une situation » (*man muß immer schon Horizont haben, um sich dergestalt in eine Situation versetzen zu können*).

15. Voir *Esquisses herméneutiques*, 232 : « Quel est donc le critère d'une interprétation juste ? C'est ce qu'on me demande des centaines de fois, et les gens sont assez stupéfaits de m'entendre dire, à propos de l'interprétation d'un poème, que le critère d'une interprétation « juste » est qu'elle disparaisse absolument lors de la relecture parce que tout devient alors si évident. Elle disparaît dans le faire voir qui vient pour ainsi dire confirmer qu'il en est bien ainsi (*so ist es*). C'est ce qui est « conforme » (*angemessen*) à la chose. » On remarquera que Gadamer ne renonce aucunement ici à l'idée d'une adéquation à la chose, bien au contraire. Voir déjà *Vérité et méthode*, WM, GW, I, 137; VM, 150.

Il est intéressant de remarquer que Gadamer a quelque peu modifié le texte consacré à la fusion des horizons dans la dernière édition de *Vérité et méthode*, celle qui a paru dans les *Œuvres complètes* en 1986. Là où le texte disait que l'exercice contrôlé de la fusion des horizons était la « tâche » (*Aufgabe*) de la conscience du travail de l'histoire, le texte de 1986 dira plutôt que cette fusion contrôlée sera la *Wachheit*, la « vigilance » de la conscience du travail de l'histoire. Comment comprendre ce passage de la tâche à la vigilance, de l'*Aufgabe* à la *Wachheit*? Question délicate, mais Gadamer aura sans doute voulu atténuer le caractère un peu positiviste de son texte initial, qui avait suscité autant de controverses. Il faut noter cependant qu'il n'a pas touché à la première partie de la phrase qui parlait d'un exercice « contrôlé » de la fusion d'horizons. Cet exercice contrôlé reste tout à fait sensé, mais il appelle moins une « tâche » qu'une « vigilance ». C'est qu'elle n'est jamais sûre de réussir parfaitement, car il y a toujours une part de risque, et de risque de soi, en toute compréhension. On a beau prendre toutes les précautions que l'on voudra, nul ne sera jamais à l'abri de la « mauvaise fusion des horizons », laquelle confirme ainsi sa discrète persistance au sein de la pensée de Gadamer.

5. Les fusions du langage – l'effusion de l'être?

La seconde grande thèse importante de *Vérité et méthode* sur la fusion d'horizons est que cette fusion s'accomplit dans le langage. Gadamer la dégainera à la toute fin de la seconde section de l'œuvre, en précisant, dans un texte qu'il a souligné tout au long, qu'il s'agira du fil conducteur qui guidera toute son analyse ultérieure: « l'idée directrice de la discussion (*Erörterung*) qui suit est que cette fusion d'horizons qui advient (*geschehende*) dans la compréhension est l'œuvre spécifique du langage »¹⁶. Texte de la plus haute importance, car il y est question du *leitender Gedanke*, de la pensée directrice — ce qui n'est pas rien pour un élève de Heidegger! — qui présidera à toute l'*Erörterung* (autre terme bien heideggérien) consacrée au langage. Néanmoins, après avoir formulé une thèse aussi appuyée, Gadamer ajoute dans la foulée: « Seulement, la question de savoir ce qu'est le langage fait partie de ce qu'il y a de plus obscur pour la réflexion humaine. L'élément langagier est d'une proximité si inquiétante pour notre pensée, car il a si peu le statut d'un objet dans son exercice qu'on peut dire qu'il cache de lui-même son être véritable. »¹⁷

16. VM. 401; WM, GW I, 383 (*Der leitende Gedanke der folgenden Erörterung ist nun, daß die im Verstehen geschehende (!) Verschmelzung der Horizonte die eigentliche Leistung der Sprache ist*).

17. *Ibid.* (*Freilich, was Sprache ist, gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt. Unserem Denken ist die Sprachlichkeit so unheimlich nahe und sie wird*

Gadamer dit ici quelque chose de crucial pour son herméneutique : rien n'est plus intime à la pensée que le langage, mais rien ne lui est en même temps plus étranger, car le langage disparaît en quelque sorte dans son exercice, en laissant apparaître les choses qu'il donne à voir, tout en se dissimulant lui-même. De lui-même, le langage cache son être véritable. Autre thème très heideggérien que cette idée d'un recouvrement de soi qui fait partie de l'essence de la vérité. Il faudra un jour écrire une étude sur cette idée de la *Verborgenheit*, de l'être-caché de l'essentiel, chez Gadamer. Songeons notamment au livre de Gadamer sur la *Verborgenheit* de la santé (c'est-à-dire son absence de présence à soi), ou à ce qu'il a écrit sur « L'auto-recouvrement du langage » dans un sous-titre de son essai de 1992, « Sur la phénoménologie du rituel et du langage » (GW, t. 8, 400-440). On ne dira qu'une seule chose dans le contexte de la fusion des horizons qui seule nous intéresse ici : la fusion des horizons qui s'accomplit dans le langage est aussi une fusion qui reste cachée à elle-même, autant que peut l'être la fusion qui embrase la compréhension elle-même lorsqu'elle s'exécute.

En quel sens peut-on donc parler d'une fusion d'horizons dans le langage, tout en n'oubliant jamais qu'elle se dissimule de manière essentielle ? Assez étonnamment, Gadamer ne le dira pas en toutes lettres, puisqu'il ne sera plus directement question de fusion d'horizons dans son approche du langage, même s'il est juste de dire qu'elle gouvernera tous ses développements.

Cette fusion comporte, en effet, plusieurs facettes essentielles, indubitablement solidaires, mais qu'il est peut-être à propos de distinguer si l'on veut comprendre la pensée de Gadamer sur le langage et le rôle qu'y tient l'idée de fusion :

1) La première fusion d'horizons qui se produit dans le langage est celle de la pensée et du langage. La thèse très forte de Gadamer est ici que l'on ne peut pas vraiment distinguer les deux, la pensée et son accomplissement langagier. Il n'y aurait pas, en d'autres mots, un monde autonome de la pensée et ensuite, ou en second lieu, un univers du langage qui permettrait de le communiquer, en telle ou telle langue. Penser pour Gadamer est toujours un processus langagier ou à tout le moins orienté sur un langage possible (ce que reconnaissait Platon quand il disait de la pensée qu'elle était un *dialogue* de l'âme avec elle-même).

Pour réfuter Gadamer ici, il faudrait découvrir des occurrences de la pensée qui ne passent pas par le langage. Cela apparaît assez difficile, sinon impossible, pour la pensée humaine (humaine parce que l'on peut concevoir,

im Vollzug so wenig gegenständlich, daß sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt.) Voir aussi H.G. GADAMER, *L'herméneutique en rétrospective 1*, Paris, Vrin, 2005 (GW 10, 25) : « La langue reste cachée en tant que langue et justement parce qu'elle veut à chaque fois dire *quelque chose*. » (*Sprache ist als Sprache verborgen, weil sie jeweils etwas meint*).

théoriquement, que la pensée de Dieu n'est pas nécessairement langagière, mais ce serait la seule exception).

C'est une tout autre question que de se demander s'il peut y avoir une *compréhension* (et pas seulement une pensée) qui ne serait pas langagière. C'est là un grand problème de la littérature gadamérienne : est-il vrai de dire que la compréhension est toujours langagière ou orientée sur et par lui ¹⁸ ? C'est assurément la thèse de Gadamer et des gadamériens orthodoxes, s'il y a quelque chose de tel, mais ici je suis de ceux qui gardent l'esprit ouvert : je ne crois pas, par exemple, que la compréhension artistique, et plus particulièrement musicale, soit nécessairement « langagière », ni que toutes nos perceptions émotives et sensitives le soient non plus. Pensons aussi aux personnes sourdes et muettes : sont-elles privées de compréhension ? Il serait pervers de le croire. J'évoquerai aussi les animaux, qui n'ont pas un langage aussi « développé » que le nôtre, mais qui semblent bien capables de compréhension, et parfois de formes de compréhension plus fines encore que les nôtres (je pense ici aux animaux qui semblent avoir mieux vu venir le terrible tsunami du 26 décembre 2004 que les humains).

Mais ce n'est pas là mon sujet. Mon propos n'est pas ici de résoudre la question de savoir si la compréhension est toujours et nécessairement vouée au langage, mais de tirer au clair ce que *veut dire* la fusion des horizons chez Gadamer et ce qu'elle signifie quand elle se trouve appliquée au langage. On voit qu'il s'agit d'abord pour Gadamer d'une symbiose de la pensée et du langage. Mais ce n'est pas la seule « fusion linguistique » qui l'intéresse. Il en est une autre qui recèle aussi d'âpres problèmes, mais dont on peut comprendre la portée générale :

2) Cette seconde fusion d'horizons qui s'accomplit dans le langage est celle, presque imperceptible tant elle est cachée, du langage et des choses. Non seulement ne peut-on pas penser (ni même comprendre, selon *Vérité et méthode*) sans un processus (*Vollzug*) langagier, mais il n'y a pas non plus de choses (« *Gegenstand* ») sans langage, soutient Gadamer. Il n'y a pas de choses sans langage ! C'est là le sens, difficile, de sa thèse fameuse selon laquelle « l'être qui peut être compris est langage ».

Cette thèse d'une fusion du langage et des choses veut exprimer pour Gadamer que le monde n'est présent pour nous « qu'en langage ». C'est dire que le langage ne vient pas se « surajouter » à une expérience originaire du monde qui ne serait pas langagière, il est ce qui permet au monde d'être présent pour nous, c'est-à-dire comme un monde toujours déjà inscrit dans l'ho-

18. Car Gadamer reconnaît volontiers qu'il y a une compréhension des gestes, des silences, etc., mais qui fait selon lui partie de la « dimension langagière » au sens large (*Gadamer-Lesebuch*, 289). Sur cette différence entre le langage et la *Sprachlichkeit* chez Gadamer, voir le collectif dirigé par L. K. SCHMIDT, *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2000.

rizon d'une familiarité, qui procède non seulement de la compréhension, mais déjà de l'être lui-même. Pensée difficile mais qui a son importance, car elle forme la véritable conclusion de *Vérité et méthode*. L'idée fondamentale, quoique rarement bien comprise, est que le langage n'est *pas uniquement* celui de la compréhension (et dès lors celui d'une culture, d'une communauté, etc.), mais aussi celui de l'être même, c'est-à-dire le langage des choses elles-mêmes que Gadamer appelle d'ailleurs, au sens d'un génitif subjectif, « la langue des choses », « *die Sprache der Dinge* »¹⁹. Le langage est d'abord celui des choses ! On pourrait avoir le sentiment que ce n'est là qu'une métaphore ou une façon de parler.

Oui et non. Oui, parce que c'est nous qui parlons de cette manière, mais nous ne parlons ainsi que parce qu'il y a un lien primordial entre l'être et le langage. Afin de penser ce lien, Gadamer fera appel dans la dernière partie de *Vérité et méthode*, et de manière plutôt déconcertante pour un penseur moderne, à la métaphysique médiévale et à sa doctrine des transcendants. C'est que cette métaphysique aurait réussi à comprendre le lien intime entre l'être et le langage en y voyant non pas une opposition ou un face-à-face, mais une familiarité profonde.

L'idée qui intéresse ici Gadamer est que la lumière qui est celle du langage est aussi celle de l'être même. Idée si difficile que l'on peut peut-être l'éclaircir par des exemples. Si l'on dit, par exemple, que l'essence de l'homme est d'être un « animal raisonnable », il semble clair, à première vue, qu'il s'agit là d'une vision du langage ou de l'esprit. Seulement, ce qui est *visé* par là, c'est quelque chose de plus, entendons quelque chose de plus que le langage ou qu'un projet de la compréhension, c'est l'être même qui veut être articulé par là : c'est l'être même de l'homme qui doit apparaître dans cette *description*. Mais c'est aussi cette essence de l'homme (donc « ce qu'il est ») qui peut me faire dire que la notion d'un « être rationnel » n'est peut-être pas la plus heureuse ou parfaitement adéquate à l'essence de l'homme. Il y aurait ainsi d'autres aspects à son essence : c'est un être qui peut rire, faire la guerre à son prochain, mettre fin à ses jours, etc. Mais qu'est-ce qui nous permet de dire que l'essence d'une chose est telle ou telle ? Gadamer répond : les choses elles-mêmes et leur langage, car c'est en langage qu'elles se présentent à nous, dans ce lien qui nous unit de manière immémoriale, nous et le monde.

J'évoquerai un dernier exemple de ce « langage des choses ». Il est bien connu que la génétique la plus récente a tenté de porter au jour ce que l'on appelle le « génome » humain qui vient en quelque sorte résumer notre « code

19. Voir en effet son étude de 1960, « La nature de la chose et la langue des choses », « *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* », *Gesammelte Werke*, Band 2, 66-75 ; trad. fr. par Jacques Schouwey dans H.G. GADAMER, *L'Art de comprendre. Écrits II*, Paris, Aubier, 1991, 123-136.

génétique ». Il va de soi qu'il s'agit là d'une explication scientifique, falsifiable, et par conséquent d'une pure vue de l'intelligence humaine sur nos gènes. On en parlera certainement d'une manière bien différente dans cent ans. Mais il ne s'agit pas pour autant d'une pure et simple « invention » de notre intelligence. Car c'est le code du génotype lui-même, des choses elles-mêmes, que le scientifique cherche à porter au langage. La théorie génétique ne m'intéresse pas ici pour elle-même. Ce qui m'importe, c'est de faire voir que la science, comme toute compréhension humaine, cherche à découvrir et articuler un langage qui est, d'une importante manière, déjà celui des choses elles-mêmes. C'est aussi ce langage des choses qui permet d'évaluer nos constructions et de les invalider (ceci ou cela n'est pas conforme à ce que disent les choses ou l'expérience). Il y a ainsi un langage des choses, de l'être, que nous pointons quand nous cherchons à comprendre et que nous ouvrons nos sens.

C'est le sens de la thèse audacieuse de Gadamer selon laquelle l'être qui peut être compris est langage, dont la portée métaphysique tombe sous le sens ²⁰. On a trop souvent lu cet apophtegme dans le sens d'un relativisme langagier (Rorty et Vattimo ont interprété la thèse de Gadamer en ce sens ²¹), alors que c'était le contraire qui était visé. Gadamer ne voulait pas réduire l'être au langage d'une époque donnée (selon la thèse relativiste), mais reconduire le langage d'une époque donnée au langage des choses elles-mêmes. Loin de défendre un relativisme linguistique, la thèse de Gadamer venait rappeler que notre langage est d'abord celui des choses, au sens où il en procède, mais sans jamais les épuiser.

C'est le sens plus profond de la fusion des horizons chez Gadamer : il y a non seulement une fusion de la pensée et du langage (que d'autres penseurs avaient vue avant lui), il y a une fusion plus originaire encore de l'être et du langage. Mais on se rend compte que ces « deux » fusions finissent elles-mêmes par se fusionner, en une « troisième » fusion, si l'on veut, celle de la chose, de la pensée et du langage.

Cependant une question se pose ici (plusieurs en vérité, mais on se contentera d'en évoquer une seule) : pourquoi parler d'une « fusion » s'il n'y a pas quelque chose comme une chose distincte du langage, ni une pensée séparée de son déploiement langagier ? Une question analogue s'était posée, on s'en souviendra, à propos de la fusion du passé et du présent qui intéressait la seconde section de *Vérité et méthode* : pourquoi distinguer les horizons s'ils se fusionnent et s'interpénètrent toujours ? Mais la question revêt

20. Voir à ce sujet mon *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal, 2004, 351-353.

21. Voir R. RORTY, « Being that can be understood is language », dans *London Review of Books*, 16 mars 2000, 23-2 ; G. VATTIMO, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », dans la *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), 499-513.

ici un caractère plus dramatique encore, car il y va des limites de notre langage et de notre compréhension.

J'aimerais répondre par une modeste suggestion. S'il y a lieu de distinguer entre la chose et la compréhension, même si elles se fusionnent sans cesse, au point de former une unité originaire, c'est pour garder ouverte la capacité de transcendance et d'autotranscendance de notre langage et de notre compréhension. Même s'il circonscrit l'horizon (!) de notre compréhension, le langage peut s'ouvrir, s'étendre, se dilater, accueillir de nouvelles facettes des choses. Il est « poreux », comme le dit si bien Habermas. En français, on dit ici que l'on s'élargit l'horizon. C'est pour maintenir cette possibilité d'ouverture et de transcendance que l'on peut parler d'une fusion d'horizons différents, et au pluriel : il y a l'horizon de la compréhension et de son langage, mais aussi celui des choses, lequel peut parfois résister à celui du comprendre et appeler ainsi une autre et meilleure compréhension, découvrant de nouvelles perspectives sur ce qui est.

Je terminerai par une dernière suggestion, mais qui aura porté tout ce qui précède. Même si Gadamer ne le dit pas non plus expressément, il me semble que la fusion des horizons peut être entendue comme l'expression gadamérienne de ce que la tradition appelait l'*adaequatio rei et intellectus*, dans ce qui était la définition classique de la vérité. C'est une définition qui a, à mon sens, beaucoup à voir avec la fusion d'horizons et avec Gadamer. Dans les termes de Gadamer, l'*adaequatio rei et intellectus* devient la fusion de la chose (*res*) et du comprendre (l'équivalent du latin *intellectus*). La seule différence est que Gadamer parle moins d'adéquation que de fusion. Mais la différence est en vérité ténue. C'est qu'il ne s'agit pas pour Gadamer de mesurer la correspondance de la compréhension à un être qui en serait coupé, mais de penser une vérité plus ancienne encore que cette adéquation entre l'intelligence et la chose (à laquelle il ne renonce par ailleurs jamais dans son œuvre). Cette vérité plus originaire, et qui rend possible l'adéquation de la pensée et de la chose, est celle du langage lui-même (et qu'il appelle parfois la « vérité du mot ») dans sa capacité de découverte des choses elles-mêmes. C'est en ce sens que l'herméneutique de la fusion des horizons se veut une phénoménologie, une découverte du mode de donation des choses et des choses telles qu'elles se donnent.

Résumé: Même si elle est emblématique de la pensée de Gadamer, la difficile notion d'une « fusion d'horizons » a été assez peu étudiée pour elle-même. Cet article se propose d'en faire ressortir le sens, la portée, mais aussi les difficultés. Il cherche surtout à montrer en quoi cette fusion d'horizons est l'œuvre du langage (lui-même pensé à partir de sa fusion avec l'être) et dans quelle mesure on peut y voir la version gadamérienne de l'adéquation

entre l'être et la pensée, suivant la conception classique de la vérité, que Gadamer ne renie jamais.

Mots-clés: *Gadamer. Herméneutique. Fusion d'horizons. Vérité. Adéquation.*

Abstract: *Closely linked to the philosophy of Gadamer, the difficult notion of a « fusion of horizons » has seldom been the object of scrutiny. This study aims to sort out its meaning, its consequences, but also its difficulties. It seeks in particular to establish in what sense this fusion can be seen as the accomplishment of language (itself understood out of its fusion with Being) and to what extent it can be viewed as the Gadamerian version of the adequation between Being and thought, which corresponds to the classical notion of truth that Gadamer never relinquishes.*

Key words: *Gadamer. Hermeneutics. Fusion of horizons. Truth. Adaequatio.*