



Preliminary Remarks On the Intellect and the Consciousness (II)

Michel VÂLSAN

We can also stress the fact that such texts appear to be clear enough to exclude, at least in principle, any dualistic implication in the conception that Guénon himself had of the metaphysical realization, and that even if such terms as the one of “pure intellect” which he often used to render *Buddhi* - therefore to designate a conditioned intellective function but transcending the individual reason - were not sufficient by themselves to attest a perspective of non duality, the general context would not allow any doubt. Besides, other texts of central importance in the Guenonian work present an even more complete terminological precision about the point that interests us here, and since in the present circumstance this question of technical terminology seems to play a special role, we will mention an even clearer excerpt. While speaking of the total and absolute knowledge as realization of the total being, Guénon also specifies the way to understand the metaphysical identity of the possible and of the real, and says: “since all possible is achieved by knowledge, this identity taken universally, constitutes precisely the perfect adequacy from the knowledge to the total Possibility. One sees without difficulty all the consequences that one can get from this last remark, whose range is immensely bigger than the one of a definition merely logical of the truth, because here lays all the difference in between the universal and unconditioned intellect and the human understanding with its individual conditions...” A footnote about the “universal and unconditional intellect” then specifies: “Here, the term “intellect” is also transposed beyond *Buddhi*, which, although of universal and informal order, still belongs to the domain of the manifestation, and therefore cannot be called unconditioned.”¹ One will understand better further in this article why we insist on these precisions.

¹ *The Multiple States of the Being* ; ch. XVI (= p. 116-117 in the 2^e French edition).

Preliminary remarks on the intellect and the consciousness

We can naturally wonder how could be explained the fact that, in the Adwaita, as in the Hindu doctrines in general, *buddhi* does not let itself transposed analogically to the supreme principal degree as it occurs a little bit everywhere with terms either of the “intellect” perspective, or of the “thought” or “mind” perspective or also of “breath”, of “verb”, of “man” (cf. *Purusha*), of “being”, etc. But whatever the answer² is, it is on the other hand necessary that, in every doctrinal perspective where the intellect is designated by a term of restricted and special meaning like *buddhi*, another term comes to designate the supreme degrees of the intellective hierarchy. This is what we notice indeed in the Hindu doctrines, with the notions expressed by the terms *Chit* and *Chaitanya* coming from a verbal root which however profits of some normal possibilities of transfer, since one finds it represented to the individual degree by *chitta*, the “individual thought”, the “memory”, etc... The translation of these two terms has been made, indeed, for a while by the idea of “pure Intelligence”, but there was place for some nuances: for example, “total Consciousness” for *Chit*, essential attribute of *Atmā* as well as of *Ishwara*, “omnipresent Consciousness” for *Chaitanya*. These are the correspondences that Guénon had found himself as most adequate in regards to the perspective of the Adwaita, first of all in *The man and his becoming according to the Vêdânta*³, and it already shows that he did not see, himself, any incompatibility of conception in between this subjective perspective and the more general point of view of the intellectivity which is also his constant point of view. As a matter of fact only in his work is the “consciousness” really well explained, first of all in the proper sense, that is the individual degree, where it appears like a product of the passage

² On that subject, we can certainly keep the relative “novelty” of that term in the Vedantic texts since the most ancient Upanishads, like the Chândogya and the Brihadâraṇyaka, which are also the largest ones, do not know about it and use, where it could be found, the term of more general value *manas* which designates the internal sense and which, just like its occidental corresponding term *mens*, enters into equations rich of possibilities. “One must know that *Brahma* is *manas*”, declares for example the Chândogya — Upanishad (III, 18-1), after having previously explained that “Pure sense (*Mano-mayah*)... that *Atmā* which is in my heart... smaller... than a kernel of a seed of wheat... and bigger than all the worlds... that *Atmā* is *Brahma* himself” (III, 14-2, 3, 4). “The *manas*, in truth, O king, is the Supreme *Brahma*” says on the other hand the Brihadâraṇyaka Upanishad (IV, 1, 6). “One can see it only through the *manas*” (*ibid.* IV, 4, 19). There is this time, we could say, a perspective either “theogonic” or “theophanic” on the central constitutive principal of the human being. But obviously such formulae, while enjoying the “institutional” value proper to the themes of the *Shruti* — which imposes to the thoughtful Elaborations of the *Smṛiti* the obligation of keeping an aspect of the “letter” in the final formulations — such Upanishadic formulae, are we saying, must be finally understood according to the economy of ensemble of the other formulae of the *Shruti*, which will save the absolute unconditionement and the ultimate non-qualification of the Supreme *Brahma*.

³ See especially ch. XIV (initially ch. XV) : « The state of deep sleep or the condition of *Prâjna* ».

Preliminary remarks on the intellect and the consciousness

from the intellect of the universal to the individual⁴, and then, by analogical transposition to the degree of pure Being. About this last subject, here is what is useful to remember in this circumstance: “Like the word “reason”, the word “consciousness” can sometimes be universalized, by a merely analogical transposition, and we made it ourselves elsewhere to render the meaning of the Sanskrit term *Chit*⁵; but such a transposition is only possible when one limits itself to the Being, as it was then the case for the consideration of the ternary *Sachchidânanda*. However, one must well understand that, even with this restriction, the consciousness transposed in such a way is not to be understood in its proper sense anymore, sense that we previously defined, and that we are still using broadly speaking: with this meaning, it is only, we repeat, the special mode of a contingent and relative knowledge, as is relative and contingent the state of conditioned being to which it essentially belongs; and, if one can say that this is a “reason to be” for such a state, it is only in such a way as it is a participation, by refraction, to the nature of this universal and transcendent intellect which itself is, finally and eminently, the supreme “reason to be” of all things, the real metaphysical “sufficient reason” that determinates itself in all the orders of possibilities, without any of these determinations affecting it in any way whatsoever”⁶ [...]

⁴ *The Multiple States of the Being*, ch. VIII.

⁵ *Man and His Becoming According to the Vedanta*, ch. XIV.

⁶ *The Multiple States of the Being*, ch. XVI.



Remarques préliminaires sur l'intellect et la conscience (II)

Michel VÂLSAN

Nous pouvons faire remarquer aussi, que de tels textes paraissent suffisamment clairs pour exclure, au moins en principe, toute implication dualiste dans la conception que Guénon avait lui-même de la réalisation métaphysique, et que même si des termes comme celui d'« intellect pur » qui lui a servi en outre souvent pour rendre *Buddhi* — donc pour désigner une fonction intellective conditionnée mais transcendant la raison individuelle — n'étaient pas suffisants par eux-mêmes, pour attester une perspective de non-dualité, le contexte général ne permettrait aucun doute. De plus, d'autres textes d'importance centrale dans l'oeuvre Guénonienne présentent une précision terminologique plus complète encore sur le point qui nous intéresse ici, et comme dans la présente circonstance cette question de terminologie technique nous semble jouer un certain rôle, nous en citerons un passage encore plus net. En parlant de la connaissance totale et absolue en tant que réalisation de l'être total, Guénon précise aussi la façon dont il faut entendre l'identité métaphysique du possible et du réel, et dit : « puisque tout possible est réalisé par la connaissance, cette identité prise universellement, constitue précisément comme l'adéquation parfaite de la connaissance à la Possibilité totale. On voit sans peine toutes les conséquences que l'on peut tirer de cette dernière remarque, dont la portée est immensément plus grande que celle d'une définition simplement logique de la vérité, car il y a là toute la différence de l'intellect universel et inconditionné à l'entendement humain avec ses conditions individuelles... » Une note à cet endroit, à propos de l'« intellect universel et inconditionnel » précise : « Ici, le terme « intellect » est aussi transposé au-delà de *Buddhi*, qui, quoique d'ordre universel et informel, appartient encore au domaine de la manifestation, et par conséquent ne peut être dite inconditionnée¹. » On comprendra mieux plus loin pourquoi nous insistons dans ces précisions.

¹ *Les Etats multiples de l'être* ; ch. XVI. p. 121 (= p. 116-117 de la 2^e édition).

Remarques préliminaires sur l'intellect et la conscience

On peut naturellement se demander comment s'expliquerait le fait que, dans l'adwaita, comme dans les doctrines hindoues en général, *buddhi* ne se laisse pas transposer analogiquement au degré principal suprême ainsi que cela arrive un peu partout avec des termes soit de la perspective « intellect », soit de celle de « pensée » ou d'« esprit » ou encore de « souffle », de « verbe », d'« homme » (cf. *Purusha*), « être » etc. Mais quelle que soit la réponse², il est d'autre part nécessaire que, dans toute perspective doctrinale où l'intellect est désigné par un terme d'acception restreinte et spéciale comme *buddhi*, un autre terme vienne désigner les degrés supérieurs de la hiérarchie intellectuelle. C'est ce que nous constatons effectivement dans les doctrines hindoues, avec les notions exprimées par les termes *Chit* et *Chaitanya* provenant d'une racine verbale qui cependant elle-même jouit des possibilités de transfert normales, puisqu'on la retrouve représentée au degré individuel par *chitta*, la « pensée individuelle », la « mémoire », etc... La traduction de ces deux termes a été faite, en effet, un certain temps par l'idée d'« Intelligence pure », mais il y avait lieu pour quelques nuances : par exemple, « Conscience totale » pour *Chit*, attribut essentiel aussi bien d'*Atmâ* que d'*Ishwara*, « Conscience omniprésente » pour *Chaitanya*. Ce sont les correspondances qu'avait trouvées Guénon lui-même comme les plus adéquates avec la perspective de l'adwaita, tout d'abord dans *L'Homme et son devenir selon le Védânta*³, et cela montre déjà qu'il ne voyait, lui, aucune incompatibilité de conception entre cette perspective subjective et le point de vue plus général de l'intellectivité qui est aussi son point de vue constant. Du reste c'est chez lui seul qu'on trouve vraiment bien expliqué ce qu'est la « conscience », tout d'abord au sens propre, c'est-à-dire au degré

² A ce propos on peut certainement retenir la relative « nouveauté » de ce terme dans les textes védantiques puisque les plus anciennes Upanishades, comme la Chândogya et la Brihadâraṇyaka, qui sont aussi les plus grandes, ne le connaissent pas et emploient, là où il pourrait se trouver, le terme de valeur plus générale *manas* qui désigne le sens interne et qui, tout comme son correspondant occidental *mens*, entre dans des équations riches de possibilité. « Il faut savoir que *Brahma* est *manas* », déclare par exemple la Chândogya — Upanishad (III, 18-1), après avoir précédemment expliqué que « Sens pur (*Mano-mayah*)... cet *Atmâ* qui est dans mon cœur... plus petit... qu'un noyau de grain de mil... et plus grand que tous les mondes... cet *Atmâ* c'est *Brahma* même (III, 14-2, 3, 4). « Le *manas*, en vérité, ô roi, est le Suprême *Brahma* » dit d'autre part la Brihadâraṇyaka Upanishad (IV, 1, 6). « On ne peut le voir que par le *manas* » (*ibid.* IV, 4, 19). Il y a cette fois-ci pourrait-on dire, une perspective soit « théogonique » soit « théophanique » sur le principe constitutif central de l'être humain. Mais bien entendu de telles formules, tout en jouissant de la valeur « institutionnelle » propre aux thèmes de la *Shruti* — ce qui impose aux Elaborations réfléchies de la *Smṛiti* l'obligation de garder au moins un aspect de la « lettre » dans les formulations finales — de telles formules upanishadiques, disons-nous, doivent être finalement comprises selon l'économie d'ensemble des autres formules de la *Shruti*, ce qui sauvegardera l'inconditionnement absolu et la non-qualification ultime du Suprême *Brahma*.

³ Voir surtout le ch. XIV (initialement ch. XV) : « L'état de sommeil profond ou la condition de *Prâjna* ».

Remarques préliminaires sur l'intellect et la conscience

individuel, ou elle apparaît comme un produit du passage de l'intellect de l'universel à l'individuel⁴, et ensuite, par transposition analogique au degré de l'Etre pur. A ce dernier propos, voici ce qu'il est utile de se rappeler en cette circonstance : « Comme le mot « raison », le mot « conscience » peut être parfois universalisé, par une transposition purement analogique, et nous l'avons fait nous-même ailleurs pour rendre la signification du terme Sanscrit *Chit*⁵ ; mais une telle transposition n'est possible que lorsqu'on se limite à l'Etre, comme c'était le cas alors pour la considération du ternaire *Sachchidânanda*. Cependant, on doit bien comprendre que, même avec cette restriction, la conscience ainsi transposée n'est plus aucunement entendue dans son sens propre, tel que nous l'avons précédemment défini, et tel que nous le lui conservons d'une façon générale : dans ce sens, elle n'est, nous le répétons, que le mode spécial d'une connaissance contingente et relative, comme est relatif et contingent l'état d'être conditionné auquel elle appartient essentiellement ; et, si l'on peut dire qu'elle est une « raison d'être » pour un tel état, ce n'est qu'en tant qu'elle est une participation, par réfraction, à la nature de cet intellect universel et transcendant qui est lui-même, finalement et éminemment, la suprême « raison d'être » de toutes choses, la véritable « raison suffisante » métaphysique qui se détermine elle-même dans tous les ordres de possibilités, sans qu'aucune de ces déterminations puisse l'affecter en quoi que ce soit »⁶. [...]

⁴ *Les Etats multiples de l'être*, ch. VIII.

⁵ *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIV.

⁶ *Les Etats multiples de l'être*, ch. XVI.