



HAL
open science

La raison chez Hugues de Saint-Victor : du feuilleté des acceptions à la cohérence d'un sens, d'une pensée, d'un programme éducatif

Dominique Poirel

► To cite this version:

Dominique Poirel. La raison chez Hugues de Saint-Victor : du feuilleté des acceptions à la cohérence d'un sens, d'une pensée, d'un programme éducatif. Vivarium, 2021. halshs-03320077

HAL Id: halshs-03320077

<https://shs.hal.science/halshs-03320077>

Submitted on 13 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La raison chez Hugues de Saint-Victor : du feuilleté des acceptions à la cohérence d'un sens, d'une pensée, d'un programme éducatif

Dominique Poirel

Institut de recherche et d'histoire des textes, CNRS, Paris, France

Université catholique Jean-Paul II de Lublin, Lublin, Pologne

dominique.poirel@irht.cnrs.fr

Résumé

Trois conclusions peuvent être tirées de l'étude du mot *ratio* et de ses dérivés dans l'ensemble des œuvres d'Hugues de Saint-Victor († 1141). D'abord, les environ 1500 occurrences présentent une exceptionnelle diversité de significations. Ensuite, ces significations ne sont pas étanchement séparées les unes des autres, mais tendent à tuiler ou à se fusionner : non seulement les passages sont nombreux où le traducteur peut hésiter légitimement entre deux interprétations ou plus, mais l'auteur lui-même joue de cette malléabilité du sens, comme pour renvoyer son lecteur à une cohésion originelle des acceptions. Il est dès lors possible de reconstituer une notion complexe mais unifiée de la raison, sous-jacente à tous les emplois repérés ; et ce n'est sûrement pas un hasard si cette notion commune correspond très précisément au programme éducatif victorin, tel qu'Hugues l'a défini dans son *Didascalicon*.

Mots clés

Hugues de Saint-Victor – raison – lexicologie – philosophie – programme éducatif

Abstract

Three conclusions can be drawn from the study of the word *ratio* and its derivatives in the works of Hugh of Saint-Victor († 1141). First, the approximately 1500 occurrences present an exceptional diversity of meanings. Second, these meanings are not tightly separated from each other, but tend to tile or merge: not only are there many passages where the translator can legitimately hesitate between two or more interpretations, but the author himself plays on this malleability of significations, as if to refer his reader to an original cohesion of the meanings. Third, it is therefore possible to reconstitute a complex but unified notion of reason, underlying all the uses identified; and it is surely no coincidence that this common notion corresponds very precisely to the Victorine educational program, as Hugh defined it in his *Didascalicon*.

Keywords

Hugh of Saint-Victor – reason – lexicology – philosophy – educational program

Introduction

Dans la pensée d'Hugues de Saint-Victor, la notion de raison occupe une place majeure¹. Ainsi, dans le *Didascalicon*, la raison est après la vie et la sensation l'une des trois puissances de l'âme humaine, la seule qui soit propre à l'homme et régisse toutes ces actions². C'est même pourquoi la philosophie, selon une fameuse division arborescente sur laquelle on reviendra, se compose de quatre branches : théorique, pratique, mécanique et logique, et non de deux ou trois comme d'ordinaire³. Si en effet « la philosophie est une discipline explorant pleinement les raisons de toutes les réalités humaines et divines⁴ », dès lors, même les travaux manuels comme l'agriculture y ont leur place, puisqu'eux aussi, comme la théologie, la géométrie ou la politique, relèvent de cette raison humaine qui distingue l'homme de la bête.

Pareillement, même lorsqu'il traite de la foi chrétienne, comme dans le *De sacramentis christianae fidei*, le Victorin se garde de congédier la raison. Contredisant à l'avance son disciple Richard, qui admet en matière sacrée des affirmations *praeter* et même *contra rationem*⁵, Hugues tient fermement que les vérités de la foi peuvent suivre la raison (*secundum rationem*) ou l'excéder (*supra rationem*), mais jamais s'opposer à elle (*contra rationem*)⁶. Ce qui est « contre la raison » est aussi, par le fait même, « incroyable », c'est-à-dire contraire à la foi⁷. De là vient que nombre de chapitres de sa

¹ Sur la théorie hugonienne de la connaissance, voir Klein, *The Theory of Knowledge*, en particulier le chapitre V ('Reason and intelligence') ; Baron, *Science* ; Lesieur, « Raison », qui recense les termes exprimant l'activité rationnelle et caractérise la raison hugonienne comme « instance intermédiaire ». Sur la notion de raison au XII^e siècle, en particulier chez Guillaume de Conches, voir Kijewska, « Eriugena ». Enfin des introductions à Hugues de Saint-Victor sont fournies par Sicard, *Hugues de Saint-Victor* ; Poirel, *Hugues de Saint-Victor* ; Rorem, *Hugh of Saint Victor*.

² Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, I, 3, 7–10, qui reprend une théorie aristotélicienne à travers Boèce, *In Porphyrii Isagogen*, 1, 135–136.

³ Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, III, 1, 48.

⁴ Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, I, 4, 11^{13–16} ; II, 1, 24^{15–17} : « Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque diuinarum rationes plene inuestigans ».

⁵ Richard de Saint-Victor, *De contemplatione*, 108^{90–91} : « Sextum contemplationis genus dictum est, quod in his uersatur quae sunt supra rationem et uidentur esse praeter seu etiam contra rationem » ; Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, 87^{14–16} : « Nam quedam ex his que credere iubemur, non modo supra rationem, uerum etiam contra humanam rationem esse uidentur, nisi profunda et subtilissima indagacione discutiantur, uel potius diuina reuelacione manifestentur ».

⁶ Voir à ce propos Poirel, « L'unité de la sagesse ».

⁷ Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* I, III, 30, PL 176, 231–232 : « Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem: et praeter haec quae sunt contra rationem. Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino fidem non capiunt. Quae enim sunt ex ratione omnino nota sunt et credi non possunt, quoniam sciuntur. Quae uero contra rationem sunt nulla similiter ratione credi possunt, quoniam non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his ratio aliquando. Ergo, quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem, tantummodo suscipiunt fidem. Et in primo quidem genere, fides ratione adiuuatur et ratio fide perficitur, quoniam secundum rationem sunt quae creduntur. Quorum ueritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum

somme s'intitulent *Ratio quare ... Ratio qualiter ... Qua ratione ...* De même, lorsqu'il commente l'Écriture, notre exégète postule que tout vaut la peine d'être expliqué, car rien n'y est écrit sans raison⁸. Jusque dans ses traités spirituels, enfin, Hugues ne cesse de raisonner, fût-ce avec lui-même comme dans le *De arrha animae* où, traitant de l'amour, l'auteur expose à son âme les raisons d'aimer Dieu plus que tout, de manière oblatrice et ouverte au partage⁹.

La raison est donc omniprésente chez le maître de Saint-Victor. Mais s'agit-il partout de la même raison ? C'est en effet une particularité de notre auteur que ses écrits couvrent des champs du savoir particulièrement nombreux, embrassant la grammaire, la géométrie, l'histoire, la géographie, la philosophie, l'érudition biblique, l'exégèse allégorique, la spéculation théologique, la discipline du comportement, le progrès spirituel ... Y a-t-il donc chez Hugues une rationalité stable, commune et cohérente, ou bien invoque-t-il, au gré de ses besoins ou selon les genres littéraires, des éclats de raison disparates, sans unité véritable les uns avec les autres ?

Pour répondre à cette question, plusieurs voies sont possibles. Nous avons choisi de nous livrer à une étude de lexicologie, d'enquêter sur les significations du mot *ratio* chez Hugues de Saint-Victor. Quels sens le mot revêt-il chez lui, et ces sens sont-ils compatibles entre eux ? Forment-ils tous ensemble une même conception solidaire, ou bien la valeur du mot se décline-t-elle, selon les contextes, en significations flottantes et changeantes, rétives à la conciliation ? Perçoit-on chez Hugues une conception unitaire de la raison, ou son usage du mot est-il éclectique, inconsistant, opportuniste ? Nul doute que la réponse à cette question, quelle qu'elle soit, n'aide ensuite à mieux le lire et le comprendre, en pointant vers une doctrine centrale dans sa pensée, ou en prémunissant contre de possibles contresens.

Sans doute, il aurait été plus facile de concentrer nos analyses sur une œuvre unique, par exemple le *Didascalicon*, ou sur une série d'œuvres homogènes, comme les synthèses de théologie ; mais en appauvrissant ainsi le corpus et en écartant d'autres œuvres, plus atypiques, on risquait de fausser les résultats de l'enquête. Nous avons mieux aimé prendre en compte tous les écrits d'Hugues : seule manière de mettre radicalement à l'épreuve la cohérence chez lui du sens du mot *ratio*. L'obstacle principal, ce faisant, est que ces écrits sont aujourd'hui accessibles dans des états d'inégale valeur critique. À côté d'éditions récentes au *Corpus Christianorum*, menées selon les méthodes les plus exigeantes¹⁰, on trouve plusieurs éditions semi-critiques, établies

non contradicit. In iis quae supra rationem sunt, non adiuuatur fides ratione ulla; quoniam non capit ea ratio quae fides credit, et tamen est aliquid quo ratio admonetur uenerari fidem quam non comprehendit ».

⁸ Hugues de Saint-Victor, *Super Canticum Mariae*, 34¹⁶⁰⁻¹⁶² : « Nichil enim ratione caret, quia omne quod dictum est, ab illa intima summae ueritatis luce, cui mens uirginis excellenter inhaeserat, emanauit ».

⁹ Hugues de Saint-Victor, *De arrha animae*, 236¹⁵⁶ ; 238^{189-190, 198-199} ; 242²⁵³ : « Et tamen ipsa te ratio dubitare non sinit ... Cogor siquidem rationibus tuis ... meis iterum rationibus confirmata ... Tuae uero rationes hoc persuaserunt ... ».

¹⁰ Hugues de Saint-Victor, *De archa Noe* et *Libellus de formatione archae* ; Hugues de Saint-Victor, *De tribus diebus* ; Hugues de Saint-Victor, *Super Ierarchiam Dionisii* ; Hugues de Saint-Victor, *De uanitate rerum mundanarum* et *Dialogus de creatione mundi* ; Hugues de Saint-Victor, *De oratione dominica* et *De septem donis Spiritus sancti*. À quoi l'on ajoutera ces trois éditions critiques :

d'après quelques manuscrits anciens¹¹ ; des éditions anciennes et tout à fait non critiques comme la *Patrologia latina* (PL)¹² ; enfin des transcriptions *ne varietur* de manuscrits de qualité variable¹³. Il a bien fallu se contenter de cette situation insatisfaisante, mais acceptable dans l'ensemble. Après tout, la tradition manuscrite des œuvres d'Hugues de Saint-Victor est plutôt stable et même l'édition de Migne remonte à une édition victorine de 1526, qui s'appuyait souvent sur de bons témoins¹⁴.

Partant donc du meilleur état textuel disponible des œuvres d'Hugues¹⁵, on s'est efforcé d'inventorier les sens du mot *ratio* chez Hugues de Saint-Victor (1). Ensuite, on s'est concentré sur les passages où l'auteur lui-même paraît jouer avec ses acceptions diverses (2). A partir de quoi on propose pour finir la reconstruction d'une signification globale du mot *ratio* chez Hugues de Saint-Victor, en lien avec son projet intellectuel, tel qu'il s'exprime le plus complètement dans le *Didascalicon* (3). Puisque le point de départ de notre analyse concerne la langue, les citations sont données en latin et traduites par nous en français : il importe qu'on puisse évaluer commodément l'interprétation que nous en donnons et, le cas échéant, la critiquer¹⁶.

1 Les sens du mot *ratio* chez Hugues de Saint-Victor

Les écrits authentiques d'Hugues de Saint-Victor comptent 952 occurrences du mot *ratio*, qui montent à presque 1500 si l'on ajoute les adjectifs *rationalis* (363) et *rationabilis* (40), leurs contraires *irrationalis* (7) et *irrationabilis* (23), les adverbes *rationaliter* (33) et *irrationabiliter* (8), le verbe *ratiocinari* (10), enfin les substantifs secondaires *rationalitas* (7) et *rationabilitas* (7), *irrationabilitas* (9), *ratiocinatio* (13)¹⁷. Si l'on examine attentivement tous les emplois chez Hugues du mot *ratio* et de ses dérivés, neuf sens principaux émergent, qu'on présentera tour à tour en les appuyant sur quelques exemples caractéristiques.

Hugues de Saint-Victor, *Descriptio mappae mundi* ; Hugues de Saint-Victor, *De unione spiritus et corporis* ; Hugues de Saint-Victor, *Sententiae de diuinitate*.

¹¹ Hugues de Saint-Victor, *De institutione nouitiorum*, *De uirtute orandi*, *De laude caritatis* et *De arrha animae* ; Hugues de Saint-Victor, *Super Canticum Mariae*, *Pro adsumptione Virginis*, *De beatae Mariae uirginitate*, *Sententia « Maria porta »*, *Homilia « Egredietur uirga »* ; Hugues de Saint-Victor, *De meditatione*, *De Verbo Dei*, *De substantia dilectionis*, *Quid uere diligendum sit*, *De quinque septenis*, *De septem donis Spiritus sancti* ; Hugues de Saint-Victor, *Practica geometriae*, *De grammatica*, *Epitome Dindimi in philosophiam* ; Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon de studio legendi*, *De tribus rerum subsistentiis*.

¹² Hugues de Saint-Victor, *Opera omnia*, PL 175–177.

¹³ Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianae fidei*, éd. R. Berndt ; Hugues de Saint-Victor, *Opera*, éd. R. Berndt et J. L. Narvaja.

¹⁴ Quantin, « La réception ».

¹⁵ Aux éditions déjà reprises dans la *Library of Latin Texts* nous avons ajouté la *Patrologia latina*, quand rien de mieux ne les remplaçait, en contrôlant les textes sur manuscrits ou sur des éditions en cours pour le *Corpus Christianorum*.

¹⁶ C'est pourquoi nous ne reproduisons pas les traductions existantes, même excellentes comme celle de Lemoine, trad. *Hugues de Saint-Victor*.

¹⁷ Ce compte s'appuie sur l'état actuel des éditions hugoniennes, inégal selon les œuvres. Les éditions critiques récentes montrent que la variation *rationalis/rationabilis* (et dérivés) n'est pas significative.

1.1 La connaissance

De loin, le sens le plus fréquent concerne la connaissance. Encore reçoit-il des extensions variées. Au sens large, la raison est toute faculté de connaître distincte de la sensation. Elle appartient donc à tous les êtres doués d'intelligence, Dieu comme l'homme¹⁸ :

Tribus modis res subsistere habent ; in actu, in intellectu, in mente diuina ; hoc est in <i>ratione</i> diuina, in <i>ratione</i> hominis, in seipsis (<i>De tribus rerum subsistentiis</i> , 134 ³⁻⁵).	Les choses subsistent de trois manières : en acte, dans l'intellect, dans l'esprit divin ; c'est-à-dire [<i>en les reprenant en sens inverse</i>] dans la raison divine, dans la raison humaine, en elles-mêmes.
---	--

En ce sens général, raison et amour sont les deux facultés les plus hautes de l'âme. Cognitive et appétitive, tournées l'une vers le vrai, l'autre vers le bien ou la vertu, elles constituent ensemble l'homme « à l'image et à la ressemblance » de Dieu, à son image par la raison, à sa ressemblance par l'amour¹⁹ :

Factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei, quia in anima (quae potior pars est hominis, uel potius ipse homo erat) fuit imago et similitudo Dei : imago secundum <i>rationem</i> , similitudo secundum dilectionem ; imago secundum cognitionem ueritatis, similitudo secundum amorem uirtutis (<i>De sacramentis</i> I, vi, 2, PL 176, 264CD).	L'homme a été fait « à l'image et à la ressemblance de Dieu », car c'est dans l'âme, qui est la meilleure partie de l'homme, ou plutôt qui était l'homme lui-même, que fut l'image et la ressemblance de Dieu : l'image selon la raison, la similitude selon l'affection ; l'image selon la connaissance de la vérité, la ressemblance selon l'amour de la vertu.
---	---

Dans le *De archa Noe*, un autre trait, plus original, rapproche la raison humaine de Dieu : une sorte de reflet de l'éternité divine lui permet de réunir en pensée tous les temps. Par la raison, l'homme édifie dans son âme cette arche spirituelle où tous les temps, mais aussi tous les lieux, tous les savoirs, « subsistent », suspendus hors du temps, et, comme en Dieu, s'ordonnent et s'unifient en sagesse :

Et in hoc quodammodo <i>rationalis</i> anima similitudinem habet creatoris sui quia, sicut in mente diuina omnium rerum causae aeternaliter sine mutabilitate et distinctione temporali substiterunt, ita etiam in mente nostra praeterita, praesentia et futura per cogitationem simul subsistunt (<i>De archa Noe</i> , II, 1, 33 ⁷⁻¹²).	Et en cela, d'une certaine manière, l'âme rationnelle a une ressemblance avec son créateur car, comme dans l'esprit divin les causes de toutes choses ont éternellement subsisté, sans mutabilité et distinction temporelle, de même aussi dans notre esprit le passé, le présent et l'avenir subsistent ensemble par la pensée.
---	--

¹⁸ L'application de la « raison » à Dieu est traditionnelle, quoiqu'elle entre en concurrence avec la tendance à l'attribuer en propre à l'homme, comme connaissance discursive. L'emploi du mot chez Hugues a pu être encouragé par sa connaissance du corpus dionysien, qui fait d'elle – comme de l'irrationnalité du reste – un des noms divins, voir Hugues de Saint-Victor, *Super Ierarchiam Dionisii*, III-II, 465⁵¹⁵⁻⁵¹⁷ ; 485¹⁰⁷²⁻¹⁰⁷⁴.

¹⁹ Cette répartition de l'« image » et de la « ressemblance » divines entre les deux facultés principales de l'âme, cognitive et dilective ou volitive, semble une innovation hugonienne. Elle se répand largement ensuite chez Pierre Lombard (*Sententiae*, II, d. xv, 3, 5), Pierre le Mangeur (*Historia scolastica*, 9, add. 1), Aelred de Rievaulx (*Sermo* 67, 12), etc.

Ce sens large, commun à tous les êtres doués d'intelligence, est à l'origine d'une expression favorite d'Hugues, d'origine augustinienne²⁰ : celle de *creatura rationalis* (83 occurrences), qui permet d'englober l'ange et l'homme, opposés tant à Dieu, rationnel mais incréé, qu'à la bête, créée mais irrationnelle :

Quia ergo creatura <i>rationalis</i> in angelis et hominibus ad titulum coelestis patriae et haereditatis supernae in libro uitae per conditionem ascripta fuerat ... (<i>Super Canticum Mariae</i> , 86 ⁸⁵⁷ –88 ⁸⁵⁹).	Puisque par sa création la créature rationnelle, dans les anges et les hommes, avait été inscrite au livre de vie au titre de la patrie céleste et de l'héritage d'en haut ...
--	--

En un sens restreint, connu lui aussi d'Augustin²¹, la raison est au contraire une faculté propre à l'homme. Discursive, lente et « cheminante » voire « rampante », elle s'oppose à la contemplation ailée, directe et prompte des anges :

Angeli scala non indigent qui uolant diuina contemplatione ; sed homines qui repunt, uel, si amplius, ambulat humana <i>ratione</i> (<i>De unione spiritus et corporis</i> , 884 ³¹⁻³³).	Ce ne sont pas les anges qui ont besoin d'une échelle, eux qui volent par la contemplation de Dieu, mais les hommes, qui rampent ou, au mieux, marchent par la raison humaine.
---	--

Même ainsi comprise, la raison n'en constitue pas moins un privilège inestimable de l'homme sur la bête. Privilège paradoxal, puisqu'il est la contrepartie d'une infériorité de nature, mais suffisant pour qu'Hugues voie en elle l'origine de toutes les études et de tous les savoirs humains²². C'est en effet par la raison que l'homme a été capable d'inventer tous ces arts, qui sont l'objet du *Didascalicon*, et de faire toutes ces découvertes, qui compensent et même renversent le handicap physique de l'homme vis-à-vis des autres animaux :

Nec tamen sine causa factum est quod, cum singula animantium naturae suae arma secum nata habeant, solus homo inermis nascitur et nudus. Oportuit enim ut illis quae sibi prouidere nesciunt natura consuleret, homini autem ex hoc etiam maior experiendi occasio praestaretur, cum illa, quae ceteris naturaliter data sunt, propria <i>ratione</i> sibi inueniret. Multo enim nunc magis enitet <i>ratio</i> hominis haec eadem inueniendo quam habendo claruisset ... Hac equidem <i>ratione</i> illa quae nunc excellentissima in studiis hominum uides reperta sunt (<i>Didascalicon</i> , I, 9, 17 ⁵⁻¹⁶).	Ce n'est pourtant pas sans cause qu'il est arrivé que, comme chaque être vivant a des armes correspondant à sa nature et nées avec lui, l'homme seul naît sans armes et nu. Car il fallait que la nature prît soin de ceux qui ne savent pas pourvoir à eux-mêmes, mais qu'à l'homme fût aussi fournie par là une occasion plus grande de s'instruire par l'expérience, en découvrant pour soi, par sa propre raison, ce qui a été donné naturellement à tous les autres. En effet, la raison de l'homme brille bien plus maintenant en le découvrant, qu'elle n'aurait resplendi en le possédant ... C'est assurément par cette raison
---	---

²⁰ L'expression revient 115 fois chez Augustin, qui lui donne parfois la même signification. Cf. Augustin, *Contra Priscillianistas et Origenistas*, 172²⁰⁰⁻²⁰³ : « Quod autem dicunt de rationalibus creaturis, id est sanctis angelis et immundis daemonibus et ipsis animis hominum, quod maiorem locum minor culpa promeruit, qua impudentia conentur Ecclesiae Christi persuadere, non uideo ».

²¹ Voir Hankey, « Ratio ».

²² C'est là un lieu commun, connu d'auteurs classiques comme Cicéron, *De officiis*, I, 4. Voir Luciani, « L'homme et l'animal ».

	qu'a été découvert ce qu'on voit maintenant de plus excellent dans les études des hommes.
--	---

Cette raison proprement humaine se spécialise alors pour désigner une étape décisive dans l'élaboration des connaissances, quand la sensation brute se transforme en notion intelligible. Boèce avait popularisé une échelle à quatre niveaux – sensation, imagination, raison, intelligence²³ ; Hugues, le premier, ajoute un cinquième degré, intercalant *l'intellectus* entre la *ratio* et *l'intelligentia*. La sentence où il l'expose fut largement reprise ensuite, dans un *Liber de spiritu et anima* anonyme mais très diffusé, chez Alain de Lille qui la commente dans un texte ensuite annoté par Nicolas de Cues, dans la *Summa theologica* attribuée à Alexandre de Halès (la *Summa fratris Alexandri* ou *Summa Halensis*) qui la popularise au XIII^e siècle sous le nom d'Augustin²⁴. Peut-être ce qui attirait en elle est-il ce jeu énigmatique et subtil sur les prépositions (*in*, *secundum*, *de*) et les pronoms (*ista*, *illa*), qui ne définit pas conceptuellement le rôle de chaque faculté, mais l'esquisse de façon souple et suggestive :

<i>De progressionibus cognitionis</i> – Quinque sunt progressionones cognitionis : prima est in sensu, secunda in imaginatione, tertia in <i>ratione</i> , quarta in intellectu, quinta in intelligentia. Per sensum est in istis et secundum ista. Per imaginationem non est in istis sed secundum ista. Per <i>rationem</i> neque in istis est neque secundum ista, sed est in illis et de illis quae sunt secundum ista. Per intellectum non est in illis sed de illis. Per intelligentiam, nec in illis nec de illis (<i>Miscellanea</i> I, 15, 485BC, corrigé selon Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 14.303, 29 ^{va-vb} et MS lat. 14.506, 168').	<i>Les étapes de la connaissances</i> – Il y a cinq étapes de la connaissance : la première a lieu dans la sensation, la deuxième dans l'imagination, la troisième dans la raison, la quatrième dans l'intellect, la cinquième dans l'intelligence. Par la sensation la connaissance a lieu dans ces choses-ci et selon elles ; par l'imagination, non dans ces choses-ci mais selon elles ; par la raison, ni dans ces choses-ci ni selon elles, mais dans ces choses-là qui sont selon ces choses-ci, et à leur sujet ; par l'intellect, non dans ces choses-là mais à leur sujet ; par l'intelligence, ni dans ces choses-là ni à leur sujet.
--	--

Il revient au *De unione spiritus et corporis* de décrire précisément, physiquement même, le processus par lequel la sensation brute, de l'imagination à la raison, se purifie peu à peu en passant par les zones successives du cerveau, jusqu'à devenir une connaissance intelligible. Comme au sortir d'une *camera obscura*, celle-ci est comme une lumière, projetée par la substance rationnelle puis filtrée par le négatif de l'imagination, où se conservent, telles des ombres, les traces de la sensation originelle :

<i>Rationalis</i> autem substantia corporea lux est ; imaginatio uero, in quantum corporis imago est, umbra est. Et idcirco postquam imaginatio usque ad <i>rationem</i> ascendit, quasi umbra in lucem ueniens et luci superueniens, in quantum ad eam	La substance rationnelle est une lumière corporelle ; l'imagination, en tant qu'elle est image d'un corps, est une ombre. Pour cela, une fois que l'imagination s'est élevée jusqu'à la raison, venant comme une ombre à la lumière et
---	--

²³ Boèce, *Consolatio Philosophiae*, V, prosa 4, par. 27, 98⁷³ : « Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur ». Cf. *ibid.*, V, prosa 4, par. 32, 98 ; V, prosa 5, par. 3, 100.

²⁴ Hugues de Saint-Victor, *Miscellanea* I, 15, 485BC. Voir aussi *Liber de spiritu et anima*, 4–6, 11–13, etc., 782–783, 786–789 ; Alain de Lille, *De quinque potentiis animae*, 313–317, avec les notes de Nicolas de Cues reproduites sous l'édition ; Alexandre de Halès, *Summa theologica* II, p. 1, inq. 4, tract. 1, sect. 2, qq. 1–3, 385 (n. 321), 434 (n. 357), 456 (n. 377), 460 (n. 381).

uenit, manifestatur et circumscribitur; in quantum illi superuenit, obnubilat eam et obumbrat et inuoluit et contegit (<i>De unione spiritus et corporis</i> , 887 ¹²²⁻¹²⁷).	recouvrant la lumière, dans la mesure où elle vient à elle, elle est manifestée et circonscrite ; en tant qu'elle vient sur elle, elle la couvre de nuée, la couvre d'ombre, l'enveloppe et la dissimule.
---	---

Usant ailleurs de l'image des trois yeux, Hugues fait de la « raison » une capacité introspective, intermédiaire entre la vision sensible et la contemplation, par laquelle l'esprit humain se connaît soi-même²⁵ ; capacité blessée par la faute originelle, au contraire de la vision, mais en partie seulement, au contraire de la contemplation :

Oculus carnis, oculus <i>rationis</i> , oculus contemplationis. Oculus carnis apertus est, oculus <i>rationis</i> lippus, oculus contemplationis clausus et cecus. Oculo carnis uidetur mundus et ea quae sunt in mundo, oculo <i>rationis</i> animus et ea quae sunt in animo, oculo contemplationis Deus et ea quae sunt in Deo. Oculo carnis uidet homo quae sunt extra se, oculo <i>rationis</i> quae sunt in se, oculo contemplationis quae sunt supra se (<i>Super Ierarchiam Dionisii III-II</i> , 472 ⁷²¹⁻⁴⁷³ ⁷²⁷).	L'œil de la chair, l'œil de la raison, l'œil de la contemplation. L'œil de la chair est ouvert, l'œil de la raison est chassieux, l'œil de la contemplation est fermé et aveugle. Par l'œil de la chair on voit le monde et ce qu'il y a dans le monde ; par l'œil de la raison on voit l'esprit et ce qu'il y a dans l'esprit ; par l'œil de la contemplation, on voit Dieu et ce qu'il y a en Dieu. Par l'œil de la chair l'homme voit ce qui est hors de lui, par l'œil de la raison ce qui est au-dedans de lui, par l'œil de la contemplation ce qui est au-dessus de lui.
---	---

1.2 Discernement moral

On a dit que la raison relevait de la connaissance du vrai, par contraste avec l'amour du bien. Un deuxième ensemble d'acceptions relève pourtant du domaine moral. La raison est alors le principe d'une action sage et maîtrisée, par opposition à l'élan impulsif et irréfléchi comme celui de Moïse, quand après l'épisode du veau d'or il prie Dieu de le rayer de son livre :

DELE ME DE LIBRO TUO [Ex. 32, 32]. Non ex <i>ratione</i> , sed ex impetu humanae affectionis et fiducia magna in Deum hoc dicit (<i>Adnotationes in Pentateuchum</i> , 73B).	EFFACE-MOI DE TON LIVRE. Ce n'est pas la raison qui lui fait dire cela, mais un élan d'affection humaine et une grande confiance en Dieu.
---	---

Par raison, Hugues entend alors une faculté, commune à l'homme et à Dieu, de réfléchir, de juger et de consentir, soit au mal soit au bien, dont la décision engage l'homme tout

²⁵ Cette théorie des trois yeux se lit aussi en Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* I, x, 2, PL 176, 329C ; Hugues de Saint-Victor, *Miscellanea* I, 1, 470C-471D. Voir Blessing, *Sacramenta*, 97-103. Sur son influence chez Richard de Saint-Victor, voir Ebner, *Die Erkenntnislehre*, 31-32. Voir aussi Gautier de Saint-Victor (*Sermo* 12), Pierre de Celle (*Liber de panibus*, 15), Baudouin de Ford (*Sermo* 4, 21-22) ; Bonaventure (*Breviloquium*, 2, 12 ; *Collationes in Hexaemeron* I, II, 24, etc.), Thomas d'Aquin (*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 9, sed contra 6, 327).

entier ainsi que ce qui lui appartient ²⁶. La raison prise en ce sens est une instance de délibération et d'évaluation morale :

<p>Unum est in homine cui soli iudicium est cum Deo : hoc autem est consensus <i>rationis</i>, et hoc uere ipse est homo, caetera hominis et in homine. Hoc solum, si bonum est, non est ad malum quicquid in homine est, siue sit bonum siue sit malum ; et hoc solum, si malum est, non est ad bonum quicquid in homine est, siue sit malum siue sit bonum (<i>Miscellanea I</i>, 129, 548D–549A).</p>	<p>Il y a en l'homme une chose unique qui, seule avec Dieu, possède le jugement : c'est le consentement de la raison, et cela est vraiment l'homme même, tout le reste est de l'homme ou dans l'homme. Si cela seul est bon, rien ne tend au mal de tout ce qui est en l'homme, que ce soit bon ou mauvais ; et si cela seul est mauvais, rien ne tend au bien de tout ce qui est en l'homme, que ce soit mauvais ou bon.</p>
--	---

La raison a donc une place privilégiée dans la définition de l'éthique « solitaire », c'est-à-dire individuelle. Pour savoir comment vivre selon la justice, quelles vertus conviennent à chacun, selon son état de vie, une loi doit être suivie par tous, celle de la raison :

<p>Ethica uero ordinem modumque uirtutum ac morum disciplinam, que ad probitatem et religionem spectant, instituit; cuius prima pars, quam solitariam siue ethicam inferiorem nominauimus, quibus quisque uirtutibus suam debeat uitam lege <i>rationis</i> ad iustitiam formare insinuat (<i>Epitome Dindimi II</i>, 195^{207–211}).</p>	<p>L'éthique institue l'ordre et la mesure des vertus et la discipline des mœurs, qui concernent la probité et la religion. Sa première partie, que nous avons nommée solitaire ou éthique inférieure, indique par quelles vertus chacun doit former sa vie à la justice en ayant pour loi la raison.</p>
---	---

En quoi consiste alors cette raison morale ? Puisqu'elle vise le bien et la vertu, elle s'identifie à la justice, une justice qui s'applique aux actions de Dieu comme de l'homme et paraît même les surplomber l'un et l'autre :

<p>Neque enim ereptio hominis perfecte <i>rationabilis</i> esset, nisi ex utraque parte iusta fieret, hoc est sicut Deus iustitiam habuit hominem requirendi, ita et homo iustitiam haberet euadendi (<i>Dialogus de creatione mundi</i>, 325^{622–625}).</p>	<p>En effet, cet arrachement de l'homme <au démon> ne pouvait être parfaitement rationnel, à moins d'être juste de part et d'autre ; autrement dit, il fallait que, comme Dieu était dans la justice en réclamant l'homme <au démon>, ainsi l'homme fût dans la justice en s'échappant <de celui-ci>.</p>
---	---

Toutefois, à l'idée de justice, la raison ajoute en morale une réflexion sur ce qui est approprié. Dans le *De institutione novitiorum*, Hugues énumère cinq sources par lesquelles on se forme à la science du comportement. La première est la raison. Comparée aux quatre suivantes, elle se distingue par une aptitude à opérer des distinctions, à moduler son jugement selon les circonstances. Cette raison morale est donc analytique et casuiste. Certes, il s'agit de rendre à la fin une sentence simple et définitive, sur ce qu'il est juste de faire ou ne pas faire ; mais la délibération commence

²⁶ L'expression de *consensus rationis* est rare avant Hugues de Saint-Victor. Nous l'avons trouvée chez le canoniste Burchard de Worms (*Decretum III*, 72, 669). Ensuite, elle est fréquente, en particulier chez Thomas d'Aquin (28 occurrences repérées).

par décomposer la situation concrète, donc complexe, en une série d'interrogations de natures diverses, pour que la décision finale se fonde sur une appréhension complète et précise du problème et de toutes ses particularités :

<p>Primum igitur scire debetis quod hanc scientiam (quae ad institutionem recte et honeste uiuendi pertinet) multis modis hominem colligere et comparare sibi oportet, partim <i>ratione</i>, partim doctrina, partim exemplo, partim meditatione sanctorum Scripturarum, partim assidua inspectione operum ac morum suorum. <i>Ratione</i> quidem hoc modo. Debet siquidem diligenter considerare, et quantum ualet per semetipsum discernere quid liceat et quid non liceat, quid deceat et quid non deceat, in omni actu, et in omni loco, in omni tempore, erga omnem personam (<i>De institutione nouitiorum</i> I, 22⁶²⁻⁷¹).</p>	<p>D'abord vous devez savoir que cette science, qui a pour but d'enseigner une vie droite et honnête, l'homme doit l'accueillir et l'acquérir de nombreuses façons : par la raison, par l'enseignement, par l'exemple, par la méditation des saintes Écritures, ou par l'observation constante de ses actions et de ses mœurs. Par la raison, de cette façon : chacun doit considérer avec soin et, autant qu'il peut, discerner par soi-même ce qui est permis et interdit, ce qui convient et ne convient pas, en toute action, en tout lieu, en tout temps, envers toute personne.</p>
---	---

De cette raison morale, comme faculté d'analyser les circonstances, le glissement est facile vers une raison morale comme principe de modération et d'opportunité. Puisqu'on est dans le domaine de l'action, il ne suffit pas de veiller à la motivation morale de son action, mais encore à son efficacité, au fait qu'elle atteigne son but. Ainsi, une parole de reproche, déclare Hugues, doit être prononcée suivant deux considérations : la raison d'une part, l'affection de l'autre ; termes qu'il glose en opposant le premier à l'*importunitas* et le second à l'*impietas*. Tel un pilote en mer, l'acteur moral doit avoir un certain sens des vents, favorables (*opportuni*) ou défavorables (*importuni*) selon qu'ils soufflent ou non, selon l'étymologie, vers le port. La raison pratique comporte un sain opportunisme, un sens de l'à propos, de l'occasion propice, de l'adaptation aux circonstances, non pour relativiser le bien moral, mais pour le mettre en œuvre plus efficacement :

<p>Sed et cum ueritate necesse est ut sermo loquentis dulcedinem habeat, quia saepe etiam ueritas auditori amara efficitur, si aut sine <i>ratione</i> aut sine dilectione, hoc est uel importune uel impie, contra eum proferatur (<i>De institutione nouitiorum</i> XVII, 88¹⁰⁸⁶⁻⁹⁰¹⁰⁸⁹).</p>	<p>Mais avec la vérité il faut que le propos de celui qui parle ait aussi de la douceur ; car souvent même la vérité est rendue amère à l'auditeur si on l'exprime contre lui sans <i>raison</i>, ou sans affection, c'est-à-dire d'une façon inopportune ou dénuée de bienveillance.</p>
---	---

1.3 Le dessein

Ailleurs, *ratio* signifie un plan, un programme, une organisation. Ce peut être le projet de l'artisan sur son ouvrage, de l'écrivain sur son livre, des interlocuteurs sur leur conversation. Ainsi du dialogue sur la grammaire, où Sosthène rappelle à Dindime ce dont ils étaient convenus : aborder brièvement de nombreux sujets plutôt que s'étendre longuement sur un seul. Par *ratio* il faut entendre ici un dessein général, un modèle préalable, qu'on s'efforce ensuite d'appliquer :

<p>Verumtamen, quia nos ea <i>ratione</i> sermonem instituimus ut per singula aliquid dixisse sufficiat,</p>	<p>Toutefois, puisque nous avons arrêté ce dessein sur notre conversation, qu'il suffisait de dire</p>
--	--

iam nunc hiis que dicta sunt satis hoc esse non abnuo (<i>De grammatica</i> , 116–117).	quelque chose sur chacun des points, je ne nie pas que ce qu'on a dit suffit pour le moment.
--	--

Ce dessein est notamment celui de Dieu sur son œuvre, d'abord pour la créer, ensuite pour la racheter²⁷. Parcourant la création, Hugues ne se lasse pas de louer sa rationalité, la manière admirable dont Dieu l'a disposée pour la plus grande beauté de l'ensemble :

Ipse admirabilem mundi huius machinam fabricauit. Ipse singula quaeque qualiter in formas et species suas producenda fuerant, excogitauit, et uniuersorum pulchritudinem ipse condidit. Perpende ergo quantum in rebus inuisibilibus possit, qui haec uisibilia tam mira <i>ratione</i> disposuit (<i>De archa Noe</i> IV, 1, 87 ^{44–49}).	C'est lui qui a fabriqué le mécanisme admirable de ce monde. Lui qui a imaginé comment chaque réalité devait être produite dans sa forme et son espèce, et qui a créé la beauté de l'univers dans son ensemble. Juge donc de sa puissance sur l'invisible, lui qui a disposé le visible avec une raison si admirable !
---	--

Dans le commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, la notion de raison s'enrichit des théories du pseudo-Denys : « rationnel » pourrait alors être rendu par « hiérarchique ». C'est en effet selon le dessein divin que les dons divins, à chaque niveau des hiérarchies céleste ou ecclésiastique, se perfectionnent de façon structurée, différenciée mais concordante, sous l'effet des illuminations divines :

Secundum hunc itaque modum quo, uel in singulis ierarchiis diuersis ordinibus, uel in singulis ordinibus diuersis animis, differenter diuinae illuminationes tribuuntur, 'unusquisque' etiam 'animus' in semetipso in eisdem illuminationibus <i>rationabili</i> differentia a minoribus ad maiora excrescens prouehitur (<i>Super Ierarchiam Dionisii</i> IX–X, 649 ^{166–170}).	Selon ce mode où les illuminations divines sont accordées différemment, soit aux divers ordres dans chaque hiérarchie, soit aux divers esprits dans chaque ordre, 'chaque esprit' progresse aussi en lui-même dans ces mêmes illuminations et croît, suivant une différence rationnelle, du plus petit vers le plus grand.
---	--

La sagesse ordonnatrice de Dieu n'est pas louée seulement dans la création, mais encore dans l'Écriture, dont les textes renferment toute la vérité et seulement elle. Ainsi de la citation suivante, où le sens de *ratio* est précisé par *dispensatio*, qui signifie la gestion de l'intendant, qui administre un domaine avec mesure et prévoyance. La raison est ici agencement, organisation :

Et mira quadam diuinae dispensationis <i>ratione</i> actum est, ut, cum in singulis Scripturis plena et perfecta ueritas consistat, nulla tamen superflua sit (<i>De Scripturis et scriptoribus sacris</i> VI, 16B = <i>Didascalicon</i> , IV, 2, 72 ^{22–25}).	Et, par un dessein admirable de l'organisation divine, il s'est produit que, tandis que la vérité pleine et parfaite se tient en chacun des Textes, aucun n'est pourtant superflu.
---	--

²⁷ Cet emploi est attesté chez les Anciens, par exemple Sénèque, *Epistulae morales ad Lucilium*, 65, 19, 208 : « Non quaeram, quis sit istius artifex mundi? Qua ratione tanta magnitudo in legem et ordinem uenerit? ». Il se développe chez les Pères.

1.4 Le raisonnement

En un autre sens, ancien mais de plus en plus courant suivant la place croissante que les arts du langage occupent dans les écoles au XII^e siècle, spécialement à Paris²⁸, *ratio* signifie le raisonnement, c'est-à-dire cette opération de l'intelligence qui déduit des propositions les unes des autres. La raison relève ici de la logique, qui a pour rôle propre d'analyser les modes et la valeur du raisonnement, pour aider à discerner le vrai du faux :

Dicitur enim logos sermo siue <i>ratio</i> , et inde logica sermocinalis siue <i>rationalis</i> scientia dici potest (<i>Didascalicon</i> I, 11, 21 ¹⁻²).	On appelle <i>logos</i> le discours ou le raisonnement, et c'est pour cela que la logique peut être dit la science « sermocinale » [du discours] ou « rationnelle » [du raisonnement].
--	--

Toutefois, les autres disciplines aussi, dès lors qu'elles mènent sur leur objet une étude rigoureuse, scientifique et théorique, sont dites elles aussi des « raisons », par exemple la théologie naturelle, quand elle mène son enquête par la seule force de l'intellect, sans le secours des Écritures. La « raison » prise en ce sens désigne une science, c'est-à-dire une étude raisonnée, fondée sur la démonstration :

Tertia, theologia, <i>ratio</i> diuinorum interpretata sonat, quia ipsa que superna et inuisibilia solo intellectu continguntur examinatur (<i>Epitome Dindimi</i> II, 197 ²⁵¹⁻²⁵³).	La troisième, la théologie, se traduit : « raison des choses divines », car elle examine par l'intellect seul ce qui concerne les réalités supérieures et invisibles.
---	---

En ce sens, elle est avec l'observation de la création, l'inspiration et l'enseignement, l'un des quatre moyens pour l'esprit humain de s'instruire à propos de Dieu, les deux premiers relevant de la nature, les deux suivants de la grâce :

Item quatuor modis invisibilis Deus ad notitiam hominis egreditur : duobus intus, duobus foris. Intus per <i>rationem</i> et aspirationem ; foris per creaturam et doctrinam. Ex his duo ad naturam pertinent, duo ad gratiam : <i>ratio</i> et creatura ad naturam pertinent ; aspiratio et doctrina ad gratiam (<i>De sacramentis</i> I, III, 31, PL 176, 234C).	De même, le Dieu invisible sort pour se faire connaître à l'homme de quatre manières, deux au-dedans, deux au-dehors. Au-dedans par la raison et l'inspiration ; au-dehors par la création et l'enseignement. Parmi elles, deux relèvent de la nature, deux de la grâce : la raison et la création relèvent de la nature, l'inspiration et l'enseignement de la grâce.
---	--

Du raisonnement général et abstrait, *ratio* en vient souvent à signifier le raisonnement singulier, l'argument ; non plus la faculté de raisonner en général, mais sa mise en œuvre, sur une question particulière, selon la définition fameuse que Boèce reprend à Cicéron : « L'argument est un raisonnement qui persuade d'une chose douteuse²⁹ ». Selon cette acception, les *rationes* sont des démonstrations rationnelles produites dans le cadre d'une *quaestio* pour convaincre adversaires ou lecteurs par la seule rigueur logique, indépendamment de tout recours à la révélation. Aussi les *rationes* en ce sens

²⁸ Sur l'essor de la logique au XII^e siècle, voir parmi bien d'autres ouvrages Jolivet, *Arts du langage* ; Rosier-Catach, éd. *Arts du langage* ; Brumberg-Chaumont, éd. *L'Europe de la logique*.

²⁹ Boèce, *Commentaria in Ciceronis Topica* I, ad par. 7-8, 276-277 : « Argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem » (cf. également ad par. 8, 284) ; Boèce, *De topicis differentiis*, I, II, 5, 3 ; I, VII, 1, 16 ; IV, IX, 8, 84.

se rencontrent-elles davantage dans les œuvres spéculatives d'Hugues comme le *De sacramentis*, où des arguments d'autorité les complètent souvent³⁰ :

<p>Hic autem quidam doctorum multas hinc inde <i>rationes</i> et auctoritates opposuisse inueniuntur, quibus non animam sed solam carnem ex traduce esse astruere conati sunt. Et haec quidem <i>ratio</i> prima est quod ... (<i>De sacramentis</i> I, VII, 30, PL 176, 299B).</p>	<p>Ici on trouve que certains docteurs ont opposé de nombreux arguments de raison et d'autorité dans l'un et l'autre sens, par lesquels ils ont tenté de démontrer que ce n'est pas l'âme, mais la chair seule, qui tire son être d'une transmission. Et voici leur premier argument de raison ...</p>
---	--

De telles « raisons » peuvent alors être jugées diversement : vraies ou fausses, manifestes, contraignantes, indubitables, suffisantes, valides, probables, vraisemblables, commodes, ou au contraire apparentes, simulées, ineptes, sans qu'un jugement négatif entache la faculté de raisonner comme telle. La « raison » peut signifier un argument unique à l'intérieur d'une argumentation (*prima ratio* ...), ou au contraire tout le cheminement logique par lequel on cherche à convaincre son interlocuteur, se composât-il d'arguments de natures diverses :

<p>Cumque nos, quod oportuit in huius sententiae definitionem, proponeremus, <i>ratio</i> patefacta est in consensu carnis nequaquam consistere sanctitatem sacramenti coniugalis (<i>De beatae Mariae uirginitate</i> IV, 242⁸²⁰⁻⁸²⁶).</p>	<p>Et, en proposant ce qu'il fallait pour établir cette thèse, on a montré la raison pour laquelle la sainteté du sacrement de mariage ne réside nullement dans le consentement à l'union charnelle.</p>
--	--

1.5 Notion, essence d'une chose

En un nouveau sens, *ratio* signifie la nature ou l'essence d'une chose, ce qui tombe sous sa définition. Calque du grec λόγος, cet emploi est ancien, mais rare et technique avant le XIII^e siècle³¹. Chez Hugues, on le trouve surtout dans ses écrits consacrés aux arts libéraux, *Grammatica*, *Practica geometriae* et *Didascalicon* :

³⁰ Si le sens de *ratio* comme argument rationnel est classique, le couple *rationes/auctoritates*, présent dès Augustin, se répand surtout au XI^e siècle pour opposer deux types d'argumentation complémentaires, spécialement dans la controverse eucharistique entre Bérenger de Tours et Lanfranc de Pavie, où la rivalité entre ces deux modes de démonstration joue un grand rôle. Cf. à titre d'exemple le passage suivant de Bérenger de Tours, *Rescriptum contra Lanfrannum* I, 84¹⁷⁵⁷⁻¹⁷⁶⁰ : « Et quidem de misterio fidei auditorus hac responsurus quae ad rem debeant pertinere, mallet audire hac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes, uerum contra haec quoque nostri erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse ». Très vite, le couple *rationes/auctoritates* s'impose dès lors dans les écoles : rare chez Boèce (2 occurrences), on le rencontre 14 fois chez Anselme de Cantorbéry, 56 chez Pierre Abélard, 97 chez Thomas d'Aquin (*Library of Latin Texts*, consultation du 25 novembre 2020).

³¹ De façon significative, les occurrences les plus nettes se lisent dans des traductions de textes spéculatifs grecs, comme celle anonyme, au VI^e siècle, d'une lettre de Basile le Grand (*Epistulae*, 214, 4, 444¹²⁻¹⁹) : « Vnusquisque enim nostrum et communi essentiae *ratione* ut sit participat et iis quae circa ipsum sunt proprietatibus ille est et ille. Sic et ibi essentiae quidem *ratio* communis, uelut bonitas, deitas uel si quid aliud intellegitur ; ypostasis autem in proprietate paternitatis aut filiationis aut sanctificantis uirtutis inspicitur ».

Est adhuc alia syllabarum diuisio pertinens ad <i>rationem metri</i> (<i>De grammatica</i> II, 84 ²¹⁷⁻²¹⁸).	Il y a encore une autre division des syllabes qui se rapporte à la nature du mètre.
--	---

En contexte théologique, en revanche, le mot est fréquent pour dire la nature des choses telle qu'elle préexiste dans la sagesse divine : à l'idée de nature ou d'essence s'ajoute celle de plan ou de dessein. Reprenant à son compte la théorie augustinienne et surtout érigénienne des raisons ou causes primordiales, Hugues consacre à ces raisons divines une section entière (livre I, partie II) des *Sententiae de divinitate* et du *De sacramentis christianae fidei*³². Les *rationes* des choses sont alors leurs formes, idées, notions ou causes primordiales, cet être éternel qu'elles n'ont qu'en Dieu et ce modèle parfait suivant lesquelles, tel un artisan, il les fait venir à l'être :

Deus enim, antequam temporaliter operari inciperet, more periti artificis, ab eterno in sapientia sua, que sibi coeterna est, formas omnium creaturarum conceperat. Que quidem forme coeterne sunt ipsi sapientie et dicuntur <i>rationes rerum</i> in mente diuina, uel idee, uel notiones. Et he forme primordiales omnium rerum sunt que sic possunt describi : primordiales cause sunt <i>rationes rerum</i> ab eterno in mente diuina constitute (<i>Sententiae de diuinitate</i> IV, 937 ⁴³⁻⁴⁹).	En effet, avant de commencer à œuvrer dans le temps, à la façon d'un artisan chevronné, Dieu avait conçu de toute éternité dans sa sagesse, qui lui est coéternelle, les formes de toutes les créatures. Or ces formes sont coéternelles à sa sagesse et sont appelées des raisons des choses dans l'esprit divin, ou des idées, ou des notions ; et ces formes primordiales de toutes choses sont telles qu'on peut ainsi les présenter : les causes primordiales sont les raisons des choses établies de toute éternité dans l'esprit divin.
---	--

1.6 La cause – explicative, étymologique ou finale

Parfois, *ratio* a le sens de cause. Ainsi, quand Siméon et Lévi, voulant venger le viol de leur sœur Dina, persuadent Sichem et tous les siens de se faire circoncirer et attendent pour les massacrer le troisième jour, quand la douleur aura mis tous les opérés hors de combat, Hugues reconnaît ici une « raison physique », une explication scientifique et médicale³³ :

« QUANDO GRAVISSIMVS VVLNERUM DOLOR EST [Gen. 34, 25] ». Forsitan <i>rationem</i> physicam tangit quod in	« QUAND LA DOULEUR DES PLAIES EST LA PLUS PENIBLE ». Peut-être aborde-t-il cette raison physique : au
---	---

³² Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram* VI, 11, 184²³–185⁸ : « Proinde formauit Deus hominem puluerem terrae, uel limum terrae – hoc est de puluere uel limo terrae – et inspirauit siue sufflauit in eius faciem spiritum uitae, et factus est homo in animam uiuam, non tunc praedestinatus – hoc enim ante saeculum in praescientia creatoris – neque tunc causaliter uel consummate inchoatus uel inchoate consummatus – hoc enim a saeculo in *rationibus* primordialibus, cum simul omnia crearentur – sed creatus in tempore suo uisibiliter in corpore, inuisibiliter in anima, constans ex anima et corpore ». Cf. également Jean Scot Erigène, *Periphyseon* II, 124³¹⁴²⁻³¹⁴⁵ : « Causae itaque primordiales sunt, quas Graeci ΙΔΕΑΣ uocant (hoc est species uel formas), aeternae et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus uisibilis et inuisibilis mundus formatur et regitur ». Voir Kijewska, « Eriugena », 404–408.

³³ On trouve dès l'Antiquité chrétienne ce sens d'explication scientifique, par exemple chez Lactance, *Diuinae institutiones* I, 12, 3, 48²⁰⁻²³ : « Sed homines respectu elementi quod dicitur caelum totam fabulam explodunt tamquam ineptissime fictam, quam tamen Stoici ut solent ad *rationem* physicam conantur traducere ».

tertia die grauior est dolor uulnerum (<i>Adnotationes in Pentateuchum</i> , 56B).	troisième jour la douleur des plaies est plus pénible.
--	--

En matière de vocabulaire, la *ratio* d'un mot est son étymologie, la cause de sa signification, ce qui rend raison de son sens et, à travers lui, de la réalité désignée. C'est là une acception ancienne du mot, qu'on lit par exemple chez Aulu Gelle ou, parmi les chrétiens, chez Lactance³⁴. Un chapitre entier du *Didascalicon* porte ainsi sur la *ratio* de termes employés dans les livres bibliques³⁵ ; et le commentaire sur la *Hiérarchie céleste* explique d'après le pseudo-Denys la *ratio* des mots « séraphins » et « chérubins », renvoyant à leur sens originel (« brûlants » pour le premier) dans la langue hébraïque :

Et de primo quidem atque supremo ordine qui « seraphin » cognominatur, eiusdem appellationis <i>rationem</i> quae a Theologo data est secundum capacitatem nostram prosecuti sumus. Nunc superest ut eam quoque quam de sequentis ordinis cognominatione <i>rationem</i> reddit consideremus (<i>Super Ierarchiam Dionisii VII</i> *–VII, 569 ⁵⁻¹⁰).	Et quant à l'ordre premier et suprême qui se nomme « séraphins », nous avons développé, autant que nous le pouvons, l'étymologie, donnée par le Théologien, de ce terme. Maintenant il nous reste à considérer aussi l'étymologie qu'il donne du nom de l'ordre suivant.
---	--

Plus souvent, la *ratio* est la cause finale d'une action ou d'une décision, c'est-à-dire son but, son intention. C'est là un sens traditionnel, depuis l'Antiquité classique³⁶, qui n'est d'ailleurs pas très éloigné de celui de plan ou de dessein. Ainsi, en commentant la Bible, Hugues donne souvent la raison d'un fait qu'elle rapporte en montrant qu'il obéissait à un motif volontaire de la part de Dieu, comme lorsqu'Adam est invité à nommer chacun des animaux :

Quod autem ad eum adducta sunt, haec est <i>ratio</i> , scilicet quia futurus erat dominus super omnia illa, et ideo decebat ut pro arbitrio suo daret eis nomina (<i>Adnotationes in Pentateuchum</i> , 40B).	Quant à ce qu'ils lui ont été amenés, la raison en est qu'il devait être le seigneur sur eux tous, et pour cela il convenait qu'il leur donnât des noms à sa guise.
---	---

1.7 Une exigence de cohérence et d'ordre

Un autre sens est typique de la Renaissance du XII^e siècle et de la confiance qu'on observe alors dans l'ordre bienfaisant de l'univers aussi bien que dans les facultés

³⁴ Par exemple, chez Aulu Gelle, qui cite une étymologie par Varron du mot *Vaticanus*, comme venant de *uagire* (*Noctes Atticae* XVI, 17, 2) : « Sed praeter hanc causam M. Varro in libris diuinarum aliam esse tradit istius nominis rationem : ... ita Vaticanus deus nominatus, penes quem essent uocis humanae initia, quoniam pueri, simul atque parti sunt, eam primam uocem edunt, quae prima in Vaticano syllabast idcircoque 'uagire' dicitur exprimente uerbo sonum uocis recentis ». Ou encore Lactance, *Diuinae institutiones* IV, 7, 7, 293¹⁰–294¹², qui corrige ainsi l'étymologie du mot *Christus* : « Sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantium errorem, qui eum inmutata littera Chrestum solent dicere ... uerum quoniam Graeci ueteres χρισθαι dicebant ungui, quod nunc ἀλείφεισθαι, sicut indicat Homeri uersus ille: τοὺς δ' ἐπεὶ οὖν ὁμῶσαι λοῦσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ, ob hanc rationem nos eum Christum nuncupamus, id est unctum, qui Hebraeice Messias dicitur ».

³⁵ Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* IV, 8, 78–83.

³⁶ Par exemple, chez Cicéron, *In C. Verrem orationes* sex I, 55, 59 : « Nunc id quod facimus ea ratione facimus ut malitiae illorum consilio nostro occurramus, necessario fieri intellegat ».

humaines de connaissance : c'est celui d'une raison universelle, exigence de rigueur méthodique quasi personnifiée. Hugues l'invoque souvent comme un guide (*ratione duce*) ou une enseignante (*ratione magistra*)³⁷. Sujet de verbes exprimant un impératif universel, elle parle (*dixit et comprobavit de se*), presse (*urget*), persuade (*suadet*), dicte (*dictante*), prouve (*probat*), réclame (*postulabat, expostulat*), refuse son consentement (*non admittit*) ou le donne au contraire (*approbavit et acquievit*) :

Approbavit haec <i>ratio</i> et acquievit, et dixit quod unus, nec collectione diuersorum ne turbam faceret ; nec compositione partium, ne massam formaret ; nec similitudine multorum, ne pluralitas superflua uel singularitas imperfecta appareret (<i>De sacramentis</i> I, III, 12, PL 176, 220B).	La raison y a donné son approbation et son acquiescement et elle a dit que <Dieu est> un, non par agrégation de choses diverses, ce qui ferait une foule ; ni par composition de parties, ce qui formerait une masse ; ni par ressemblance entre un grand nombre, ce qui ferait apparaître une pluralité superflue ou une singularité imparfaite.
--	---

Rien n'échappe à l'empire de cette raison suprême, qui gouverne et précède par ses lois tout ce qui existe. Même Dieu lui semble soumis, du moins nos jugements sur lui doivent être jaugés selon elle, en sorte que nous rejetions comme faux tout ce qu'elle n'approuve pas :

Quia haec digna Deo non sunt, nec probat <i>ratio</i> ut ita sentiamus de illo qui sapiens est et bonus et perfectus ... (<i>De sacramentis</i> I, III, 14, PL 176, 221B).	Puisque cela n'est pas digne de Dieu et que la raison ne prouve pas qu'il faille penser ainsi à propos de celui qui est sage, bon et parfait ...
---	--

Cette exigence rationnelle de cohérence et d'ordre, où réside une vérité inébranlable, abonde surtout dans deux disciplines : la logique et la mathématique. C'est pourquoi, déclare Hugues dans le *De sacramentis*, c'est par elles deux qu'il faut commencer à s'instruire, et non par la physique, où l'expérience est trompeuse si l'on n'a pas d'abord commencé par se doter, moyennant la logique et la mathématique, des instruments rationnels qui permettront ensuite d'en tirer le fruit :

Quia enim logica et mathematica priores sunt ordine discendi quam physica et ad eam quodammodo instrumenti uice funguntur – quibus unumquemque primum informari oportet antequam physicae speculationi operam det –, necesse fuit ut non in actibus rerum, ubi	Car, du fait que la logique et la mathématique précèdent la physique dans l'ordre de l'enseignement et, d'une certaine manière, jouent à son égard le rôle d'instrument – chacun doit d'abord se former en elles, avant de s'évertuer à la spéculation physique – il leur a fallu placer leur
--	---

³⁷ On trouve chez Anselme et les auteurs du XII^e siècle un grand nombre d'expressions analogues (*ratione cogente, compellente, dictante, docente, ducente, exigente, inuestigante, magistrante* ou *suadente*) : Anselme de Cantorbéry, *Monologion*, 1, 13 ; 12, 26 ; 65, 77 ; *De conceptu uirginali et de originali peccato*, 20, 160 ; Aelred de Rievaulx, *De speculo caritatis*, II, 19 ; III, 17 ; III, 35 ; Pierre le Vénérable, *Aduersus Iudaeorum inueteratam duritiem* I, 207 ; III, 661 ; V, 165 ; V, 786 ; Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem* I, 34, 65 ; I, 35, 66, etc., sans oublier Pierre Abélard qui, par exemple, déclare suivre le *rationis ducatus* dans ses *Collationes*, 2¹⁴⁻¹⁶ : « ... id suum est philosophorum rationibus ueritatem inuestigare et in omnibus non opiniones hominum, sed rationis sequi ducatum ». Certes, la plupart de ces expressions se trouvent ponctuellement chez des auteurs antérieurs, en particulier les Pères, mais leur vif essor à partir du XII^e siècle est indéniable.

fallax experimentum est, sed in sola <i>ratione</i> , ubi inconcussa ueritas manet, suam considerationem ponent; deinde ipsa <i>ratione</i> praeuia ad experientiam rerum descenderent (<i>De sacramentis</i> II, VI, 5, PL 176, 450D).	considération, non dans les actes des choses, où l'expérience est trompeuse, mais dans la raison seule, où demeure la vérité inébranlable; ensuite, guidées par la raison qui les précède, descendre jusqu'à l'expérience des choses.
--	---

1.8 Le rapport arithmétique, la proportion

Un sens arithmétique, de proportion entre deux nombres, est d'origine antique : on le lit chez Vitruve notamment³⁸. Lecteur de ce dernier³⁹, Hugues emploie *ratio* en ce sens dans le *De archa Noe*, à propos de la coudée égyptienne six fois plus longue que l'ordinaire⁴⁰; et dans la *Practica geometriae*, pour appliquer le théorème de Thalès à la mesure des hauteurs :

Quo uiso, spacium quod interiacet ab oculo mensoris usque ad radicem altitudinis ad ipsam altitudinem sesquitergium esse non dubitatur, quia in utroque triangulo eadem <i>ratio</i> proportionis constat (<i>Practica geometriae</i> 21, 34 ³⁰¹ –35 ³⁰⁴).	Quand il voit cela, il n'y a aucun doute que l'espace qui s'étend de l'œil du mesureur jusqu'à la racine de la hauteur soit aux quatre tiers de sa hauteur, car le même rapport de proportion demeure sur l'un et l'autre triangle.
--	---

1.9 Rendre compte

Pour être complet, signalons pour finir des locutions anciennes et figées, où le sens de *ratio* s'est affaibli. Outre « en aucune manière » (*nulla ratione*) ou « de manière semblable » (*simili ratione*), où *ratio* pourrait être remplacé par *modus*, Hugues emploie souvent l'expression de « rendre compte » (*rationem reddere*), qui a pour elle de nombreux précédents bibliques, liés en particulier à la figure de l'apôtre Paul⁴¹. Signifiant à l'origine les comptes détaillés qu'on rend à son supérieur d'une gestion, elle a peu à peu glissé vers l'idée de donner des raisons, c'est-à-dire des explications et des justifications, surtout en contexte théologique, pour argumenter rationnellement un point douteux ou qui suscite des difficultés pour l'intelligence croyante :

Superest ergo illud ut <i>rationem</i> iam reddamus, quare post votum uirginitatis, Maria uirum habere consensit (<i>De beatae Mariae uirginitate</i> I, 228 ⁶³⁵ –636).	Il reste donc à rendre raison de ceci : pourquoi, après son vœu de virginité, Marie a consenti à prendre un mari.
---	---

2 Équivocité ou analogie ?

Faculté de connaître, discernement moral, dessein, raisonnement, notion, cause, cohérence, proportion, compte ... tous ces sens, revêtus tour à tour par *ratio*, attirent

³⁸ Chez Vitruve, typique est l'expression de *ratio symmetriarum*, signifiant les rapports modulaires de proportion entre les dimensions d'un édifice. Cf. *De architectura libri decem* III, I, 1; IV, II, 1, etc.

³⁹ Cf. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* III, 2, 50¹⁹; *De archa Noe* IV, 1, 82–83; *Libellus de formatione archae* I, 13–15.

⁴⁰ Hugues de Saint-Victor, *De archa Noe* I, 4, 20^{66–74}.

⁴¹ Dan. 6, 2; Matth. 12, 36; Luc 16, 2; Act. 19, 33 et 40; 22, 1; 25, 8; 26, 1 et 24; Rom. 14, 12; 13, 17; et surtout I Petr. 4, 5.

l'attention par leur extrême diversité⁴². Le champ qu'ils couvrent ne semble en rien plus étroit que celui de *ratio* dans, par exemple, l'*Elementarium* de Papias au XI^e siècle⁴³. Seul, peut-être, l'Érigène compte un nombre de significations comparable, voire supérieur, encore qu'il semble ignorer quelques sens hugoniens⁴⁴. L'originalité d'Hugues n'est donc pas dans l'émergence d'un usage technique et spécialisé du mot, mais à l'inverse dans son effort pour embrasser toutes les valeurs du mot, suivant son idéal d'un savoir encyclopédique. En cela il se distingue de ses contemporains. Chez Anselme de Cantorbéry et Pierre Abélard, le sens de démonstration (1.4) est de loin le plus fréquent, même s'ils connaissent d'autres sens, comme la faculté de connaissance (1.1) ou le discernement moral (1.3)⁴⁵. Chez Hugues, excepté le sens de proportion (1.8), dont l'emploi ressortit à la mathématique, les autres significations se trouvent toutes dans les contextes les plus divers, échappant à toute spécialisation disciplinaire. Pas davantage ces sens ne semblent liés à une évolution chronologique. Du *Didascalicon*, composé vers 1120, au *De sacramentis*, que sa mort en 1141 laisse inachevé, le Victorin jongle avec les significations multiples du mot⁴⁶.

Ceci soulève une grave question. Les neuf sens passablement disparates qu'on a recensés sont-ils dans son œuvre un chaos sémantique, un entassement fortuit d'acceptions éparses, ou forment-ils, réunis, les facettes solidaires d'une commune rationalité ? Hugues lui-même a-t-il recueilli docilement les usages hétéroclites du mot, sans songer à les articuler, ou bien a-t-il travaillé sur eux, pour tirer d'eux une notion unitaire, plus générale et plus profonde ? Ou même, cette notion unitaire, loin d'être construite a posteriori par sa pensée, précède-t-elle celle-ci et la préforme-t-elle au

⁴² C'est ce qu'observe Klein, *The Theory of Knowledge*, 63 : « The word *ratio*, reason, is the term which appears most frequently in the passages which Hugh of St. Victor devotes to his theory of knowledge. It is a very broad term as he uses it, for it covers every phase of the intellectual life. It is the usual term by which he designates the cognitive faculty in the wide sense, just as we may speak of intellect as the power of knowing in contrast to the powers of willing and feeling. In different contexts it signifies various aspects of intellectual activity ».

⁴³ Papias, *Elementarium*, 55^{rb-va} : « Ratio ponitur pro ratiocinatione (1.4). Ratio uis animae (1.1). Ratio computandi (1.9). Ratio naturae, ipsa similitudo nascentium (1.5). Ratio quae in diffinitionibus uel descriptionibus redditur (1.5). Ratio diuidendi Calcidius dicit (1.8). Ratio, ordo gerendorum (1.3). Ratio discretio (1.2). Ratio, scientia uel sententia, uel immutabilis firmitas Dei (1.1/5). Ratio est quidam motus animi, uisum mentis acuens, ueraque a falsis distinguens (1.4). Ratiocinatio subtilis disputatio, atque a certis ad incertorum indaginem nitens cogitatio, uel quando aliquid ex eo quod scriptum non est reperitur (1.4). Rationale est homo (1.1). Rationabile uero quod rationabiliter dictum uel factum est. Ratio diuiditur in intellectum et opinionem (1.1) ... Ratio est aspectus animi, quo per se ipsum non per corpus uerum intuetur. Aut est ipsa ueri contemplatio, non per corpus (1.1) ». Nous ajoutons les numéros renvoyant aux sens repérés chez Hugues. Voir Dahan, « Éléments philosophiques ». On notera qu'Hugues connaît des sens qu'ignore Papias (1.6, 1.7).

⁴⁴ Kijewska, « Eriugena » énumère ces sens érigéniens : (1) compte, calcul ; (2) affaire, intérêt ; (3) relation, rapport avec ... ; (4) considération, intérêt pour ... ; (5) procédure, méthode ; (6) faculté mentale de calculer, juger, comprendre, raisonner ; (7) cause, fondement, motif ; (8) raisonnement, argument ; (9) loi, ordre, règle, propriété, conformité ; (10) théorie ; (11) vue ou opinion appuyée sur des fondements rationnels.

⁴⁵ D'après nos sondages. Voir Brouwer, « *Ratio et intellectus* » ; Perkams, « *Rationes necessariae* » ; Gregory, « *Considérations* ».

⁴⁶ Sur la chronologie des écrits hugoniens, on se méfiera des datations fragiles de Van den Eynde, *Essai*. Celles du *Didascalicon* et du *De sacramentis* s'appuient sur Poirel, *Des symboles et des anges*, 156–158, et Poirel, « *Alter Augustinus* ».

contraire, en sorte qu'on pourrait présenter son œuvre et sa pensée comme le déploiement ramifié d'une certaine conception de la raison, homogène au spectre sémantique du mot *ratio* ? C'est cette question qu'on voudrait examiner à présent⁴⁷.

Pour commencer, prenons garde à la différence des époques, des méthodes et des outillages intellectuels. Un siècle plus tard, à l'époque des universités, quand domine un idéal de science inspiré d'Aristote et fondé sur une langue aussi univoque et spécialisée que possible, la polysémie d'un mot est un obstacle à la scientificité du discours. Il convient d'y remédier en inventoriant et en séparant les significations. C'est ce que fait Thomas d'Aquin lorsqu'il énumère quatre sens de *ratio* : faculté de connaissance, cause, compte et notion⁴⁸ ; ce qui laisse de côté cinq des sens qu'on a repérés, mais permet au Docteur angélique de poursuivre son effort de clarification.

Chez Hugues, rien de tel. Lui ne rêve nullement d'une langue parfaite et univoque, dans laquelle des concepts élémentaires s'offriraient au penseur, telles les pièces d'un meccano, pour construire, une fois assemblés, un système intellectuel, double abstrait mais fidèle de la réalité. Au contraire, notre auteur ne se fait aucune illusion sur les limites du langage, qui ne font en somme que refléter les limites de notre connaissance. Rien ne sert de ramer à contre-courant du langage et de substituer à la langue naturelle une langue idéale, mieux vaut prendre la première telle qu'elle est. Plutôt donc que de classer et séparer les acceptions, il préfère jouer avec elles : la polysémie du mot n'est pas alors pour lui un obstacle à surmonter, mais l'indice à conserver d'une richesse, d'une souplesse, d'une complexité du réel, aussi instructive qu'irréductible⁴⁹.

⁴⁷ Parmi les tentatives « historiques » de classement philosophique des sens du mot « raison », celle de Lalande, *Vocabulaire*, 2 : 669–679, est trop dépendante de la philosophie moderne pour s'appliquer à un auteur du XII^e siècle. Sur cette entreprise et d'autres analogues, voir Savatovsky, « Le Vocabulaire ». Plus récemment, l'entreprise dirigée par Cassin, *Vocabulaire*, contient un article « raison » (1059–1060), qui est moins un article proprement dit qu'une « entrée directionnelle » (voir introduction, XXIII–XXIV) aiguillant le lecteur vers un grand nombre d'autres entrées ; et un article « Logos » (727–741, en particulier 733–738), abordant *ratio* dans la mesure où ce mot rend des sens du mot « logos » : « compte », « raisonnement », « méthode », « explication », « plan », « faculté rationnelle », « doctrine ». Quant aux dictionnaires, étant donné leur fin pratique, ils classent moins des significations que des traductions, où jouent par exemple les effets de contexte, et se posent assez peu la question qui nous occupe, celle d'une signification « fontale », d'où dérive les diverses acceptions. Bien plus, les dictionnaires publiés de latin médiéval, comme Du Cange, *Glossarium*, et Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon* (2 : 882–884), se concentrent ici sur des sens strictement médiévaux, liés à l'univers des chartes : sens juridiques, judiciaires, fiscaux, économiques ou administratifs : on est bien loin d'un savant comme Hugues de Saint-Victor.

⁴⁸ Thomas d'Aquin, *In Dionysii de divinis nominibus*, c. 7, l. 5, 277^{13–39} : « Ex nomine autem *rationis*, quatuor intelliguntur: primo quidem dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus ... Alio modo ponitur pro causa, ut cum dicitur: qua *ratione* hoc fecisti? Idest, qua de causa? ... Tertio modo dicitur *ratio* etiam computatio, sicut habetur Matth. 18, quod *rationem* coepit ponere cum seruis suis ... Quarto modo dicitur *ratio* aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur *ratio* hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens ».

⁴⁹ De cette flexibilité du langage, spécialement en matière divine, on a eu l'occasion de donner ailleurs plusieurs exemples : ils manifestent « une résistance consciente et cohérente face à une pratique nouvelle de la théologie », qui tend à substituer aux paroles de l'Écriture, objets d'une interprétation infinie, des énoncés univoques, sur lesquels puisse s'exercer sans limite le travail du logicien. Sur ce rapport d'Hugues de Saint-Victor au langage, voir Poirel, « *Magis proprie* » (411 pour la citation).

Deux séries d'indices confirment qu'il en va bien ainsi. D'abord, notre inventaire des différents sens s'est sans cesse heurté à cette difficulté : outre les cas retenus, où le mot se rattachait assez souvent à un sens unique, nombreuses sont les phrases où *ratio* se tient à la jointure entre deux significations ou plus, sans qu'on puisse, sans peut-être qu'il faille trancher entre elles. Ces significations ne sont pas étanchement séparées, ne se juxtaposent pas, mais tuilent les unes sur les autres.

Ensuite, plusieurs phrases se rencontrent chez Hugues, où le mot est employé en deux sens différents, non par gaucherie, mais de propos délibéré, pour jouer de la diversité des acceptions, tout en pointant vers ce qui les réunit. On a donc la preuve que notre tableau dressé ci-dessus des sens de *ratio* comporte une part d'artifice. Il décrit moins des sens disjoints que les polarités d'une signification unitaire. Il faut donc le lire avec souplesse : les emplois se distribuent plus librement entre toutes ces polarités et conservent la trace d'une idée commune, qu'il nous faudra rechercher à la fin. Voyons d'abord ces phrases où le mot *ratio* reçoit une valeur indéterminée, à la charnière entre plusieurs des sens que nous avons déterminés.

Dans la première, le sens paraît simple, d'abord : la raison à laquelle s'astreignent les esprits célestes est une exigence impersonnelle d'ordre et de cohérence (1.7). Pourtant, elle correspond également à l'organisation hiérarchique programmée par Dieu, donc à son dessein (1.3). Comme ensuite *rationem et mensuram* glosent ensemble la *commensuratio* du texte dionysien, l'idée de proportion est fort probable elle aussi : les anges n'osent rien faire qui s'écarte de la place qui leur convient à l'intérieur de l'ordonnance hiérarchique (1.8).

<p>Quae commotio in COMMENSURATIONE constat DEVM IMITANTIVM ACTIONVM, id est in actionibus ipsorum quibus imitantur Deum, 'commensurantes' se possibilitati suae, ut nichil preter <i>rationem</i> et <i>mensuram</i> agere presumant (<i>Super Ierarchiam Dionisij IX-XIII</i>, 680⁵⁴⁸⁻⁵⁵¹).</p>	<p>Ce mouvement d'ensemble SE PROPORTIONNE AUX ACTIONS IMITANT DIEU, c'est-à-dire à leurs actions par lesquelles ils imitent Dieu, 'se proportionnant' à leur faculté, en sorte qu'ils n'osent rien faire au-delà de la raison et de la mesure.</p>
--	---

Ci-dessous, la « raison divine » est-elle la connaissance divine (1.1) ? Ou bien le plan divin (1.3) ? Ou encore la notion éternelle qu'a Dieu d'une chose, avant même qu'elle n'existe (1.5) ? C'est difficile à dire, précisément parce que les trois acceptions confluent dans une même idée : si Dieu connaît tout, c'est comme créateur, à l'intérieur donc d'un plan préalable, où chaque créature possède sa place et, partant, sa notion particulière.

<p>« Viuax mens » idcirco appellatur quia quod semel in diuina fuerit <i>ratione</i> nulla umquam obliuione aboletur (<i>Didascalicon II</i>, 1, 23¹³⁻¹⁴).</p>	<p>Il reçoit le nom d'« esprit vivant » car ce qui a été une fois dans la raison divine n'est jamais aboli par l'oubli.</p>
---	---

On hésite pareillement sur le passage suivant, qui décrit le dessein de l'artisan (1.3), mais où *ratio* pourrait aussi bien renvoyer à la faculté de connaître (1.1) et à la notion (1.5), sans compter la cause des choses (1.6), puisqu'Hugues vise ici leurs causes exemplaires, d'après lesquelles Dieu, simultanément, les connaît et les crée :

<p>Esse in <i>ratione</i> est quando artifex aliquis, antequam manus ad operandum admoueat, ne</p>	<p>L'être dans la raison, c'est quand un artisan, avant de mettre ses mains à l'ouvrage, pour ne pas se</p>
--	---

<p>inconsiderate accedat ad opus, preuidet in mente sua quid facturum sit, et quale, et quantum, et omnino cuiusmodi rem facturum sit ; deinde ad operandum uenit ut, sicut in animo disposuerat (deposuerat <i>ed.</i>), sic in opere compleat. Et ita esse quod est in <i>ratione</i> precedit illud quod est in opere, quod satis perspicuum est (<i>Sententiae de diuinitate</i> IV, 937³⁶⁻⁴¹).</p>	<p>mettre à l'œuvre de façon inconsidérée, prévoit dans son esprit ce qu'il va faire, avec quelle qualité, avec quelle quantité et, en général, de quelle sorte il va faire une chose ; ensuite il se met à l'ouvrage pour accomplir dans l'œuvre ce qu'il l'avait disposé dans l'esprit. Et ainsi, l'être qui est dans la raison précède celui qui est dans l'œuvre, ce qui est assez évident.</p>
--	---

Dans la phrase suivante, la notion d'une cause légitime et antécédente invite à interpréter *ratio* au sens causal (1.6) ; le caractère absolu de l'affirmation à comprendre une exigence de cohérence (1.7) ; et le contexte des « causes primordiales » à entendre ces raisons éternelles qu'a Dieu de toutes choses, à la fois notions (1.5) et causes de ces choses.

<p>Sed quia nichil est cuius ortum <i>ratio</i>, et legitima causa non precedat, ideo in secunda parte de primordialibus causis dicendum est (<i>Sententiae de diuinitate</i> II, 927⁴⁹¹⁻⁴⁹²).</p>	<p>Mais parce qu'il n'est rien dont la naissance ne soit précédée par une raison et cause légitime, il nous faut, en deuxième partie, parler des causes primordiales.</p>
---	---

Dans une phrase énigmatique, la raison est opposée à la cause, comme ce qui décrit non le pourquoi, mais le comment de la chose, en l'occurrence des proportions (1.8) ou corrélations entre deux vies et le lieu où elles se déroulent. Mais il pourrait s'agir aussi d'une intention (1.6), d'une cause non pas efficiente mais finale : comme la terre a été faite pour la vie terrestre, ainsi le ciel pour la vie céleste. En quoi l'idée serait sous-jacente aussi d'un dessein organisateur (1.3). Là encore, les trois idées convergent et ne peuvent être distinguées.

<p>Meditatio est frequens cogitatio modum et causam et <i>rationem</i> uniuscuiusque rei inuestigans; modum quid sit, causam quare sit, <i>rationem</i> quomodo sit ... <i>Ratio</i> : qualis terra, talis uita terrena ; quale coelum, talis uita coelestis ; pro hac inuestigatio ... <i>Ratio</i> : sicut prius mala germina eradicantur, postea plantantur bona (<i>De meditatione</i>, 44^{1-3, 13-15}).</p>	<p>La méditation est une pensée assidue qui enquête sur le mode, la cause et la raison de chaque chose ; le mode, ce qu'elle est ; la cause, pourquoi elle est ; la raison, comment elle est ... La raison : telle terre, telle vie terrestre ; tel ciel, telle vie céleste ; voilà ce qui suscite l'enquête ... La raison : comme on éradique d'abord les mauvaises herbes, ensuite on plante les bonnes plantes.</p>
---	--

Puisque la même raison gouverne toutes les activités humaines, recherche du vrai, conduite morale et savoir-faire technique, trois sens du mot *ratio* sont réunis, de façon non pas accidentelle mais structurelle, du fait de leur commune origine : la faculté de connaître (1.1), le discernement moral (1.2) et le dessein artisanal (1.3).

<p>Si igitur sapientia, ut supra dictum est, cunctas quae <i>ratione</i> fiunt moderatur actiones, consequens est iam ut sapientiam has duas partes continere, id est intelligentiam et scientiam, dicamus. Rursus intelligentia, quoniam et in inuestigatione ueritatis et in morum consideratione laborat, eam in duas species</p>	<p>Si donc la sagesse, comme on a dit plus haut, gouverne toutes les actions faites par la raison, il découle que nous disions désormais que la sagesse a ces deux parties, l'intelligence et la science. Comme d'autre part l'intelligence s'efforce à la fois d'explorer la vérité et de considérer les mœurs, nous la divisons en deux</p>
--	---

diuidimus: in « theoricam », id est speculatiuam, et « practicam », id est actiuam, quae etiam ethica, id est moralis appellatur. Scientia uero, quia opera humana prosequitur, congrue « mechanica », id est adulterina uocatur (<i>Didascalicon</i> I, 8, 15 ²⁴ –16 ⁴).	espèces, en « théorique », c'est-à-dire spéculative, et en « pratique », c'est-à-dire active, aussi appelée éthique, c'est-à-dire morale. Quant à la science, qui poursuit les œuvres humaines, on la nomme adéquatement « mécanique », c'est-à-dire adultérine.
---	--

Venant de réfuter la thèse de l'éternel retour, Hugues veut-il montrer qu'elle s'écartait de son argumentation en particulier, du raisonnement en général (1.4), ou de la raison universelle comme exigence de cohérence (1.8)? Les trois ensemble, très probablement : les raisons produites par Hugues visaient au fond à dégager l'incompatibilité de la thèse adverse avec tout raisonnement bien conduit, donc avec une exigence universelle de cohérence :

Ergo, quia non solum a catholica ueritate, sed a <i>ratione</i> quoque sententia abhorret ... (<i>In Salomonis Ecclesiasten</i> I, 11, 145C).	Donc, puisque cette thèse répugne non seulement à la foi catholique, mais encore à la raison ...
--	--

On pourrait continuer : ce qu'on a vu suffit pour affirmer que chez Hugues de Saint-Victor les significations de *ratio* ne sont pas étanchément séparées, mais communiquent entre elles, comme les membres d'un même corps. Cette organicité du sens permet à notre auteur de jouer avec elles, comme dans les phrases ci-dessous où le mot *ratio* reparaît en des acceptions différentes.

Dans le premier exemple, *ratio* intervient en deux sens fort éloignés : le discernement moral (1.2) et le fait de rendre des comptes (1.9). Pourtant, le jeu littéraire qui les associe n'est pas artificiel, mais pointe vers ce qu'ils ont en commun, par-delà une spécialisation qui s'avère seconde et accessoire. Est en effet visée une rectitude dans l'agir, soit antérieure soit postérieure à l'action, qui résulte d'une opération méthodique de l'esprit : déduction logique à partir de principes moraux dans le premier cas, calcul numérique à partir de données comptables dans le second. Ce que dit cet extrait pourrait donc s'exprimer ainsi : rien n'échappe à la raison, même notre esprit. En effet, la raison lui est à la fois intérieure et extérieure : intérieure, en ce qu'il participe à elle, extérieure en ce qu'elle régit toute chose. La raison, dans notre esprit, est donc l'écho d'une raison universelle. Libre d'écouter ou non sa voix intérieure, l'homme n'est pas libre d'en ressentir ou non les effets. S'il ne la consulte à l'avance par choix, il devra lui rendre ensuite des comptes par force :

Duobus etiam modis fit noster sermo ad ipsum <Deum>: uel consulendo <i>rationem</i> uel reddendo <i>rationem</i> . Si modo <i>rationem</i> ex uoluntate consulere ad faciendum nolumus, tunc ex necessitate de factis <i>rationem</i> reddemus ... (<i>De Verbo Dei</i> , 74 ²¹⁴ –76 ²¹⁸ = PL 177, 293A).	Notre discours s'adresse à Dieu de deux manières : soit en consultant la raison soit en rendant raison. Si de notre volonté nous ne voulons pas maintenant consulter la raison pour agir, par nécessité nous rendrons raison alors de nos actions.
--	--

Dans le *De sacramentis*, Hugues démontre l'existence de Dieu, son unité, sa Trinité de personnes, en partant successivement de la raison et de la création. Dans le premier cas, la raison est à la fois le sujet et l'objet de son étude ; mais elle en est aussi l'instrument,

puisqu'elle procède par raisonnements : d'où les trois occurrences suivantes du mot *ratio*.

Renvoient-elles à la même réalité ? Non, semble-t-il, puisque la première présente la raison comme sujet de connaissance (1.1), la troisième indique la raison comme argument (1.4). Oui pourtant, selon Hugues, puisque *per rationem* est reformulé *per se* dans notre extrait : la deuxième raison est donc identique au sujet *ratio* : sujet grammatical et sujet de connaissance. Quant à la troisième, elle est dite *alia ratio*, non pas d'une « autre » catégorie, mais « autre raison » au sens de nouvelle, supplémentaire, qui fait nombre avec les précédentes, partant de même nature qu'elles. Il y a donc glissement d'un sens à l'autre : du sujet connaissant à la faculté de raisonner, de celle-ci au raisonnement concret. Mais ce glissement implique une continuité du sens, car l'esprit qui, par la raison, fait retour sur soi pour se percevoir comme puissance raisonnante, s'identifie à son processus, jusque dans ses réalisations. C'est en raisonnant qu'il accomplit ce qu'il est. Entre le sujet, son acte et le résultat de cet acte, il y a continuité.

Itaque <i>ratio per rationem</i> Deum esse inuenit; et uenit <i>alia ratio</i> quae non solum esse Deum, sed unum esse et trinum comprobaret; et primum per se deinde per ea quae erant extra se facta secundum se (<i>De sacramentis</i> I, III, 11, PL 176, 220A).	Ainsi la raison a trouvé par la raison que Dieu existe ; et il est venu une autre raison pour démontrer non seulement que Dieu existe, mais qu'il est un et trine ; mais d'abord par elle, ensuite par ce qui a été fait hors d'elle selon elle.
---	--

3 L'arbre de la raison

D'un examen des occurrences de *ratio* et de ses dérivés, dans tout l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor, il ressort que la notion hugonienne de raison n'est pas seulement chez lui d'une extrême malléabilité ; elle est aussi décloisonnée. Non seulement il emploie le mot dans ce qui nous semble un nombre très élevé d'acceptions, comparé aux éventails de significations souvent plus restreints de ses contemporains ; mais d'une acception à l'autre il n'y a pas une rupture, mais plutôt un fondu enchaîné. Ici comme ailleurs, la tendance est manifeste chez Hugues à éviter la spécialisation, à conserver au même mot toute sa palette de sens, quitte à ce que le contexte n'en mobilise qu'une partie, laissant le reste dans l'ombre. Appliquant par nécessité le mot à des situations définies, l'auteur garde plus ou moins à l'esprit la plénitude de ses valeurs, qui travaillent sa pensée de l'intérieur. Cette cohésion foncière rend compte, selon nous, d'une grande partie de sa doctrine, à commencer par le *Didascalicon*.

Il importe donc de dégager la signification globale et unifiée du mot *ratio* chez Hugues, tel qu'on en a inventorié les éléments dans la première partie de cette étude. C'est ce que nous tenterons pour finir, en nous aidant d'un procédé pédagogique en faveur à Saint-Victor, le diagramme, et en reprenant à Hugues une image qu'il a souvent employée, celle de l'arbre⁵⁰. En récapitulant toutes les acceptions rencontrées dans notre analyse du mot *ratio*, nous les ordonnerons par ramifications et embranchements successifs, en partant d'un tronc commun, peut-être même de racines communes.

⁵⁰ Voir Sicard, *Diagrammes*.

Commençons par l'étymologie. C'est en effet notre conviction que, de façon souterraine, l'origine d'un mot continue d'être longtemps active, même après que la connaissance savante s'en est perdue ou déformée. Même quand des ascendances fantaisistes se répandent, quelque chose du sens originel continue d'irriguer la langue, parce qu'elle fait système et que les Anciens perdurent comme sources de référence. Peut-être est-ce à cause de ce caractère fontal et continu de l'étymologie que celle-ci se dit au Moyen Âge *deriuatio*, comme si l'histoire des mots racontait moins une migration d'un lieu à un autre qu'un écoulement toujours renouvelé depuis la source vive⁵¹.

Voyons comment cette conviction se vérifie dans le cas de *ratio*. Le mot provient du supin *ratum* de *reor*, dont le sens premier est : compter, calculer⁵². Un apparentement avec *res*, c'est-à-dire la chose, le bien, la possession, orienterait s'il était prouvé vers l'idée que *rerum* consiste à dresser une inventaire, une liste, une sommation des richesses. Quoi qu'il en soit, *ratio* a d'abord le sens de calcul, mais d'un calcul qui devient peu à peu une évaluation, une prise en compte, une « ratification », c'est-à-dire une validation des comptes (1.9) ; puis, à partir de là, une estimation, un jugement, une pensée. D'autre part, le grec λόγος, que les traducteurs latins rapprochent de *ratio*, lui transmet ses sens de parole, langage, discussion, raisonnement, proportion (1.8) ; mais le sens originel – et commun au grec – de compte reste productif dans tout le Moyen Âge, en latin comme en français : l'atteste ce *liber rationum* ou « livre de raisons », registre de comptabilité domestique sur lequel on note des informations et réflexions de toute sorte.⁵³

De l'idée de calcul, opération de l'esprit par laquelle on produit un nouveau nombre à partir de nombres préalables, on passe dès l'Antiquité à l'idée de raisonnement, opération analogue par laquelle on infère une conclusion à partir de ses prémisses. Calculer est ainsi le modèle d'une opération intellectuelle discursive, déductive, méthodique, rigoureuse et, en principe, certaine. C'est donc à partir d'un transfert du royaume des nombres vers celui des idées que la « raison » s'impose de façon durable en Occident comme la manière véritablement scientifique de découvrir des vérités, ou du moins de les démontrer *more arithmetico*, autrement dit de façon valide, stricte, convaincante et universelle. Si donc on voulait résumer la notion médiévale de *ratio*, telle qu'elle parvient à Hugues, on pourrait dire que la plupart des emplois du mot se groupent autour de cette idée centrale, au fond assez simple : une exigence de rigueur (1.7), analogue à celle qui s'observe dans le calcul, réunit par un rapport strict plusieurs réalités, les unes précédentes (principes, causes, prémisses, projet), les autres subséquentes (fin, effet, conclusion, accomplissement), en sorte qu'on peut connaître les unes par les autres.

À partir de ce tronc commun, peut-on ordonner les significations recueillies ? Il nous semble que oui. Un premier embranchement se rencontre, selon qu'on insiste soit sur l'idée de méthode, soit sur celle de connaissance produite selon cette méthode. Si l'attention se concentre sur la « raison » comme procédure rigoureuse pour passer méthodiquement d'un énoncé à un autre, *ratio* signifie le raisonnement, l'argument, et

⁵¹ C'est par excellence le cas des *Deriuationes* d'Huguccio de Pise (v. 1140–1210). Sur le sens au Moyen Âge des mots *etymologia*, *interpretatio* et *deriuatio*, voir Dahan, *L'exégèse chrétienne*, 307–325.

⁵² Voir Yon, *Ratio*.

⁵³ Voir Mouysset, *Papiers de famille*.

la science des *rationes* est par excellence la logique (1.4). Si l'attention se déplace de la procédure vers le résultat, c'est-à-dire vers des actes de connaissances valides, on appelle *ratio* une faculté de connaître, soit au sens strict celle qui procède de façon discursive au moyen du raisonnement, soit en un sens plus large, toute faculté de connaître, fût-elle directe et instantanée comme celle de l'ange ou même de Dieu (1.1). En poussant un peu plus loin dans cette nouvelle direction, et en passant de la faculté de connaître à l'objet connu, on obtient une nouvelle acception du mot *ratio*, pour dire la nature ou l'essence d'une chose, sa face connaissable, ce qu'on peut en définir ou en observer par la raison (1.5). Ou, considérant moins cet objet connu que le rapport nécessaire qui l'unit à un autre objet connu, dont il découle ou qu'il suscite, la *ratio* devient cette « raison » ou explication qui, dans la réalité, reconstitue des relations de cause à effet (1.6). Faculté de connaître, ce qui se connaît d'un objet et lien de causalité résultent conjointement d'un même idéal de connaissance méthodique, scientifique, nécessaire.

De cette idée centrale, la production méthodique de connaissances, la raison se fait discernement en passant de la théorie à la pratique. Délibérer en morale, c'est évaluer rigoureusement la meilleure manière d'agir, en substituant à l'emportement des sens ou des passions l'analyse circonspecte des motifs et des circonstances. Le rationnel pratique est alors le raisonnable, la décision mûrement réfléchie, à la fois juste et opportune (1.2). Passant de l'action à la production, *ratio* se dit, non dans le sujet raisonnant, mais dans la chose raisonnée, de ce qui porte en soi la trace d'une conception méthodique : c'est le plan ou le dessein sagement agencé, tel celui de l'artisan, l'organisation harmonieuse qui répartit si bien les éléments que chacun, disposé à sa juste place, concourt à la solidité de l'ensemble et à sa beauté (1.3).

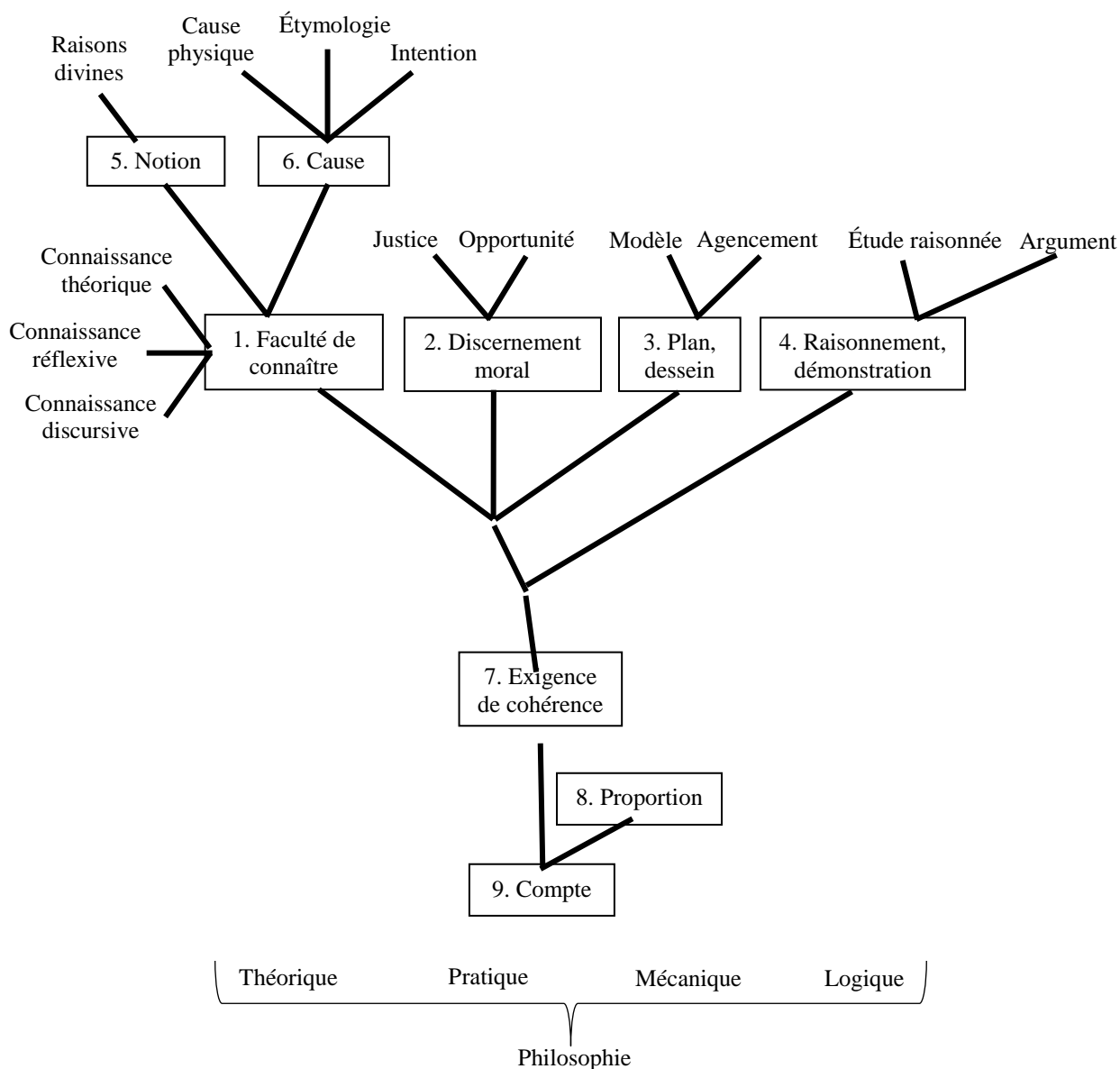
Compte, proportion, cohérence, connaissance, notion, cause, discernement, dessein, raisonnement : ces neuf significations principales font bon ménage chez Hugues de Saint-Victor et dérivent en quelque sorte les unes des autres, en sorte qu'une idée foncière demeure toujours plus ou moins présente en chacune : celle d'une harmonieuse rectitude, analogue à celle du calcul, et qui préside, par le raisonnement, au connaître, à l'agir, au produire. Tous ces sens du mot *ratio* forment donc une sorte d'arbre unique, avec ses racines, son tronc, ses branches maîtresses et secondaires, comme on a tenté de le représenter ci-dessous.

Le plus remarquable est qu'il n'est pas malaisé de faire correspondre les quatre branches majeures de cette arbre, faculté de connaître (1.1), discernement moral (1.2), dessein artisanal (1.3), raisonnement (1.4), aux quatre parties de la philosophie selon le *Didascalicon* : théorique, pratique, mécanique et logique. Cette conjonction n'est nullement fortuite : le *Didascalicon*, on l'a vu, justifie l'élargissement de la philosophie à quatre branches, au lieu de deux ou trois, par l'affirmation qu'une commune raison s'applique à tous les actes humains⁵⁴. Certes, de la mathématique à la dialectique et de la théologie à l'agriculture, la raison s'adapte et se spécialise à son objet, mais pour notre auteur elle reste substantiellement la même : une aptitude à faire retour sur ses activités, pour les théoriser, les rapporter à leur fin et les perfectionner.

Le caractère pluriel mais solidaire des significations du mot *ratio* correspond donc fort exactement à l'une des doctrines les plus originales et les plus constantes à Saint-

⁵⁴ Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* I, en particulier I, 3, 7²⁰-10²¹.

Victor, d'Hugues à Richard et à Godefroid, qui sous-tend par ailleurs son programme éducatif : une division de la philosophie qui s'efforce d'embrasser tous les savoirs, et de les articuler entre eux⁵⁵. Ce qui distingue l'école parisienne des écoles contemporaines, c'est son effort pour maintenir, contre une tendance croissante à la spécialisation, une formation encyclopédique, à la fois universelle et unifiée, arborescente en un mot, qui n'écarte aucun savoir, même les plus serviles, mais s'efforce de penser leur vivante cohésion dans une philosophie humaniste et chrétienne. Voilà ce qui nous semble être en germe dans la notion hugonienne de *ratio*.



⁵⁵ La bibliographie est abondante sur cette division hugonienne de la philosophie, remarquable par son souci de complétude, son inclusion pionnière des arts mécaniques et sa postérité si nombreuse, au XII^e siècle (*Ysagoge in theologiam* et Gundissalinus) et plus encore à l'époque des universités, qu'on pourrait ne pas remarquer son originalité lorsqu'elle apparaît, c'est-à-dire vers 1120 (voir ci-dessus, n. 46). On citera seulement la synthèse excellente et récente de Cesalli et Imbach, « Philosophiebegriff ».

Conclusion

Qu'avons-nous appris, à travers cette enquête sur le mot *ratio* et ses acceptions dans tout l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor ? Les quelque 1500 occurrences qu'on a repérées du substantif et de ses dérivés offrent un éventail d'acceptions qui, aux yeux du lecteur moderne, frappe d'abord par son foisonnement. Là où d'autres maîtres de son temps, tel Pierre Abélard, emploient surtout la notion en quelques sens favoris, conformes à leurs préoccupations dominantes, notre auteur, suivant son projet d'une formation encyclopédique, use du mot dans les contextes les plus variés et lui donne les significations les plus diverses, du rapport mathématique aux idées divines en passant par l'étymologie, la causalité physique, la pédagogie, l'anthropologie, la théologie morale et bien sûr la logique.

Néanmoins, le classement de ces sens en neuf ensembles principaux, susceptibles de se subdiviser subtilement à leur tour, ne va pas sans une part d'arbitraire : constamment on s'est heurté pour le réaliser à la tendance, profonde chez Hugues, à maintenir la solidarité des acceptions, à établir entre elles des passerelles et à jouer des glissements de langage et de pensée qu'elles favorisent. Cette flexibilité du langage est du reste cohérente avec son refus explicite de réduire la théologie à un travail logicien sur des énoncés faisant autorité, pour les réduire à des significations univoques et distinctes⁵⁶. Le « fondu-enchaîné » qu'on observe entre les divers sens de *ratio* et de ses dérivés n'est donc pas une négligence de la part du penseur ou de l'écrivain, il reflète au contraire ses habitudes intellectuelles les plus constantes et les plus délibérées. Il est donc naturel que notre tableau des sens corresponde au programme éducatif victorin, tel que notre auteur l'a tracé. L'étonnant serait au contraire que la pensée d'Hugues ne se laissât pas travailler, comme à son insu, par des mots qu'il emploie dans toute leur palette de sens et dont il se refuse à séparer les acceptions, comme ce sera la règle aux siècles suivants.

Tout ceci nous questionne sur ce que c'est que lire, traduire et analyser en lexicologue les textes d'un auteur comme Hugues de Saint-Victor, c'est-à-dire antérieur à la révolution universitaire du XIII^e siècle. En effet, avec l'essor d'une conception aristotélicienne de la science, dont les propositions n'admettent que des termes soigneusement définis au préalable, il devient essentiel d'éviter, comme source d'ambiguïtés, cette porosité des acceptions dont Hugues à l'inverse tirait parti, l'estimant inévitable et féconde, car fondée sur une certaine solidarité du réel. L'attention se déporte alors du « cœur de sens » vers les « frontières du sens », du tronc étymologique et commun à toutes les acceptions vers leur délimitation méthodique, pour éviter le sophisme ou l'imprécision. La rigueur analytique du discours savant prend alors le pas sur les puissances suggestives du langage ordinaire : le latin scolastique naît alors.

Pour nous modernes, dont le modèle de science prolonge ici celui des docteurs de l'université, le danger existe, devant un écrivain comme Hugues, de le lire avec des lunettes inadaptées ; de jeter ses mots sur le lit de Procuste de nos habitudes intellectuelles et de chercher des concepts, au sens étanchement distinct, là où il y a des notions moins strictes, plus souples, plus dynamiques ; en un mot de ne pas le comprendre dans sa cohérence propre et de perdre de vue ce qui était probablement l'essentiel de son projet intellectuel : une certaine manière, exploratoire, intuitive et

⁵⁶ Voir ci-dessus, n. 49.

mobile, indissolublement divisive et unitive, en un mot arborescente, d'aborder l'ensemble du connaissable⁵⁷. En ce sens, la présente étude de *ratio* chez Hugues pourrait introduire aussi à quelque chose de sa rationalité préscolastique.

⁵⁷ Cf. Poirel, « Formarsi », 52 : « Ce schéma arborescent est, je crois, la quintessence de la *forma mentis* hugonienne. Il décrit une opération intellectuelle fondamentale, assez simple au fond, mais à laquelle notre auteur donne le cas échéant une grande complexité, et qui consiste à 'gérer' mentalement le multiple, pour le ramener à une *summa* assimilable. La *divisio* hugonienne, en laquelle consiste la *lectio*, consiste à tisser des relations entre les objets étudiés, pour des raisons indissolublement heuristiques, mnémotechniques et pédagogiques : il s'agit tout à la fois d'enquêter sur la nature des choses, de mémoriser ce qu'on en a découvert, et de le transmettre à d'autres. Ce schéma mental est si profondément ancré dans la personnalité intellectuelle d'Hugues de Saint-Victor qu'on peut y ramener la quasi-totalité de ses écrits » (version française).

Références

Auteurs antérieurs à ca. 1500

- Aelred de Rievaulx, *De speculo caritatis*, éd. C. H. Talbot. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 1 (Turnhout, 1971), 5–161.
- Aelred de Rievaulx, *Sermones I–CLXXXII*, éd. G. Raciti. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 2A, 2B, 2C (Turnhout, 1989, 2001, 2012).
- Alain de Lille, *De quinque potentiis animae*, éd. M.-T. d’Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses œuvres* (Paris, 1965), 313–317.
- Anselme de Cantorbéry, *De conceptu uirginali et de originali peccato*, éd. F. S. Schmitt. *Opera omnia* 2 (Édimbourg, 1946), 137–173.
- Anselme de Cantorbéry, *Monologion*, éd. F. S. Schmitt. *Opera omnia* 1 (Édimbourg, 1946), 5–122.
- Augustin (Pseudo-), *Liber de spiritu et anima*. Dans *Patrologiae cursus completus: series Latina* 40, éd. J.-P. Migne (Paris, 1865), 780–832.
- Augustin, *Contra Priscillianistas et Origenistas*, éd. K.-D. Daur. *Corpus Christianorum Series Latina* 49 (Turnhout, 1985), 165–178.
- Augustin, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. J. Zycha. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 28/1 (Vienne, 1894).
- Aulu Gelle, *Noctae Atticae*, éd. L. Holford-Strevens. 2 vols. (Oxford, 2020).
- Basile le Grand, *Epistulae*, éd. B. Gain, *Traductions latines de Pères grecs: la collection du manuscrit “Laurentianus San Marco 584”* (Berne, 1994), 428–455.
- Baudoin de Ford, *Sermones*, éd. D. N. Bell. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 99 (Turnhout, 1991).
- Bérenger de Tours, *Rescriptum contra Lanfrannum*, éd. R. B. C. Huygens. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 84 (Turnhout, 1988).
- Boèce, *Commentaria in Ciceronis Topica*, éd. J. K. von Orelli et J. G. Baiter (Zurich, 1833), 270–388.
- Boèce, *Consolatio Philosophiae*, éd. L. Bieler. *Corpus Christianorum Series Latina* 94 (Turnhout, 1984).
- Boèce, *De topicis differentiis*, éd. D. Z. Nikitas (Athènes, 1990).
- Boèce, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*, 1, éd. S. Brandt. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 48 (Vienne, 1906), 135–348.
- Bonaventure, *Breviloquium*, éd. PP. Collegii a S. Bonaventura. *Opera omnia* 5 (Quaracchi, 1891), 199–291.
- Bonaventure, *Collationes in Hexaameron*, éd. PP. Collegii a S. Bonaventura. *Opera omnia* 5 (Quaracchi, 1891), 329–449.
- Burchard de Worms, *Decretorum libri uiginti*. Dans *Patrologiae cursus completus: series Latina* 140, éd. J.-P. Migne (Paris, 1853), 537–1066.
- Cicéron, *De officiis*, éd. G. Atzert (Leipzig, 1963).
- Cicéron, *In C. Verrem orationes sex*, éd. A. Klotz (Leipzig, 1923).
- Gautier de Saint-Victor, *Sermones XXI*, éd. J. Châtillon. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 30 (Turnhout, 1975).
- Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, éd. É. Jeuneau. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 203 (Turnhout, 2006).

- Huguccio de Pise, *Liber derivationum*, éd. E. Cecchini, G. Arbizzoni, S. Lanciotti, G. Nonni, M. G. Sassi et A. Tontini. 2 vols. (Tavarnuzze, 2004).
- Hugues de Saint-Victor, *De archa Noe et Libellus de formatione archae*, éd. P. Sicard. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 176 (Turnhout, 2001).
- Hugues de Saint-Victor, *De institutione nouitiorum, De uirtute orandi, De laude caritatis et De arrha animae*, éd. H. B. Feiss, D. Poirel, H. Rochais et P. Sicard (Turnhout, 1997).
- Hugues de Saint-Victor, *De meditatione, De Verbo Dei, De substantia dilectionis, Quid uere diligendum sit, De quinque septenis, De septem donis Spiritus sancti*, éd. R. Baron (Paris, 1969).
- Hugues de Saint-Victor, *De oratione dominica et De septem donis Spiritus sancti*, éd. F. Siri. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 276 (Turnhout, 2018).
- Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianae fidei*, éd. R. Berndt (Münster, 2008).
- Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianae fidei*. Dans *Patrologiae cursus completus: series Latina* 176, éd. J.-P. Migne (Paris, 1854), 173–618.
- Hugues de Saint-Victor, *De tribus diebus*, éd. D. Poirel. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 177 (Turnhout, 2002).
- Hugues de Saint-Victor, *De uanitate rerum mundanarum et Dialogus de creatione mundi*, éd. C. Giraud. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 269 (Turnhout, 2015).
- Hugues de Saint-Victor, *De unione spiritus et corporis*, éd. A. M. Piazzoni, « Il 'De unione spiritus et corporis' di Ugo di San Vittore », *Studi medievali* 21 (1980), 861–888.
- Hugues de Saint-Victor, *Descriptio mappae mundi*, éd. P. Gautier Dalché (Paris, 1988).
- Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon de studio legendi, De tribus rerum subsistentiis*, éd. C. Buttimer (Washington, DC, 1939).
- Hugues de Saint-Victor, *Miscellanea* I. Dans *Patrologiae cursus completus: series Latina* 177, éd. J.-P. Migne (Paris, 1854), 469–588.
- Hugues de Saint-Victor, *Opera omnia*, éd. P. Sicard, D. Poirel et al. *Hugonis de Sancto Victore opera. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (Turnhout, 2001–).
- Hugues de Saint-Victor, *Opera omnia*. Dans *Patrologiae cursus completus: series Latina* 175–177, éd. J.-P. Migne (Paris, 1854).
- Hugues de Saint-Victor, *Opera*, éd. R. Berndt et J. L. Narvaja, *Hugonis de Sancto Victore operum Editio auspiciis Gilduini abbatis procurata et IV uoluminibus digessa* (Münster, 2016).
- Hugues de Saint-Victor, *Practica geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi in philosophiam*, éd. R. Baron (Toronto, 1966).
- Hugues de Saint-Victor, *Sententiae de diuinitate*, ed. A. M. Piazzoni, « Ugo di San Vittore 'auctor' delle 'Sententiae de diuinitate' », *Studi medievali* 23 (1982), 912–955.
- Hugues de Saint-Victor, *Super Canticum Mariae, Pro adsumptione Virginis, De beatae Mariae uirginitate, Sententia « Maria porta », Homilia « Egredietur uirga »*, éd. B. Jollès (Turnhout, 2000).

- Hugues de Saint-Victor, *Super Ierarchiam Dionisii*, éd. D. Poirel. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 178 (Turnhout 2015).
- Jean Scot Erigène, *Periphyseon*, ed. É. Jeuneau. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 161–165 (Turnhout, 1996–2003).
- Lactance, *Diuinae institutiones*, ed. S. Brandt. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 19 (Vienne, 1890).
- Papias, *Elementarium*. Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS lat. 7619.
- Pierre Abélard, *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, ed. G. Orlandi, with introduction, translation, and notes by J. Marenbon, in *Peter Abelard: Collationes* (Oxford University Press 2001).
- R. Thomas (Stuttgart, 1970).
- Pierre de Celle, *Liber de panibus*. Dans *Patrologiae cursus completus: series Latina* 202, éd. J.-P. Migne (Paris, 1855), 927–1046.
- Pierre le Mangeur, *Historia scolastica*. Dans *Patrologiae cursus completus: series Latina* 198, éd. J.-P. Migne (Paris, 1855), 1053–1644.
- Pierre le Vénérable, *Aduersus Iudaeorum inueteratam duritiem*, éd. Y. Friedmann. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 58 (Turnhout, 1985).
- Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, éd. I. Brady. 2 vols. (Quaracchi, 1971–1981).
- Richard de Saint-Victor, *De contemplatione*, éd. J. Grosfillier (Turnhout, 2013).
- Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, éd. J. Ribailier (Paris, 1958).
- Sénèque, *Epistulae morales ad Lucilium*, éd. O. Hense (Leipzig, 1937).
- Thomas d'Aquin, *In Dionysii de diuinis nominibus*, éd. C. Pera (Turin, 1950).
- Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, éd. Fratres Praedicatorum. *Opera omnia* 22–23 (Rome, 1965–1970).
- Vitruve, *De architectura libri decem*, éd. F. Krohn (Leipzig, 1912).

Auteurs postérieurs à ca. 1500

- Baron, R., *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (Paris, 1957).
- Blessing, C., *Sacramenta in quibus principaliter salus constat : Taufe, Firmung und Eucharistie bei Hugo von St. Viktor* (Vienne, 2017).
- Brouwer, C., « *Ratio et intellectus : l'unité de l'œuvre d'Anselme de Cantorbéry* ». Dans *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions*, éd. G. E. M. Gasper et H. Kohlenberger (Toronto, 2006), 31–47.
- Brumberg-Chaumont, J., éd. *L'Europe de la logique/The Europe of Logic* (sous presse).
- Cassin, B., *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles* (Paris, 2004).
- Cesalli, L., et R. Imbach, « *Philosophiebegriff und Wissenschaftseinteilungen (divisiones scientiarum)* ». Dans *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters, 3/2 : 12. Jahrhundert*, éd. L. Cesalli, R. Imbach, A. de Libera et T. Ricklin (†), avec la collaboration de J. G. Heller (Bâle, 2021), 1001–1030.
- Dahan, G., « *Éléments philosophiques dans l'Elementarium de Papias* ». Dans *From Athens to Chartres : Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in honour of Edouard Jeuneau*, éd. H. J. Westra (Leyde, 1992), 225–245.

- Dahan, G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI^e–XIV^e siècle* (Paris, 1999).
- Du Cange, C. du Fresne, sieur, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. nova (Paris, 1886), URL = <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/ratio>>.
- Ebner, J., *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor* (Münster, 1917).
- Gregory, T., « Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard ». Dans *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XI^e siècle*, éd. R. Louis et J. Jolivet (Paris, 1976), 569–584.
- Hankey, W. J., « Ratio, Reason, Rationalism ». Dans *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, éd. A. D. Fitzgerald (Grand Rapids, MI, 1999), 696–702.
- Jolivet, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard* (Paris, 1969).
- Kijewska, A., « Eriugena and the Twelfth Century : The Concept of *Ratio* ». Dans *Proceedings of the International Conference on Eriugenian Studies in honor of E. Jeuneau*, éd. W. Otten et M. I. Allen (Turnhout, 2014), 393–425.
- Kleinz, J. P., *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor* (Washington, DC, 1944).
- Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 4^{ième} éd. (Paris, 1932).
- Lemoine, M., trad. *Hugues de Saint-Victor : L'art de lire*, Didascalicon (Paris, 1991).
- Lesieur, T., « Raison et rationalité chez Hugues de Saint-Victor ». Dans *L'école de Saint-Victor de Paris : influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, éd. D. Poirel (Turnhout, 2010), 385–403.
- Luciani, S., « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne ». Dans *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, éd. S. Föllinger (Munich, 2015), 97–117.
- Niermeyer, J. F., *Mediae latinitatis lexicon minus*. 2 vols. (Leyde, 1962–1963).
- Perkams, M., « *Rationes necessariae – rationes verisimiles et honestissimae*. Methoden philosophischer Theologie bei Anselm und Abälard ». Dans *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions*, éd. G. E. M. Gasper et H. Kohlenberger (Toronto, 2006), 143–154.
- Poirel, D., « *Alter Augustinus – Der zweite Augustinus : Hugo von Sankt Viktor und die Väter der Kirche* ». Dans *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, éd. J. Arnold, R. Berndt, R. M. W. Stammberger et C. Feld (Paderborn, 2004), 643–668.
- Poirel, D., « Formarsi secondo Ugo di San Vittore ». Dans *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale. Todi, 10–12 ottobre 2010* (Todi, 2011).
- Poirel, D., « L'unité de la sagesse chez Hugues de Saint-Victor : un équilibre précaire ». Dans *Vers la contemplation. Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. C. Trottmann (Paris, 2007), 81–119.
- Poirel, D., « *Magis proprie* : la question du langage en théologie chez Hugues de Saint-Victor ». Dans *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e–XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, éd. I. Rosier-Catach (Turnhout, 2011), 393–415.
- Poirel, D., *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XI^e siècle* (Turnhout, 2013).

- Poirel, D., *Hugues de Saint-Victor* (Paris, 1998).
- Quantin, J.-L., « La réception d'Hugues et Richard de Saint-Victor au miroir de leurs *Opera omnia* (xvi^e–xvii^e siècles) ». Dans *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, éd. D. Poirel (Turnhout, 2010), 602–642.
- Rorem, P., *Hugh of Saint Victor* (Oxford, 2009).
- Rosier-Catach, I., éd. *Arts du langage et théologie aux confins des xi^e–xii^e siècles. Textes, maîtres, débats* (Turnhout, 2011).
- Savatovsky, D., « Le Vocabulaire philosophique de Lalande (1902–1923) : lexicographie spécialisée ou prototerminographie ? », *Langages* 168 (2007), 39–52.
- Sicard, P., *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor* (Turnhout, 1993).
- Sicard, P., *Hugues de Saint-Victor et son École. Introduction, choix de textes, traduction et commentaires* (Turnhout, 1991).
- Van den Eynde, D., *Essai sur la succession et la datation des écrits de Hugues de Saint-Victor* (Rome, 1960).
- Yon, A., *Ratio et les mots de la famille de reor. Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin* (Paris, 1933).