

yoga sūtra de patañjali

chapitre 4

mantra d'invocation

oṃ saha nāvavatu
saha nau bhunaktu
saha vīryaṃ karavāvahai
tejasvi nāvadhītamastu mā vidviṣāvahai
oṃ śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ

Om. Puisse cela nous protéger, maître autant que disciple. Puisse cela causer notre jouissance (de la Béatitude de la Libération). Pussions-nous ensemble nous exercer (à trouver le vrai sens des écritures). Puisse notre apprentissage être brillant. Pussions-nous ne jamais nous quereller.

śānti mantra du taittirīya, kathā et śvetāśvatara upaniṣad.

mantra d'invocation

yogena cittasya padena vācāṃ
malaṃ śarīrasya ca vaidyakena
yo'pākarot taṃ pravaraṃ munīnāṃ
patañjaliṃ prāñjalirānato'smi

Prosternations mains jointes devant le plus excellent sage (munī) patañjali qui nous aide à nous libérer de nos impuretés du:

- mental (citta malaṃ) par le raja yoga
- du langage et de l'expression (vacha malaṃ) par la grammaire sanskrite
- du corps physique (śarīrasya malaṃ) par l'āyurveda

Sources et inspiration

- Patanjali's Yoga Sutras, *Swami Tattwamayananda*, Vedanta Society of New York. Cours en ligne: [lien youtube](#)
- The Yoga Sutras of Patañjali, *Edwin F. Bryant*: [lien livre](#)
- Les Centres Internationaux Sivananda de Yoga Vedanta, spécifiquement ici: Méditations et Mantras, *Swami Vishnudevananda*: [lien livre](#)

4.1: जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिजाः सिद्धयः **janmauṣadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ**

Les siddhi (pouvoirs mystiques) peuvent provenir de (jāḥ) la naissance (janma), d'herbes (oṣadhi), de mantra, d'austérités (tapas) et du samādhi

Le 4^{ème} chapitre des **yoga sūtra** est intitulé **kaivalya pada**. **Kaivalya** étant le but ultime du **yoga**, la libération absolue ou indépendance parfaite de **puruṣa**.

Ce chapitre aborde divers sujets liés au cheminement du **yogī** vers ce but, tels que:

- les **siddhi**
- le **karma**
- la nature du mental et sa relation avec **puruṣa**
- les étapes précédant la réalisation absolue
- la réalisation absolue elle-même

4.1: जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिजाः सिद्धयः janmauṣadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ

Dans le 3^{ème} chapitre, **patañjali** avait introduit la pratique de **saṁyama**, l'application successive des 3 derniers membres du **aṣṭāṅga yoga** sur différents objets, et les fruits de cette pratique: les **vibhūti** ou **siddhi** (pouvoirs mystiques).

Dans ce premier **sūtra** du 4^{ème} chapitre, il nous dit que les **siddhi** peuvent venir d'un total de 5 moyens différents:

- de la naissance
- d'herbes
- de mantra
- d'austérités
- du samādhī (saṁyama)

4.1: जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिजाः सिद्धयः janmauṣadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ

La naissance:

Les **siddhi** peuvent être le fruit de pratiques spirituelles faites dans des vies passées et qui se manifestent dans cette vie. Les **yogī** du **sūtra 1.19** tombent très probablement dans cette catégorie. Ayant avancé sur le chemin du **yoga** mais n'ayant pas atteint la libération, les **yogī** vont reprendre leur chemin de là où ils se sont arrêtés dans leur vie précédente (voir **bhagavadgītā**, ch. 6, śloka 41 à 44). Ils sont nés avec des **siddhi**.

Les herbes:

Les **siddhi** peuvent être produit par des concoctions d'herbes. Dans les textes védiques on trouve par exemple une plante nommée **soma**.

Plusieurs plantes et autres substances sont utilisées aujourd'hui pour faire l'expérience d'états extracorporels (Ayahuasca, DMT, LSD, Psilocybine, etc...) et nous pourrions considérer que certains des effets (expérience de différents plans d'existence parallèle à notre plan terrestre; ou avoir un aperçu de ses vies passées) sont des **siddhi** mentionnés par **patañjali** dans son 3^{ème} chapitre.

4.1: जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिजाः सिद्धयः **janmauṣadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ**

Une autre pratique nommée **kayakalpa** (la version authentique et non une version modifiée) permet de prolonger la durée de notre vie ou de rajeunir.

Est-ce qu'il existerait d'autres plantes ou substances qui permettrait de développer d'autres **siddhi** tels que la capacité de voler ou de rentrer dans le corps d'autrui?

Les mantra:

Les **siddhi** peuvent être produit en manipulant les forces cosmiques grâce au pouvoir de certains **mantra**. Il est dit que les **mantra** permettent d'incarner les pouvoirs de l'Absolu ou d'autres êtres divins. Avec la répétition d'un **mantra**, l'aspirant va peu à peu s'imprégner des qualités du divin et va développer, en temps voulu, la capacité d'exprimer des capacités surnaturelles (**siddhi**).

Il est intéressant de noter que certains **mantra** peuvent spécifiquement être utilisé pour la guérison où à d'autres fins plus mondaines. En perfectionnant le **japa** de ces **mantra**, les pouvoirs spécifiques de guérison par exemple vont se manifester chez le pratiquant.

4.1: जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिजाः सिद्धयः janmauṣadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ

Le tapas:

Les **siddhi** peuvent être manifestés par le pouvoir généré par la pratique d'austérités. Nous avons vu que le **tapas** est toute pratique qui développe la concentration mentale. Lorsque le mental est suffisamment concentré, comme nous avons vu au chapitre 3, les **siddhi** vont se manifester chez le **yogī**.

Le samādhi (saṁyama):

Comme vu au chapitre 3, l'application successive des 3 derniers membres du **aṣṭāṅga yoga** (**dhāraṇā**, **dhyāna**, **samādhi**) sur différents objets aura comme effet de produire différents types de **siddhi**.

4.2: जात्यन्तरपरिणामः प्रकृत्यापूरात् jātyantarapariṇāmaḥ prakṛtyāpūrā

Les transformations (pariṇāmaḥ) (de nos différents corps physiques dans) d'autres (antara) naissances (**jāti**) (se font grâce au) **remplissage** (āpūrāt) par **prakṛti**

Ce **sūtra** explique le rôle que joue **prakṛti** lorsqu'un individu se réincarne.

Nous avons vu que sous l'effet des **kleśā**, toutes nos actions sont enregistrées dans notre mental sous forme de **saṃskāra** qui vont ensuite amener des fruits dans cette vie ou dans des vies futures. En ce qui concerne nos vies futures, comme vu aux **sūtra 2.12-13-14**, ces **saṃskāra** (notre **karma**) vont manifester:

- nos circonstances de vie à la naissance (quel type de corps nous allons avoir, humain, animal, etc...)
- la durée de notre vie
- les expériences (agréables et douloureuses) que nous allons faire de cette vie

4.2: जात्यन्तरपरिणामः प्रकृत्यापूरात् jātyantarapariṇāmaḥ prakṛtyāpūrā

Dans ce **sūtra**, **patañjali** et les commentateurs classiques nous expliquent que les **saṃskāra** se trouvant dans notre **citta** (mental) vont migrer d'un corps à l'autre et que l'information qui y est contenu va déterminer le prochain corps dans lequel nous allons nous incarner.

Prakṛti, par l'interaction de ses **guṇa**, matérialise constamment des nouvelles formes en évoluant du subtil au grossier.

Comparable à une imprimante 3D, **prakṛti**, se basant sur l'information qui se trouve dans le **citta** de l'individu sous forme de **saṃskāra**, va matérialiser le nouveau corps de la personne pour qu'il/elle puisse s'incarner dans les conditions correspondant à son **karma**.

4.3: निमित्तमप्रयोजकं प्रकृतीनां वरणभेदस्तु ततः क्षेत्रिकवत् nimittamaprayojakaṁ prakṛtīnām varaṇabhedastu tataḥ kṣetrikavat

La cause efficiente (nimittam) (de la création) n'est pas l'instigateur (aprayojakam) de la cause originelle (prakṛtīnām) mais (tu) elle perce (bhedaḥ) la couche protectrice (varaṇa) venant de (tataḥ) (prakṛti) comme (vat) un fermier (kṣetrika) (perçant les barrières se trouvant entre les champs pour que l'eau puisse s'y écouler)

Dans le précédent **sūtra**, nous avons vu que **prakṛti** matérialise constamment des nouvelles formes par l'interaction de ses **guṇa** en évoluant du subtil au grossier.

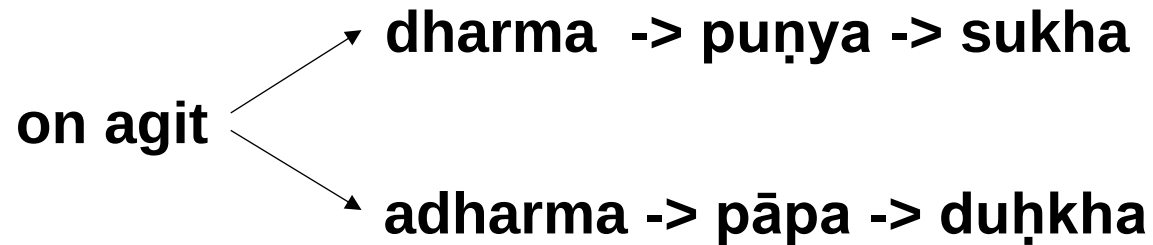
Les **guṇa** sont la cause originelle de l'existence matérielle, elles produisent ou manifestent la création par leur interaction.

Ici, **patañjali** nous dit que la cause efficiente (instrumentale) n'est pas la cause de l'activation des **guṇa**, mais qu'elle influence et dirige les effets produits par les **guṇa**.

4.3: निमित्तमप्रयोजकं प्रकृतीनां वरणभेदस्तु ततः क्षेत्रिकवत् nimittamaprayojakaṁ prakṛtīnām varaṇabhedastu tataḥ kṣetrikavat

Les commentateurs classiques nous éclairent ici en nous expliquant que la cause efficiente (instrumentale) sont les actions vertueuses (**dharma**) ou non vertueuses (**adharma**) faite par les individus.

Nous avons vu au **sūtra 2.14** que:



Nos actions vont donc influencer comment les objets, corps et situations de l'univers vont être manifesté par les **guṇa** de **prakṛti**.

4.3: निमित्तमप्रयोजकं प्रकृतीनां वरणभेदस्तु ततः क्षेत्रिकवत् nimittamaprayojakaṁ prakṛtīnām varaṇabhedastu tataḥ kṣetrikavat

L'image qui est donnée par **patañjali** dans ce **sūtra** est celle d'un fermier qui souhaite irriguer un champ adjacent à un autre champ qui est inondé d'eau.

Le fermier ne va pas transporter lui-même l'eau d'un champ à l'autre, mais va simplement enlever la barrière ou digue séparant les deux champs et l'eau va naturellement s'écouler d'un champ à l'autre.

Un autre exemple est celui du jardinier, qui ne va pas déterrer une plante pour y insérer de l'eau. Le jardinier va enlever les mauvaises herbes qui empêchent l'eau de s'écouler naturellement vers les racines de la plante pour que l'eau puisse y pénétrer.

De la même manière, nos actions guident ou canalisent la trajectoire de **prakṛti** comme les digues dans le champ du fermier. Nos actions vertueuses (**dharma**) et non vertueuses (**adharma**) vont enlever les barrières qui empêchent **prakṛti** de manifester certains objets, corps ou situations. **Dharma** et **adharma** vont contrecarrer leurs effets respectifs.

4.3: निमित्तमप्रयोजकं प्रकृतीनां वरणभेदस्तु ततः क्षेत्रिकवत् nimittamaprayojakaṁ prakṛtīnām varaṇabhedastu tataḥ kṣetrikavat

Cependant, ce que nous dit **patañjali** dans ce **sūtra**, est que la cause efficiente de la création (**dharma** et **adharma**) n'est pas l'instigateur du mouvement des **guṇa** eux-mêmes.

Les commentateurs abordent d'autres causes efficientes (instrumentales) qui contrôlent et influencent les mouvements de **prakṛti**. Selon eux, la cause efficiente essentielle, instigateur du mouvement des **guṇa** est: **īśvara**. **īśvara**, en conjonction avec d'autres causes efficientes, tel que le **temps** et le **karma** (**dharma** ou **adharma**), va stimuler les **guṇa** afin que **prakṛti** produise ses effets.

L'illustration donnée est celle du potier. Les causes efficientes et matérielles sont:

- l'idée ou ébauche du pot
- l'argile
- l'eau
- la roue du potier

Toutes ces causes sont inutiles sans la cause instrumentale essentielle qu'est le potier lui-même.

4.4: निर्माणचित्तान्यस्मितामात्रात् nirmāṇacittānyasmitāmātrāt

Les mentaux (**cittāni**) créés (**nirmāṇa**) proviennent **uniquement** (**mātrāt**) de l'ego (**asmitā**)

Un des **siddhi** pouvant être développé par un **yogī** est la capacité, pour un individu, de créer de multiples de corps.

Ce **sūtra** adresse la question de savoir si ces multiples corps ont chacun un **citta** (mental) individuel ou s'ils ont tous le même **citta**, celui du **yogī** qui a généré ces corps. Il faut comprendre le terme **citta** ici comme **manas**, la fonction spécifique du mental qui s'exprime sous forme d'émotions, de sensations et de désirs, et non comme le mental dans son ensemble (avec toutes ses fonctions).

Les commentateurs classiques sont tous d'avis que ces différents **citta** sont générés par l'ego (**aḥamkāra**) du **yogī**, une autre fonction du mental. L'évolution de **prakṛti**, selon la philosophie du **sāṅkhya**, nous dit que **manas** provient de **aḥamkāra**.

4.4: निर्माणचित्तान्यस्मितामात्रात् nirmāṇacittānyasmitāmātrāt

Chacun des corps créés par le **yogī** ont leur propre **citta** individuel, et tous ces **citta** sont subordonnés à l'ego (**ahaṁkāra**) du **yogī**.

Le **yogī** ayant ce **siddhi** est donc capable de générer de multiples mentaux différents à-partir (et sous l'égide) d'un seul ego.

Le **yogī** peut donc manifester différents corps et ainsi simultanément vivre des expériences différentes (pratique spirituelle, plaisirs des sens, etc...).

L'illustration de la flamme d'une lampe peut être donnée ici: une seule flamme peut allumer plusieurs mèches différentes qui vont ensuite pouvoir générer, chacune à leur tour, leur propre lumière.

4.5: प्रवृत्तिभेदे प्रयोजकं चित्तमेकमनेकेषाम् pravṛttibhede prayojakam cittamekamanekeṣām

Il y a un (ekam) mental (cittam) parmi les nombreux (anekeṣām) (mentaux créés par le yogī) qui dirige (prayojakam) les différentes (bhede) activités (pravṛtti) (des différents corps)

En complément du **sūtra** précédent, il est indiqué ici que l'ego du **yogī** créant ces multiples corps, gouverne également sur ceux-ci.

Ceci évite qu'il y ait des contradictions et conflits entre les différents corps et mentaux.

Tout comme dans notre vie, c'est un seul mental qui contrôle les différents membres de notre corps et nos activités sensorielles (qui sont multiples), les différents mentaux se trouvant dans de multiples corps sont tous subordonnés à l'ego du **yogī** qui les contrôle et permet d'y maintenir une harmonie.

4.6: तत्र ध्यानजमनाशयम् tatra dhyānajamanāśayam

Parmi ceux-ci (tatra) (les mentaux d'individus ayant atteint les siddhi du sūtra 4.1), celui **provenant (jam)** de la méditation (**dhyāna**) est **sans (an)** réservoir (**āśayam**) (karmique)

Dans le **sūtra 4.1**, **patañjali** nous a indiqué que les **siddhi** (pouvoirs mystiques) peuvent venir de 5 moyens différents: la naissance, les herbes, les mantra, les austérités et le samādhi (saṁyama).

Ici, il nous informe que seul les **siddhi** provenant du **samādhi (saṁyama)** sont sans **karma**. Pour un tel **yogī**, ses actions ne vont pas engendrer de fruits. Il n'y aura donc pas d'accumulation de **samskāra** dans son réservoir / dépôt karmique (**karmāśaya**) se trouvant dans son mental (**citta**).

Un individu ayant obtenu les **siddhi** par les 4 autres moyens est toujours sous l'emprise des **kleśā**. Ses actions engendrent donc des fruits (**karma**) dans cette vie et/ou dans des vies futures.

Donc, selon **patañjali**, c'est seulement par la pratique du **yoga** que l'on peut se libérer du **karma** et de la roue de vies successives sans fin (**samsāra**) qu'elle engendre, et non par les 4 autres moyens (la naissance, les herbes, les mantra et les austérités).

4.7: कर्माशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् karmāśuklākṛṣṇam yoginastriavidhamitareṣām

Le karma d'un yogī (yoginaḥ) est ni blanc (aśukla), ni noir (akṛṣṇam), pour tous les autres (itareṣām) il est de trois (tri) sortes (vidham)

Patañjali nous indique ici qu'il y a quatre types de karma:

- blanc (śukla)
- noir (kṛṣṇa)
- mixte: un mélange de blanc et noir
- ni blanc, ni noir

4.7: कर्माशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् karmāśuklākṛṣṇaṁ yoginastriavidhamitareṣām

Le karma blanc (śukla)

Est constitué par les actions suivantes, selon **vyāsa** :

- **tapas**: concentration du mental, de l'intellect et des sens sur un seul point
- **svādhyāya**: études des écritures et japa
- **dhyāna**: la méditation

Il est intéressant de noter que ces actions constituent plus ou moins les ingrédients du **kriyā yoga** décrit par **patañjali** au **sūtra 2.1**, la pratique spirituelle de base par lequel commence tout aspirant.

Apparemment, le **karma blanc** est uniquement le produit du mental lui-même et n'est donc pas constitué par des actions physiques fait en lien avec d'autres individus (dans le monde extérieur).

4.7: कर्माशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् karmāśuklākṛṣṇaṁ yogināstrividhamitareṣām

Le karma noir (kṛṣṇa)

Est constitué par des actions malveillantes.

Le karma mixte

Constitue la plupart de nos actions quotidiennes, qui sont déterminées par notre comportement envers autrui (dans le monde extérieur).

Le karma ni blanc, ni noir

Ce type de karma est celui fait par un **yogī**. Plus sous l'emprise des **kleśā**, ses actions ne produisent pas de fruits, car le **yogī** a transcendé son ego (**ahaṁkāra**) qui produit le **kleśā** d'**asmitā**. Le **yogī** n'identifie donc plus le corps et le mental comme les agents de ses actions. Ayant complètement renoncé aux fruits de ses actions, le **yogī** ne récolte pas de **karma** blanc, noir ou mixte.

4.7: कर्माशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् karmāśuklākṛṣṇaṁ yoginastriavidhamitareṣām

Tous les autres individus qui sont encore sous l'emprise du **kleśā** d'**asmitā** récoltent les fruits de leurs actions sous forme de **karma** blanc, noir ou mixte, car leurs actions proviennent encore de leur ego (**ahaṁkāra**).

Ceci inclut les personnes du **sūtra 4.1**, qui ont obtenu des **siddhi** par les 4 autres moyens que le **samādhi** (**saṁyama**) : la naissance, les herbes, les mantra, les austérités.

Toute action faite avec un désir d'y obtenir des fruits crée du **karma**. Toute la pratique du **karma yoga**, expliquée en détail dans la **bhagavadgītā**, va nous permettre de développer la capacité d'agir dans le monde en minimisant les conséquences karmiques.

Le **karma yoga** peut être résumé par le verset **4.18** de la **bhagavadgītā**: "Celui qui voit l'inaction dans l'action et l'action dans l'inaction, est un sage parmi les hommes; c'est un yogī. Il accomplit toutes les actions."

4.8: ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभिव्यक्तिर्वासनानाम् tatastadvipākānuguṇānāmevābhivyaktirvāsanānām

De cela (tataḥ) (ces trois types de karma), seulement (eva) ces (tat) vāsanā (impressions subliminales) vont se manifester (abhivyaktiḥ) (dans la prochaine vie) conformément (anuguṇānām) à leur fructification (vipāka)

La plupart des individus vont accumuler les trois types de **karma** (blanc, noir et mixte) pendant leur vie. Ce **karma** va venir s'ajouter à la totalité de leur **karma** provenant de leurs vies précédentes.

La totalité de ce **karma** accumulé constitue le réservoir / dépôt karmique (**karmāśaya**) se trouvant dans le mental (**citta**) sous forme de **vāsanā** / **saṃskāra** (impressions subliminales).

La fructification de ce **karma** ne va pas pouvoir se faire en une seule vie.

4.8: ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभिव्यक्तिर्वासनानाम् tatastadvipākānuguṇānāmevābhivyaktirvāsanānām

Il est donc dit dans ce **sūtra** que seul le **karma** qui est prêt à fructifier et qui est conforme à la prochaine incarnation de l'individu va se manifester.

Les commentateurs classiques nous disent que si la prochaine vie d'une personne est sur les plans célestes, seulement les **saṃskāra** (majoritairement du **karma blanc**) qui sont pertinents à ce type de vie vont se manifester.

D'autres types de **saṃskāra** (**karma noir** ou **mixte** par exemple) qui constituent également le réservoir karmique (**karmāśaya**) de l'individu, mais non-propice à ce type d'existence, vont rester latent et ne manifesteront pas de fruits.

4.8: ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभिव्यक्तिर्वासनानाम् tatastadvipākānuguṇānāmevābhivyaktirvāsanānām

Ceci explique, selon la philosophie du **karma**, pourquoi certaines personnes malveillantes ont une vie agréable où le sort leur sourit, et d'autres individus qui sont bienveillants sont malchanceux et souffrent énormément.

La personne malveillante est entrain de récolter les fruits d'un bon **karma** (blanc) venant de vies précédentes, mais est entrain de semer un mauvais **karma** (noir ou mixte) pour ses vies à venir.

La personne bienveillante, au contraire, est entrain de récolter les fruits d'un mauvais **karma** (noir ou mixte) venant de vies précédentes, mais est entrain de semer un bon **karma** (blanc) pour ses vies à venir.

4.9: जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानन्तर्यं स्मृतिसंस्कारयोरेकरूपत्वात् jātideśakālavayahitānāmapyānantaryam smṛtisaṁskārayorekarūpatvāt

Parce qu'elles sont identiques (ekarūpatvāt), il y a une connexion ininterrompue (ānantaryam) entre la mémoire (smṛti) et les saṁskāra, même si (api) elles sont séparées (vyavahitānām) par le type de naissance (jāti), la localisation (dans l'espace) (deśa) et le temps (kāla)

Toutes nos expériences sont enregistrées dans le mental (citta) sous forme de saṁskāra et vont donc, à un certain moment donné dans le temps, fructifier. Comme ces expériences sont enregistrées, elles constituent aussi notre mémoire.

Il est donc dit dans ce sūtra que les saṁskāra et la mémoire (smṛti) sont identiques et qu'elles sont connectées entre-elles à-travers les différentes vies d'un individu, même si cet individu se trouve dans une localisation spatiale et temporelle complètement différente de l'expérience initiale (qui s'est produite dans un autre endroit et à un autre moment dans le temps).

4.9: जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानन्तर्यं स्मृतिसंस्कारयोरेकरूपत्वात् jātideśakālavayahitānāmapyānantaryaṁ smṛtisaṁskārayorekarūpatvāt

Maintenant, si les **saṁskāra** d'une vie précédente d'un individu fructifient dans cette vie, est-ce que les expériences de cette personne seront identiques?

Non, car non seulement l'environnement extérieur dans lequel l'individu fait l'expérience a changé (la personne est dans une autre vie, dans un lieu différent et à un autre moment dans le temps), la nature de son mental (**citta**) a également changé.

Plusieurs vies séparent possiblement les deux expériences, et entre-temps, d'autres **saṁskāra** sont venus influencer et ont modifié le mental de cette personne. Donc, même si ses **saṁskāra** ne sont pas nécessairement actifs, ils exercent une influence subtile sur le mental de l'individu dans son incarnation présente.

4.9: जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानन्तर्यं स्मृतिसंस्कारयोरेकरूपत्वात् jātideśakālavayahitānāmapyānantaryaṁ smṛtisaṁskārayorekarūpatvāt

Ainsi, l'individu ne va pas revivre exactement la même expérience que lorsque le **saṁskāra** a été implanté dans son **citta**.

Dans notre vie, généralement les mémoires d'événements qui se sont déroulés plus récemment, sont plus fraîches dans notre mémoire, on s'en souvient mieux, et ceux qui sont plus lointains, on s'en souvient à peine.

Est-ce que cela veut dire que, de la même manière, les **saṁskāra** qui ont été implantés des dizaines ou centaines de vies auparavant perdraient de leur intensité et n'exerceraient qu'une influence très mineure sur notre **citta** dans notre vie actuelle?

4.9: जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानन्तर्यं स्मृतिसंस्कारयोरेकरूपत्वात् jātideśakālavayahitānāmapyānantaryaṁ smṛtisaṁskārayorekarūpatvāt

Vācaspati miśra nous dit que la loi du **karma** ne fonctionne pas comme cela.

Les **saṁskāra** restent enregistrés dans notre **citta** et ne perdent pas d'intensité avec le temps.

Lorsque le moment est propice pour que ceux-ci fructifient, même si cette fructification se fait cent vies plus tard, les effets sont vécus avec l'intensité correspondant à l'empreinte mentale d'origine.

Mais il faut aussi noter que le **citta** de la personne a évolué, donc elle va vivre et gérer l'expérience de manière différente.

4.10: तासामनादित्वं चाशिषो नित्यत्वात् tāsāmanāditvam cāśiso nityatvāt

Ceux-ci (les saṁskāra / vāsanā) (**tāsām**) sont **sans commencement** (éternel) (**anāditvam**) car **le désir** (**āśiṣaḥ**) (dont ils émergent) est **également (ca) éternel** (**nityatvāt**)

Nous avons vu au **sūtra 2.9** qu'en chaque être vivant existe le désir de vivre pour toujours et que ce désir de vie éternelle est accompagné par la peur de mourir. Ceci est un des 5 **kleśā**, appelé: **abhiniveśā**.

Abhiniveśā, étant une modification ou forme d'expression d'**avidyā**, l'ignorance primordiale et mère des **kleśā**, est éternelle (sans commencement).

Nous savons que tant que nous sommes assujettis aux **kleśā**, notre **citta** va continuellement enregistrer nos expériences de vie sous forme de **saṁskāra**.

Ainsi, dû à l'emprise des **kleśā**, nous allons continuellement générer des **saṁskāra**, sans fin.

4.10: तासामनादित्वं चाशिषो नित्यत्वात् tāsāmanāditvam cāśiso nityatvāt

Nous avons également vu dans le commentaire du **sūtra 2.9**, que **vyāsa** conclue qu'**abhiniveśā** peut uniquement venir d'une mémoire (**saṁskāra**) de l'expérience de mourir faite dans une vie précédente.

Ainsi, **abhiniveśā** génère des **saṁskāra**, et ces **saṁskāra** qui sont liés à l'expérience de mourir génèrent **abhiniveśā**. C'est le serpent qui se mord la queue, il n'y a pas de début ni de fin à ce phénomène: **abhiniveśā** et les **saṁskāra** sont tout deux éternels.

C'est seulement lorsqu'un **yogī** aura transcendé les **kleśā** que son mental ne va plus générer de **saṁskāra**. À ce moment-là, les **saṁskāra** vont peu à peu s'éteindre, comme une flame de bougie qui n'a plus d'huile pour l'alimenter.

4.11: हेतुफलाश्रयालम्बनैः सङ्गृहीतत्वादेशामभावे तदभावः hetuphalāśrayālambanaiḥ saṅgrhītatvādeṣāmabhāve tadabhāvaḥ

Comme (les saṃskāra / vāsanā) sont maintenus ensemble (saṅgrhītatvāt) par leur cause (hetu), leur fruit (effet) (phala), leur substrat (le mental) (āśraya) et leur support (ālambanaiḥ), ceux-ci (les saṃskāra / vāsanā) (tad) cessent (abhāve) lorsqu'il y a absence (abhāvaḥ) de ceux-là (eṣām)

Dans ce **sūtra**, **patañjali** parle des 4 ingrédients qui sous-tendent et alimentent les **saṃskāra**:

- leur cause immédiate (nos actions)
- leur fruit (notre motivation à agir pour obtenir certains résultats)
- leur substrat (le mental)
- leur support (un objet extérieur stimulant un certain type de saṃskāra)

4.11: हेतुफलाश्रयालम्बनैः सङ्गृहीतत्वादेशामभावे तदभावः hetuphalāśrayālambanaiḥ saṅgrhītatvādeṣāmabhāve tadabhāvaḥ

La cause immédiate:

La cause (**hetu**) immédiate des **saṃskāra** sont nos actions. Comme nous avons vu au **sūtra 2.14**, nos types d'actions engendrent des effets, comme suit:

- **dharma** (actions positives) -> **sukha** (expériences agréables) -> **rāga** (attachement)
- **adharma** (actions négatives) -> **duḥkha** (expériences avec souffrance) -> **dveṣa** (aversion)

Le fruit:

Le fruit (**phala**) des **saṃskāra** est la motivation se trouvant derrière chaque action. Le terme utilisé ici (**phala**), littéralement "fruit", indique que la motivation derrière nos actions est le désir d'avoir en retour un certain résultat.

Dans le **yoga** on tente de remplacer notre motivation à agir visant l'obtention des plaisirs du monde, avec la motivation d'atteindre la libération; c'est-à-dire de transcender l'ignorance primordiale (**avidyā**) qui sous-tend toute action mondaine.

4.11: हेतुफलाश्रयालम्बनैः सङ्गृहीतत्वादेशामभावे तदभावः hetuphalāśrayālambanaiḥ saṅgrhītatvādeṣāmabhāve tadabhāvaḥ

Le substrat:

Le substrat (**āśraya**) des **saṃskāra** est not mental, plus spécifiquement le dépôt ou réservoir de notre **karma** (le **karmāśaya** du **sūtra 2.12**), où nos **saṃskāra** sont logés.

Le support:

Le support (**ālabhana**) des **saṃskāra** est tout objet extérieur qui va stimuler ou réveiller un certain type de **saṃskāra** se trouvant dans notre mental. Lorsque l'on voit une friandise délicieuse dans la vitrine d'une boulangerie ceci active en nous des **saṃskāra** connectés avec le plaisir culinaire. Cette friandise devient donc le support pour l'apparition / la manifestation de ce type de **saṃskāra**.

4.11: हेतुफलाश्रयालम्बनैः सङ्गृहीतत्वादेशामभावे तदभावः hetuphalāśrayālabhanaiḥ saṅgrhītatvādeṣāmabhāve tadabhāvaḥ

Lorsque ces 4 conditions sont présentes: nos actions, notre motivation à agir, le réservoir des **saṃskāra** dans notre mental, et des objets qui vont servir de support à réveiller nos **saṃskāra**, les **saṃskāra** sont présents.

Lorsque ces conditions sont enlevées, les **saṃskāra** n'ont plus d'infrastructure dans laquelle exister.

Les **saṃskāra** peuvent être comparé à un cours d'eau. Lorsque l'on empêche l'eau de s'écouler à sa source, il n'y a plus rien pour l'alimenter, le cours d'eau cesse d'exister, de même pour les **saṃskāra**.

Lorsque les **saṃskāra** sont éliminés, le **saṃsāra** prend fin.

4.12: अतीतानागतं स्वरूपतोऽस्त्यध्वभेदाद्धर्माणाम् atītānāgataṁ svarūpato'styadhvabhedāddharmāṇām

Le passé (atīta) et le futur (anāgataṁ) existent (asti) en réalité (svarūpataḥ). Elles diffèrent (du moment présent) par la différence (bhedaḥ) de manifestation des caractéristiques (des objets) (dharmāṇām) dans le temps (adhva)

Les **sūtra 4.12 – 4.15** parlent du thème de la transformation de la matière. Il y a un recoupement avec les **sūtra 3.9 – 3.15** qui parlent aussi de ce thème dans le contexte des **siddhi**.

D'après la philosophie de l'école de **patañjali**, tout effet est déjà présent dans sa cause. Cette manière de voir l'existence s'appelle **satkāryavāda**. Selon cette école, quelque chose ne peut pas être produit de rien. Pour toute chose qui est créée, il doit nécessairement y avoir une cause. Toute chose produite existe déjà en potentiel dans sa cause.

Il faut noter que certaines écoles philosophiques, telles que les écoles **nyāya** et **vaiśeṣika**, n'acceptent pas cette théorie.

4.12: अतीतानागतं स्वरूपतोऽस्त्यध्वभेदाद्धर्माणाम् atītānāgataṁ svarūpato'styadhvabhedāddharmāṇām

Des exemples pour illustrer cette théorie sont donnés par **śaṅkarācārya**: pour produire de l'huile de sésame, il faut broyer des graines de sésame. Le broyage de sable ne va pas produire de l'huile de sésame. Il y a donc certaines caractéristiques latentes dans les graines de sésame qui font qu'en les broyant, de l'huile est créée (et pas autre chose). Le yaourt est produit du lait, pas autre chose. Le lait ne crée pas de l'or.

Dans ce **sūtra**, cette philosophie est appliquée au temps:

- le présent est l'effet du passé
 - le passé est la cause du présent
 - le présent existe déjà en potentiel dans le passé
 - le passé existe de manière latente dans le présent
- le futur est l'effet du présent
 - le présent est la cause du futur
 - le futur existe déjà en potentiel dans le présent
 - le présent existe de manière latente dans le futur

4.12: अतीतानागतं स्वरूपतोऽस्त्यध्वभेदाद्धर्माणाम् atītānāgataṁ svarūpato'styadhvabhedāddharmāṇām

Le passé s'est déjà manifesté, le présent se manifeste actuellement, le futur ne s'est pas encore manifesté.

Cette théorie implique que même si le passé et le futur sont non-manifestés, ils existent de manière latente dans le moment présent.

Le passé ne devient pas rien lorsqu'il s'est déjà produit, et le futur ne vient pas de rien. Ceci implique également que tout existe pour toujours, rien n'est jamais anéanti.

Ceci explique également comment un **yogī** peut percevoir (connaître) le passé et le futur en observant les objets dans le présent. Le passé et le futur sont perceptibles par ceux qui sont capables de voir les causes plus subtiles du moment présent (voir **sūtra 3.16**).

4.12: अतीतानागतं स्वरूपतोऽस्त्यध्वभेदाद्धर्माणाम् atītānāgataṁ svarūpato'styadhvabhedāddharmāṇām

Ce même principe s'applique aux **saṁskāra** et à la capacité d'un **yogī** de connaître son passé et son futur ainsi que le passé et le futur d'autrui (voir **sūtra 3.18** et **3.22**).

En complément du **sūtra 4.11** qui parlait des **saṁskāra**, ceux-ci ne sont jamais détruits.

La **sadhana** va rendre les **saṁskāra** stérile, comme des graines brûlées qui ne peuvent plus germer.

Les **saṁskāra** ne pourront plus produire de fruits (**citta vṛtti**) et ne pourront donc plus perturber le mental du **yogī**, car ceci l'empêche d'atteindre le but du **yoga**.

4.13: ते व्यक्तसूक्ष्मा गुणात्मानः te vyaktasūkṣmā guṇātmānaḥ

Ceux-là (te) (le passé, présent et futur) sont **de la nature (ātmānaḥ)** des **guṇa** et sont soit **manifestes (vyakta)** ou **latents (sūkṣmāḥ)**

Nous savons que toute l'existence n'est qu'une combinaison des 3 **guṇa** en différentes proportions. Tout comme les 3 couleurs primaires peuvent donner lieu à une infinité de couleurs différentes, les 3 **guṇa** peuvent créer une infinité de formes.

Ce **sūtra** nous dit que même le temps: le passé, le présent, le futur, n'est qu'une combinaison des **guṇa**. Le temps n'est qu'une manifestation temporaire d'objets.

Lorsque l'on dit qu'un objet existe, il est dans le moment présent, lorsque qu'il s'est détérioré et s'est dissous, on parle du passé. Un objet pas encore manifesté, mais qui peut potentiellement l'être à l'avenir, fait partie du futur.

4.13: ते व्यक्तसूक्ष्मा गुणात्मानः te vyaktasūkṣmā guṇātmānaḥ

Ce **sūtra** nous dit que cette manifestation d'objets dans le temps n'est qu'une combinaison des **guṇa** en différentes proportions.

Le présent:

Lorsque les circonstances sont appropriées, les **guṇa** vont se combiner d'une certaine manière afin de manifester certains objets. Lorsqu'un objet est manifeste, l'on considère qu'il est présent, qu'il existe.

Le passé:

Lorsque un objet se détériore et ses ingrédients se dissolvent, on appelle cela le passé. L'objet n'est plus présent, mais il ne disparaît jamais, il passe simplement d'un état manifeste à un état latent, car les **guṇa** de **prakṛti** sont éternelles.

4.13: ते व्यक्तसूक्ष्मा गुणात्मानः te vyaktasūkṣmā guṇātmānaḥ

Le futur:

Le futur, c'est l'objet dans son état potentiel, pas encore manifesté. Le moment venu, une certaine configuration des **guṇa** va faire que l'objet passe d'un état latent à un état manifeste. Lorsque l'on fait l'expérience de l'objet, celui-ci est maintenant dans le présent et plus dans le futur.

Le temps:

Donc le présent est simplement cette configuration des **guṇa** qui exprime les objets de manière manifesté. Dans le passé et le futur, tous les objets existent, mais de manière latente (non-manifestée). Ainsi, le temps n'est qu'un "jeu" des **guṇa** et le passé et le futur existent de manière latente dans le présent.

4.14: परिणामैकत्वाद्वस्तुतत्त्वम् pariṇāmaikatvādvastutattvam

Les objets (de l'existence) (**vastu**) sont réels (**tattvam**) en raison de l'unité (**ekatvāt**) (des **guṇa** qui sous-tendent) tout **changement** (**pariṇāma**)

Tous les objets de l'existence sont ultimement **prakṛti**. C'est-à-dire qu'il y a une unité qui sous-tend l'existence, malgré l'apparente diversité et distinction de tous les objets.

Cette différence apparente des objets de l'existence est due à l'évolution de **prakṛti** par l'interaction de ses **guṇa** entre eux. Nous avons vu que **prakṛti** est constituée de 24 composants qui constituent l'aspect matériel de l'existence.

Lorsque les **guṇa** de **prakṛti** sortent de leur état d'équilibre et commencent à interagir entre elles:

- le premier principe qui est manifesté est celui d'intelligence cosmique: **buddhi**
 - **buddhi** devient **ahaṁkāra**: le principe d'individualité, où la distinction sujet-objet apparaît
 - puis les **tanmātra**, énergies subtiles derrière les principes du son, toucher, etc..., sont manifestés
 - finalement les **mahābhūta**, éléments de base constituant notre univers matériel: la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther, émergent

4.14: परिणामैकत्वाद्वस्तुतत्त्वम् pariṇāmaikatvādvastutattvam

Les **mahābhūta** sont les éléments constituant notre univers physique que nous percevons par nos 5 sens. Même si tous les objets que nous percevons nous semblent bien distincts, ils ont en fait une unité sous-jacente et source commune: **prakṛti**.

D'après **patañjali**, cette source commune (**prakṛti**) qui est réelle et éternelle fait que les objets de l'univers existent vraiment et ne sont pas qu'une reconstruction mentale.

Ici **patañjali** affirme sa vision "réaliste" du monde et s'oppose à la philosophie "idéaliste" qui postule que les objets du monde n'existent pas en tant que tel mais sont uniquement une construction mentale.

4.15: वस्तुसाम्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः **vastusāmye cittabhedāttayorvibhaktaḥ panthāḥ**

Un objet (**vastu**) reste consistant (**sāmye**) même si différents (**bhedāt**) mentaux (**citta**) le perçoivent, car il y a une différence (**vibhaktaḥ**) de nature (**panthāḥ**) entre eux (l'objet et le mental) (**tayoḥ**)

La philosophie dite “idéaliste” postule que l'on ne peut pas prouver l'existence d'un monde extérieur car celui-ci peut uniquement être perçu à-travers le mental. Pour eux, tous les objets de l'existence sont uniquement une projection ou construction du mental.

Dans le précédent **sūtra**, **patañjali** a affirmé que les objets de l'univers sont réels, en raison de l'unité des **guṇa** de **prakṛti** qui les sous-tend. Sa position, qui postule que l'univers existe réellement, indépendamment du mental, est donc “réaliste”.

Dans ce **sūtra**, il ajoute un argument supplémentaire pour renforcer sa position: le mental et les objets sont différents par nature, car différentes personnes ayant des mentaux différents auront une perception commune d'un objet.

4.15: वस्तुसाम्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः vastusāmye cittabhedāttayorvibhaktaḥ panthāḥ

Vyāsa ajoute que malgré la perception commune de certains aspects d'un objet par différents individus, cet objet va également générer des expériences ou réactions différentes selon la constitution mentale de ces individus.

Par exemple, la perception d'un même objet va générer:

- du **bonheur** chez une personne ayant une prédominance de **sattva** dans le mental
- de la **souffrance** chez une personne ayant une prédominance de **rajas**
- de l'**oubli** chez une personne ayant une prédominance de **tamas**
- du **détachement** chez une personne percevant l'objet à-travers un mental **intuitif** (ayant une perception indirecte de **puruṣa**)

Ainsi, si le même objet génère des émotions ou expériences différentes dans différents mentaux, l'objet lui-même, qui est commun à toutes ces expériences, doit être différent et distinct du mental.

4.15: वस्तुसाम्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः **vastusāmye cittabhedāttayorvibhaktaḥ panthāḥ**

D'autres commentateurs classiques vont ajouter d'autres arguments par rapport au fait qu'un objet perçu par plusieurs personnes simultanément va générer à la fois une expérience commune de certaines caractéristiques d'un objet et en même temps générer des réactions mentales très différentes et distinctes d'un individu à l'autre.

Ils argumentent que si l'objet était uniquement une construction mentale, chaque objet devrait générer une expérience unique et complètement différente d'un individu à l'autre, comme dans un rêve. Les rêves de chaque individu sont bien différents les uns des autres. Mais dans l'état de veille ce n'est pas le cas, certaines caractéristiques d'objets sont communément vécues par tous.

Ils ajoutent également que si les objets ne sont qu'une construction du mental, comment se fait-il qu'uniquement certaines caractéristiques d'objets sont communes dans l'expérience de tous? Qu'en est-il des autres pensées? Si tout est uniquement une construction du mental, pourquoi est-ce que tous les individus n'ont pas tous les mêmes pensées?

Ils concluent donc que le mental et les objets sont bien différents par nature.

4.16: न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात् na caikacittatantram ced vastu tadapramāṇakam tadā kiṃ syāt

Un objet (vastu) ne (na) dépend (tantram) pas d'un seul (eka) mental (citta) (pour son existence), car si (cet) c'était le cas, que (kim) se passerait-il (syāt) lorsque (tadā) (l'objet) n'est pas perçu (apramāṇakam) par ce (mental) (tad)

En continuant sur le thème des deux derniers **sūtra** traitant de la réalité des objets de **prakṛti**, **patañjali** pose maintenant la question: si un objet est uniquement une construction mentale, que se passerait-il avec cet objet lorsque le mental de l'individu qui le perçoit est absent?

Lorsque un individu dort par exemple, qu'un **yogī** est en **samādhi** ou simplement que l'attention de la personne n'est pas dirigée sur l'objet en question, est-ce que l'objet disparaît et devient non-existant?

4.16: न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात् na caikacittatantram ced vastu tadapramāṇakam tadā kiṃ syāt

Les commentateurs classiques ajoutent d'autres arguments:

Lors de l'absence mentale d'un individu percevant l'objet, comment se fait-il que d'autres individus continuent à percevoir l'objet?

Si l'existence d'un objet dépend uniquement de la perception de celui-ci par le mental d'un individu, ceci impliquerait également que les parties d'un objet qui ne sont pas perçues par ce mental n'existeraient pas. Exemple: lorsque l'on perçoit une personne de face et on ne voit pas l'arrière de son corps, est-ce que cela veut dire que son dos, ses fesses et mollets, etc... n'existent pas?

Si la réalité objective de l'univers n'était qu'une construction mentale d'individus, comment est-ce possible qu'un regroupement de personnes se retrouve autour de certaines normes et valeurs communes permettant l'existence d'une société cohérente?

4.16: न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात् na caikacittatantram ced vastu tadapramāṇakam tadā kiṃ syāt

Les commentateurs concluent donc que les objets existent indépendamment du mental.

Le mental et les objets s'unissent afin de remplir leur rôle dans l'existence.

Comme nous l'avions vu au **sūtra 2.18**, le but de l'existence de **prakṛti** (les objets et le mental) est de donner différentes expériences (**bhogā**) à **puruṣa** qui vont ensuite l'amener (ou encourager) à vouloir s'en libérer.

4.17: तदुपरागापेक्षित्वाच्चित्तस्य वस्तु ज्ञाताज्ञातम् taduparāgāpekṣitvāccittasya vastu jñātājñātam

Un objet (vastu) est soit connu (jñāta) ou inconnu (ajñātam) du mental (cittasya), dépendant (apekṣitvāt) s'il colore (uparāga) celui-ci (le mental) (tat)

Ici **patañjali** explique comment les objets, qui sont réels, sont parfois perçus (ou connus) par le mental, et parfois pas (ils restent inconnus).

Selon l'école philosophique de **patañjali**, le processus cognitif se produit lorsque le mental (**citta**) vient en contact avec les objets des sens.

Vyāsa nous dit que les objets sont comme des aimants et le mental est comme du fer. Les objets qui sont proche du mental tirent celui-ci vers eux.

Un objet "proche" du mental signifie qu'il y aura comme une résonnance entre l'objet et un **saṃskāra** du mental. L'objet va vibrer avec, stimuler ou réveiller un certain type de **saṃskāra** et réussir à attirer le mental vers lui.

4.17: तदुपरागापेक्षित्वाच्चित्तस्य वस्तु ज्ञाताज्ञातम् taduparāgāpekṣitvāccittasya vastu jñātājñātam

Lorsque le mental est attiré vers un objet, il devient coloré par celui-ci, et c'est ainsi qu'il prend connaissance de l'objet. Un objet qui ne va pas colorer le mental, restera inconnu.

Lorsque le mental devient coloré par un objet, c'est **buddhi** (l'aspect d'intelligence du mental) qui prend la forme de l'objet. **Buddhi** recrée psychiquement l'objet physique.

L'objet psychiquement reconstitué par **buddhi** est comme présenté à **puruṣa** qui va l'illuminer de sa conscience et prendre conscience de l'objet.

Le mental ne peut pas prendre conscience d'un objet sans **puruṣa**, car il est constitué de matière (subtile) inerte. Le mental est donc également un objet vis-à-vis de **puruṣa**.

4.18: सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् sadā jñātāścittavṛttayastatprabhoḥ puruṣasyāpariṇāmitvāt

Les modifications (vṛttayaḥ) du mental (citta) sont toujours (sadā) connues (jñātāḥ) par le maître (prabhoḥ) (puruṣa) de celui-ci (du mental) (tat), en raison de l'immutabilité (apariṇāmitvāt) de puruṣa (puruṣasya)

Dans ce **sūtra**, **patañjali** nous dit que la nature de **puruṣa** ne change pas. **Puruṣa** est éternellement Pure Conscience et rien d'autre.

Ce qui est éternel ne peut pas changer.

Tout ce qui change vient d'une transformation. L'état initial d'un objet est laissé derrière (cesse d'exister) afin de se transformer (donner naissance) en quelque chose d'autre.

Toute chose qui peut changer n'est donc pas éternelle. Tout comme le mental et tout autre manifestation des **guṇa** de **prakṛti**.

4.18: सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् sadā jñātāścittavṛttayastatprabhoḥ puruṣasyāpariṇāmitvāt

Comme nous l'avions vu dans le précédent **sūtra** (4.17), le mental perçoit certains objets et ne perçoit pas d'autres. Ceci est dû à la nature du mental qui change et se modifie constamment faisant que certains objets tombent dans sa sphère de perception sensorielle et d'autres non.

L'objet à-travers lequel **puruṣa** projette sa conscience est uniquement le mental.

Puruṣa, étant immuable, est toujours conscient de toute activité mentale, aucun **citta vṛtti** ne lui échappe, même pas le sommeil profond (voir **sūtra 1.10**).

Nous voyons donc que la nature du mental et celle de **puruṣa** sont très différentes et distinctes. Le mental change constamment, n'est donc pas éternel et n'est pas conscient. **Puruṣa**, au contraire, ne change pas, est éternel et est toujours conscient, car sa nature est la conscience même.

4.19: न तत्स्वाभासं दृश्यत्वात् na tatsvābhāsam dṛśyatvāt

Celui-ci (le mental) (tat) n'est pas (na) lui-même lumineux / conscient (svābhāsam) car sa nature est d'être perçu (dṛśyatvāt)

Dans ce **sūtra**, **patañjali** nous dit que le mental n'est pas lui-même conscient. Le mental n'est pas la source de conscience, car il est perçu par une autre entité.

Lorsque l'on dit "je suis en colère" il y a une distinction entre "je" et "la colère". La colère est une modification ou expression mentale. Il y a donc une distinction entre le sujet (je) et l'état mental que "je" perçois, qui est l'objet (la colère). Sinon nous dirions "je suis la colère".

Ce qui est perçu doit nécessairement avoir une entité qui le perçoit.

Puruṣa est le sujet qui perçoit le mental (l'objet) et c'est de sa nature de pure conscience que **puruṣa** illumine le mental, lui donne vie en quelque sorte.

Le mental est fait de matière subtile venant de l'interaction des trois **guṇa** de **prakṛti** entre-elles et l'impression de conscience qu'il donne vient en réalité de **puruṣa**.

4.20: एकसमये चोभयानवधारणम् ekasamaye cobhayānavadhāraṇam

Et (ca) il ne peut pas y avoir de discernement (anavadhāraṇam) des deux (le mental et l'objet qu'il perçoit) (ubhaya) simultanément (ekasamaye)

Dans la continuité du précédent **sūtra**, **patañjali** nous dit ici que le mental ne peut pas être simultanément conscient de lui-même et d'un objet sensoriel qu'il perçoit.

Prenons par exemple la pensée "je connais ce coussin de méditation", qui semble être une seule pensée, unique et uniforme. Si nous regardons de plus près cette cognition, nous observons qu'il y a à la fois un élément de conscience de soi exprimé par "je" et à la fois un élément de conscience d'un objet "ce coussin de méditation". Cette pensée est donc constituée par deux cognitions séparées.

4.20: एकसमये चोभयानवधारणम् ekasamaye cobhayānavadhāraṇam

Selon **patañjali**, ces deux aspects, la conscience subjective du “je” et la conscience objective de “l’objet”, ne peuvent pas provenir simultanément du mental.

Il y a un aspect, la conscience subjective du “je”, qui provient de **puruṣa**, et un autre aspect, la pensée de l’objet, qui vient du mental (**prakṛti**).

Il y a donc une distinction fondamentale, selon **patañjali**, entre la conscience de soi provenant de **puruṣa** et la conscience d’objets provenant du mental (**prakṛti**).

Comme nous l’avons vu précédemment, ces deux catégories ontologiques sont bien distinctes l’une de l’autre, mais elles coexistent parallèlement et éternellement selon la philosophie du **yoga** et celle du **sāṅkhya**.

4.21: चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसङ्करश्च cittāntaradrśye buddhibuddheratiprasaṅgaḥ smṛtisaṅkaraśca

Si (le mental) était connu / vu (drśye) par un autre (antara) mental (citta), il y aurait une extension / régression infinie (atiprasaṅgaḥ) d'un buddhi par un autre buddhi et (ca) il y aurait un mélange / une confusion (saṅkaraḥ) au niveau de la mémoire (smṛti)

Dans la continuité des précédents **sūtra**, **patañjali** donne ici un autre argument pour l'existence de **puruṣa** comme source de conscience subjective (du "je") et distinct du mental, qui lui n'est pas conscient.

Il nous dit ici que si **puruṣa** n'existait pas et que le mental était à la fois la source de la conscience subjective ("je") et objective ("ce coussin de méditation"), ces deux pensées distinctes devraient se succéder l'une après l'autre.

4.21: चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसङ्करश्च cittāntaradr̥śye buddhibuddheratiprasaṅgaḥ smṛtisaṅkaraśca

Mais le mental ne peut pas simultanément connaître les deux. Le mental serait conscient de l'objet, puis deviendrait conscient du sujet qui perçoit l'objet. Le mental ferait donc un aller-retour (très rapide) entre l'objet et le sujet.

Dans ce cas de figure, la première pensée devient l'objet de la deuxième pensée. Mais il nous manquerait donc un sujet pour la deuxième pensée. Il faudrait donc une troisième pensée pour à-nouveau avoir une conscience du sujet, mais dont l'objet deviendrait la deuxième pensée, et à-nouveau il nous manquerait encore une fois un sujet...

Ceci, selon **patañjali**, nous amène à une extension ou régression infinie d'une intelligence (un mental) qui est connue par une autre intelligence (un autre mental).

Cette manière de percevoir la conscience sujet-objet ne fait pas sens selon **patañjali** et renforce donc son postulat de l'existence de **puruṣa** comme conscience subjective continue et éternelle.

4.21: चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसङ्करश्च cittāntaradr̥śye buddhibuddheratiprasaṅgaḥ smṛtisaṅkaraśca

Dans la deuxième partie de ce **sūtra**, **patañjali** nous dit qu'une régression infinie d'un mental à l'autre amènerait une confusion au niveau de la mémoire.

Nous avons vu que la mémoire est constituée d'impressions subtiles appelées **saṃskāra**. Si un mental connaît un autre mental à l'infini, il y aurait une transmission de **saṃskāra** d'un mental à l'autre.

Nous aurions donc:

- la connaissance de ce coussin de méditation
 - la connaissance de la connaissance de ce coussin de méditation
 - la connaissance de la connaissance de la connaissance de ce coussin de méditation, etc...

Ainsi chaque mental manifesterait son **saṃskāra** hérité du coussin de méditation original.

4.21: चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसङ्करश्च cittāntaradr̥śye buddhibuddheratiprasaṅgaḥ smṛtisaṅkaraśca

Dans ce cas de figure, il serait impossible de savoir quelle mémoire dans cette série de mémoires correspond à l'objet d'origine. Il y aurait simplement une confusion de multiples **saṃskāra** dupliqués.

De plus, le sujet étant aussi momentané et infiniment régressé, le sujet qui avait perçu l'objet original ne serait plus le même sujet se souvenant de l'objet plus tard dans le temps, le sujet a également changé.

Ainsi la mémoire serait confuse et ne fonctionnerait pas, car elle ne pourrait pas connecter une mémoire (un **saṃskāra**) à son objet correspondant, car il n'y aurait pas de témoin constant (**puruṣa**) permettant de les relier.

D'après l'école philosophique du **yoga** de **patañjali**, il y a donc la nécessité d'avoir un sujet qui est témoin du mental et qui permet d'avoir une continuité dans la relation sujet-objet.

4.22: चितेरप्रतिसङ्क्रमायास्तदाकारापत्तौ स्वबुद्धिसंवेदनम् citerapratisaṅkramāyāstadākārāpattau svabuddhisamvedanam

La conscience (citeḥ), bien que ne changeant pas (apratisaṅkramāyāḥ) (sa nature), prend conscience (samvedanam) de sa propre (sva) intelligence (buddhi) en imprégnant (āpattau) les formes (ākāra) prises par celui-ci (tad) (buddhi – l'intelligence)

Dans les derniers **sūtra**, nous avons vu que, selon **patañjali**, le mental n'est pas conscient et qu'il est un objet de connaissance pour **puruṣa** (qui est la conscience, le sujet).

Etant donné que **puruṣa** ne change pas (reste éternellement tel qu'il est) et qu'il n'agit pas, comment se fait-il qu'il puisse prendre conscience du mental?

4.22: चितेरप्रतिसङ्क्रमायास्तदाकारापत्तौ स्वबुद्धिसंवेदनम् citerapratisaṅkramāyāstadākārāpattau svabuddhisamvedanam

Si **puruṣa** était impliqué dans le processus de connaissance, sa nature devrait changer constamment afin de connaître les différents objets de l'univers par un processus de cognition.

Mais si **puruṣa** changeait de cette manière, il ne serait plus éternel, car pour être éternel, sa nature doit rester inchangé.

C'est le mental, spécifiquement l'aspect d'intelligence (**buddhi**) qui change continuellement en se moulant dans les formes des objets sensoriels afin de les recréer psychiquement.

Les formes prises par **buddhi** sont ensuite présentées à **puruṣa**.

Dans ce processus, **puruṣa** ne s'est ni transformé, ni a-t-il agit. Il a simplement pris conscience du mental qui change continuellement de forme.

4.22: चितेरप्रतिसङ्क्रमायास्तदाकारापत्तौ स्वबुद्धिसंवेदनम् citerapratisaṅkramāyāstadākārāpattau svabuddhisamvedanam

Tout comme la lumière d'un projecteur ne change pas ou n'agit pas lorsqu'elle illumine les différentes diapositives d'une bobine de film, la conscience de **puruṣa** illumine les différents **citta vṛtti** mais sans changer sa nature et sans agir.

Tout comme les différentes diapositives sont animées par la lumière du projecteur, la conscience de **puruṣa** anime les différentes pensées, émotions, cognitions du mental.

Puruṣa connaît ainsi les objets ou formes du mental en les illuminant de sa nature de pure conscience tout en restant le témoin, inactif et sans changer sa nature.

4.23: द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् draṣṭṛdṛśyoparaktam cittam sarvārtham

Le mental (cittam), coloré (uparaktam) par celui qui voit (draṣṭṛ) ainsi que par ce qui est vu (dṛśya), connaît tous les objets (sarvārtham)

Dans ce **sūtra**, **patañjali** nous dit que le mental (**citta**) est à la fois coloré par **puruṣa** ainsi que par tous les objets des sens. **Citta** prend la forme des objets et est également l'objet de la conscience de **puruṣa**.

Citta revêtit donc à la fois la conscience, et tout ce qui est inconscient. Tout comme un cristal, le mental peut réfléchir différents aspects de l'existence grâce à ses multiples facettes.

Vyāsa, faisant référence aux précédents **sūtra**, fait une remarque intéressante sur l'école philosophique dite "idéaliste": comme c'est le mental qui révèle les objets du monde à **puruṣa**, nous pouvons facilement croire que les objets sont en fait le produit du mental lui-même (et qu'ils n'existent pas en dehors du mental).

4.23: द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् draṣṭṛdrśyoparaktaṃ cittam sarvārtham

De la même manière, l'on peut facilement croire que la conscience, qui est réfléchie par le mental, est produite par le mental lui-même et n'est pas une entité distincte du mental (**puruṣa**).

Selon l'école philosophique de **patañjali**, il y a trois éléments distincts dans le processus de connaissance:

- le connaisseur (**puruṣa**)
- l'instrument de connaissance (**le mental**)
- les objets de connaissance (**les objets sensoriels**)

Le développement de la discrimination (**viveka**) va nous permettre d'avoir une compréhension claire de la distinction entre ces trois éléments.

4.24: तदसङ्ख्येयवासनाभिश्चित्रमपि परार्थं संहत्यकारित्वात् tadaśaṅkhyeyavāsanācitramapi parārtham saṁhatyakāritvāt

Ce (mental) (tat), bien que (api) modifié (citram) par d'innombrables (aśaṅkhyeya) vāsanā, existe pour (artham) un autre (para) car il agit (kāritvāt) conjointement (saṁhatya) (avec d'autres instruments)

Ce **sūtra** nous dit que le mental:

- est constitué par de multiples vāsanā / saṁskāra, c'est donc une entité ayant plusieurs composantes
- fonctionne également en conjonction avec d'autres entités tels que les objets des sens et les sens eux-mêmes

Patañjali et les commentateurs nous informent également dans ce **sūtra** qu'une entité constituée par de multiples parties et fonctionnant avec d'autres entités n'existe pas pour elle-même, mais pour une autre entité.

4.24: तदसङ्ख्येयवासनाभिश्चित्रमपि परार्थं संहत्यकारित्वात् tadasaṅkhyeyavāsanācitramapi parārtham saṁhatyakāritvāt

Une illustration pour cela est une maison qui est constituée de plusieurs parties différentes qui coexistent. Toutes ces parties (les murs, le parquet, la tuyauterie, l'électricité) n'existent pas pour la maison elle-même, mais pour qu'un résident puisse y habiter.

De la même manière, le mental n'existe pas pour lui-même, mais pour donner différentes expériences (**bhogā**) à **puruṣa** qui vont ensuite l'amener (ou encourager) à vouloir s'en libérer (voir **sūtra 2.18**).

Les expériences de plaisir, douleur, connaissance, etc... venant du mental ne sont pas pour le mental lui-même, mais pour que **puruṣa** puisse en faire l'expérience. La nature de **puruṣa** est homogène (sans parties) et ne change pas, contrairement au mental.

4.25: विशेषदर्शिन आत्मभावभावनाविनिवृत्तिः viśeṣadarśina ātmabhāvabhāvanāvinivṛttiḥ

Pour celui qui voit (**darśinaḥ**) la distinction (**viśeṣa**) (entre **puruṣa** et le mental), la réflexion (**bhāvanā**) sur la nature (**bhāva**) de l'**ātma** (**puruṣa**) cesse (**vinivṛttiḥ**)

Chez une personne qui perçoit **puruṣa**, qui voit la distinction entre **puruṣa** et le mental, toutes les questions sur la réalisation du Soi cessent. Les questions existentielles telles que:

- “qui suis-je?”
- “quel est le sens de cette vie?”
- “d’où est-ce je viens et où vais-je lorsque je meurs?”

Ces questions se dissolvent, ainsi que tous nos doutes.

La présence de questions existentielles est un signe qu’une personne a des **samskāra** yogiques venant de vies passées. Ces questions vont pousser la personne à chercher un enseignement spirituel et vouloir s’associer à d’autres aspirants spirituels.

4.25: विशेषदर्शिन आत्मभावभावनाविनिवृत्तिः viśeṣadarśina ātmabhāvabhāvanāvinivṛttiḥ

Mais la connaissance venant de l'expérience directe de **puruṣa** dissout tous les doutes. Toutes nos questions existentielles se trouvant dans le mental s'évaporeront lorsque l'on commence à transcender celui-ci.

L'accent est ainsi mis sur l'expérience directe et c'est pour cela qu'au **sūtra 1.49 patañjali** nous dit que cette connaissance directe est supérieure aux autres types de connaissances, acquises par les écritures sacrées (**āgama**) ou par l'inférence (**anumāna**).

Les autres types de connaissances sont importantes, car elles nous amènent de l'information sur le chemin spirituel à être parcouru (information se trouvant dans les écritures sacrées) et nous permettent de lever les doutes sur ce chemin (grâce à l'inférence ou la logique), mais seul l'expérience directe de **puruṣa** nous permettra de réellement transcender tous les doutes et questions existentielles.

4.26: तदा विवेकनिम्नङ्कैवल्यप्राग्भारञ्चित्तम् tadā vivekanimnamkaivalyaprāgbhāramcittam

À ce moment-là (tadā), le mental (cittam), incliné vers (nimnam) la discrimination (viveka) gravite vers (prāgbhāram) la libération absolue (kaivalya)

Lorsque le **yogī** voit la distinction entre **puruṣa** et le mental, son mental se transforme et il perd tout intérêt pour le plaisir venant de la gratification sensorielle (il perd tout intérêt pour ce que le monde peut lui offrir).

Son mental est attiré vers la connaissance née de la discrimination (**viveka**) entre **puruṣa** et le mental.

Le **yogī** gravite ainsi vers la libération absolue (**kaivalya**).

4.26: तदा विवेकनिम्नङ्कैवल्यप्राग्भारञ्चित्तम् tadā vivekanimnaṁkaivalyaprāgbhāramcittam

Comme **patañjali** nous avait indiqué au **sūtra 2.26**, le moyen de dissocier **puruṣa** de **prakṛti** (inclut le mental) est la connaissance discriminante (**viveka** / **jñāna**).

La connaissance est l'opposé de l'ignorance (**avidyā**) et l'ignorance est la raison de la conjonction entre **puruṣa** et **prakṛti**.

Comme il est dit au **sūtra 2.25**: Sa (**avidyā**) disparition, par son élimination, amène la disparition de l'association de **puruṣa** et **prakṛti**, et celui qui voit (**puruṣa**) est libéré (**kaivalya**).

4.27: तच्छिद्रेषु प्रत्ययान्तराणि संस्कारेभ्यः tacchidreṣu pratyayāntarāṇi saṁskārebhyaḥ

Celui-ci (**tat**) (viveka: l'état de connaissance discriminante) est interrompu (**chidreṣu**) par d'autres (**antarāṇi**) modifications mentales (**pratyaya**) provenant de **saṁskāra** (résiduels) (**saṁskārebhyaḥ**)

Même dans l'état de connaissance discriminante (**viveka**) dissociant **puruṣa** de **prakṛti** mentionné dans le précédent **sūtra**, la concentration du **yogī** est interrompue par des pensées conventionnelles comme "ceci m'appartient", "je sais ceci", "je ne sais pas cela".

Ces pensées viennent de **saṁskāra** résiduels se trouvant encore dans le mental du **yogī** qui, produisant encore des fruits sous forme de **citta vṛtti**, viennent perturber ou interrompre le mental qui, à ce stade, est normalement dans un état de concentration (flux continu) de discrimination entre **puruṣa** et **prakṛti**.

4.28: हानमेषां क्लेशवदुक्तम् hānameṣām kleśavaduktam

Il est dit (**uktam**) que l'élimination (**hānam**) de ceux-ci (**eṣām**) (les **saṁskāra** résiduels) est comme (**vat**) (l'élimination) des **kleśa**

Nous avons vu aux **sūtra 2.10-11** que grâce à la pratique du **yoga**, les **kleśa** et leurs effets s'atténuent et deviennent comme des graines brûlées incapables de produire des fruits (**saṁskāra** et **citta vṛtti**).

Dans cet état latent ou dormant (**prasupta**), même si un objet est présenté devant les **kleśa**, elles ne rentrent pas en opération, elles ne génèrent donc pas de **saṁskāra** amenant des **citta vṛtti**.

Mais, comme mentionné dans le précédent **sūtra**, il reste encore des **saṁskāra** résiduels produisant encore des **citta vṛtti**, même si les **kleśa** sont dormants.

Ce **sūtra** nous dit que ces **saṁskāra** résiduels, qui perturbent la concentration du **yogī**, sont également brûlés par la connaissance discriminante (**viveka** / **jñāna**), de la même manière que les **kleśa**.

4.29: प्रसङ्ख्यानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेकख्यातेर्धर्ममेघः समाधिः

**prasaṅkhyāne'pyakusīdasya sarvathā
vivekakhyāterdharmameghaḥ samādhiḥ**

Pour celui qui, ayant atteint le plus haut degré (**sarvathā**) de connaissance discriminante (**vivekakhyāteḥ**) et n'ayant plus d'intérêt (**akusīdasya**) pour même (**api**) (les fruits) provenant de cette connaissance discriminante (**prasaṅkhyāne**), s'ensuit un type de **samādhi** appelé nuage de vertu (**dharmameghaḥ**)

Lorsque la discrimination (**viveka**) entre **puruṣa** et **prakṛti** atteint son paroxysme, les **saṃskāra** résiduels mentionnés dans les deux précédents **sūtra** sont complètement anéantis.

À ce moment-là, il n'y a plus de **citta vṛtti** qui vont venir interrompre l'absorption du **yogī**, car les **kleśa** et **saṃskāra** résiduels ont été anéanti et transcendé, ils ne pourront plus jamais ressurgir.

4.29: प्रसङ्ख्यानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेकख्यातेर्धर्ममेघः समाधिः

**prasaṅkhyāne'pyakusīdasya sarvathā
vivekakhyāterdharmameghaḥ samādhiḥ**

À partir de là, le **yogī** fait l'expérience d'un état de **samādhi** appelé **dharmameghaḥ**, littéralement: nuage (**meghaḥ**) de vertu (**dharma**).

Dans le 3^{ème} chapitre, **patañjali** nous avait dit que **saṁyama**, la pratique continue / successive de **dhāraṇā**, **dhyāna** et **samādhi** sur un même objet, amène le **yogī** jusqu'à l'omniscience.

L'omniscience implique que le mental du **yogī** est saturé de **sattva guṇa**.

Mais le **yogī** peut encore être identifié ou attaché à ce **sattva guṇa**, précisément sous forme d'omniscience.

4.29: प्रसङ्ख्यानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेकख्यातेर्धर्ममेघः समाधिः

**prasaṅkhyāne'pyakusīdasya sarvathā
vivekakhyāterdharmameghaḥ samādhiḥ**

Lorsque le **yogī** comprend que même le **sattva guṇa**, faisant partie de **prakṛti**, est également sujet au changement et n'est pas permanent, commence à discriminer (**viveka**) entre le **pur sattva** et **puruṣa**, il devient détaché (**vairāgya**) de même l'omniscience et atteint le **dharmameghaḥ samādhi**.

À ce moment-là, la discrimination (**viveka**) et le détachement (**vairāgya**) du **yogī** ont atteint leur apogée. Le **yogī** est et sera éternellement conscient de **puruṣa**, complètement distinct de **prakṛti**.

Une interprétation imagée quant à la signification de cet état, appelé ici par **patañjali** "nuage de vertu", est que la réalisation de **puruṣa** pleut continuellement sur le **yogī**.

Le **yogī** est maintenant un **jīvanmukti**: un être libéré, mais qui a encore un corps physique.

4.30: ततः क्लेशकर्मनिवृत्तिः tataḥ kleśakarmanivṛttiḥ

De cela (tataḥ) vient la cessation (nivṛttiḥ) des kleśa et du karma

Une fois le **dharmameghaḥ samādhi** atteint par le **yogī**, tous les **kleśa** et le **karma** sont détruits, elles ne pourront plus jamais germer pour produire des fruits.

Le **yogī** est établi dans une discrimination imperturbable et a transcendé **avidyā**, la cause du **saṃsāra**.

À ce moment-là, le **yogī** est un **jīvanmukta**, une âme libérée se trouvant (encore) dans un corps physique.

La totalité de son karma passé (**sañcitakarma**) a été brulé.

Il ne crée plus de nouveau **karma** pour le futur (**āgāmikarma**).

Mais il épuise encore le **karma** de sa présente (et dernière) incarnation, son **prārabdhakarma**, avant de quitter son corps physique.

4.31: तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्यानन्त्याज्ज्ञेयमल्पम् tadā sarvāvaraṇamalāpetasya jñānasyānantyājñeyamalpam

A ce moment-là (tadā), en raison de la nature sans fin (ānantyāt) de la connaissance (jñānasya), lorsque toutes (sarva) les impuretés (mala) qui voilent (āvaraṇa) (cette connaissance) ont été enlevées (apetasya), peu (alpam) reste encore à être connu (jñeyam)

Le mental pur, c'est-à-dire qui est complètement **sattvique**, est potentiellement **omniprésent**, mais seulement lorsque celui-ci est libéré des **saṃskāra / kleśa / karma** qui viennent des **rajas** et **tamas guṇa**.

Le **tamas** obscurcit le mental.

Le **rajas** l'agite.

4.31: तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्यानन्त्याज्ज्ञेयमल्पम् tadā sarvāvaraṇamalāpetasya jñānasyānantyājjñeyamalpam

Lorsque libéré de ses limitations, le mental du **yogī** est imprégné par la lumière qui est inhérente au **sattva guṇa**.

Ceci permet de révéler n'importe quel objet dans l'univers, au-delà de la perception cognitive normale.

Le **yogī**, n'étant plus limité par la capacité de ses sens ordinaires, devient **omniscient**, c'est-à-dire qu'il va pouvoir connaître tout objet, en tout temps, sans limitation.

Son mental peut ainsi imprégner et connaître "la nature sans fin" des objets générés par le jeu des **guṇa** entre eux.

4.32: ततः कृतार्थानां परिणामक्रमसमाप्तिर्गुणानाम् tataḥ kṛtārthānām pariṇāmakramaparisamāptirguṇānām

De cela (tataḥ), vient la cessation (parisamāptiḥ) des permutations (pariṇāma) successives (krama) des guṇā (guṇānām) car leur but (arthānām) est atteint (kṛta)

Dans l'état de dharmameghaḥ samādhi, lorsque le prārabdhakarma du yogī s'épuise, les guṇā cessent leurs permutations.

Nous avons vu au sūtra 2.18, que le but existentiel des guṇā est de générer différentes expériences (bhogā) à puruṣa qui vont ensuite l'amener (ou encourager) à vouloir se libérer de prakṛti.

Le changement généré par les guṇā a pour but l'expérience du yogī. Lorsque celui-ci est devenu complètement détaché (vairāgya) de toute expérience, les guṇā ont rempli leur rôle et deviennent redondants.

Comme vu au sūtra 1.16, le détachement du yogī culmine lorsqu'il devient indifférent aux guṇā eux-mêmes et ceci amène la cessation de leurs activités.

4.33: क्षणप्रतियोगी परिणामापरान्तनिर्ग्राह्यः क्रमः kṣaṇapratiyogī pariṇāmāparāntanirgrāhyaḥ kramah

L'évolution (kramah) (de tout objet dans le temps) **correspond (pratiyogī)** à (une série) **d'instant (kṣaṇa)** et **est perceptible (nirgrāhyaḥ)** au tout **dernier (moment) (aparānta)** du **changement (pariṇāma)**

L'existence matérielle change continuellement. Comme vu au **sūtra 3.52**, ce changement est un flux constant, une succession imperceptible de moments présents ou d'instant (**kṣaṇa**) dans laquelle la matière se transforme.

Lorsque l'on observe soudainement qu'un objet a changé (lorsqu'il est devenu vieux par exemple), c'est que l'objet a atteint un certain seuil de transformation où l'on va effectivement pouvoir observer à l'œil nu que l'état de l'objet a manifestement vieilli.

L'objet n'est pas soudainement devenu vieux, mais il a été soumis à une transformation permanente, qui est imperceptible.

4.33: क्षणप्रतियोगी परिणामापरान्तनिर्ग्राह्यः क्रमः kṣaṇapratīyogī pariṇāmāparāntanirgrāhyaḥ kramaḥ

Ceci est exprimé par **patañjali** dans ce **sūtra** comme l'évolution (ou changement) d'un objet est perceptible au tout dernier moment de son processus de transformation, c'est-à-dire à la fin d'une certaine séquence ou série de changements.

Les commentateurs classiques posent la question de savoir si ceci implique que tout est impermanent, comme l'affirme la doctrine bouddhiste.

Tout ce qui est créé ou généré par le mouvement des **guṇā** est impermanent, mais le substrat de base qui sous-tend tout changement, **prakṛti** elle-même, est permanente ou éternelle.

Prakṛti étant éternelle est ce qui distingue l'école philosophique de **patañjali** avec les écoles bouddhistes, pour lesquelles tout est impermanent.

4.33: क्षणप्रतियोगी परिणामापरान्तनिर्ग्राह्यः क्रमः kṣaṇapratīyogī pariṇāmāparāntanirgrāhyaḥ kramaḥ

Selon **patañjali**, il y a deux entités éternelles: **puruṣa** et **prakṛti**. Éternel signifie que leur nature essentielle n'est jamais détruite.

La différence entre les deux est que:

- **prakṛti**: change continuellement, mais son essence est éternelle
- **puruṣa**: ne change pas et est éternel

“Sans changement” signifie que **puruṣa** n'est jamais assujetti aux six types de transformations qui caractérisent tout changement se produisant dans **prakṛti**: la création (naissance), la croissance, l'existence, le changement, le déclin et la destruction (mort).

Le mouvement des **guṇā** est perpétuel, mais prend fin pour le **yogī** qui est devenu complètement détaché (**vairāgya**) de toute expérience, comme vu dans le précédent **sūtra**.

Pour tous les autres êtres qui sont encore dans le **saṃsāra**, les permutations des **guṇā** sont sans fin.

4.34: पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति puruṣārthaśūnyānāṃ guṇānāṃ pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpapraṭiṣṭhā vā citiśaktir iti

La libération absolue (kaivalyam), ou (vā) lorsque le pouvoir (śaktiḥ) de la conscience (citi) se situe (pratiṣṭhā) dans sa propre nature essentielle (svarūpa), se produit lorsque les guṇa (guṇānām) retournent à leur état originel (pratiprasavaḥ), car ils sont dépourvus (śūnyānām) de toute raison d'être (artha) vis-à-vis de puruṣa. C'est ainsi (iti)

Lorsque le **yogī** atteint le but du **yoga**, la libération absolue (kaivalya), les guṇā ont rempli leur rôle existentiel qui était de générer différentes expériences (**bhogā**) à **puruṣa** qui vont ensuite l'amener (ou encourager) à vouloir se libérer de **prakṛti** (**sūtra 2.18**).

Dépourvu de leur raison d'être, les **guṇā** vont retourner à leur état originel.

4.34: पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति puruṣārthaśūnyānāṃ guṇānāṃ pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpapraṭiṣṭhā vā citiśaktir iti

Cet état originel des **guṇā** est avant qu'elles commencent à interagir entre elles afin de générer des formes et objets (avant qu'elles manifestent l'univers).

Le corps et le mental du **yogī** vont involuer et merger dans leur cause (**prakṛti**). Ce processus d'involution des effets dans leur cause (**pratiprasava**) (voir aussi **sūtra 2.11**) est au-delà de la volonté du **yogī** et se produit lorsqu'il quitte son corps.

Les **saṃskāra** / **kleśa** / **karma** vont être résorbé dans le mental (**manas**), qui lui va être résorbé dans l'ego (**ahaṃkāra**), qui lui va être résorbé dans l'intellect (**buddhi**), qui lui va être résorbé dans **prakṛti**.

4.34: पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति puruṣārthaśūnyānāṃ guṇānāṃ pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpapraṭiṣṭhā vā citiśaktir iti

Il en résulte que le pouvoir de la conscience (**citiśaktiḥ**) se situe dans sa propre nature essentielle. **Puruṣa** est uniquement conscient de lui-même et de rien d'autre. **Puruṣa** est complètement libéré (et plus du tout conscient) de **prakṛti**.

Ceci est **kaivalya**, qui veut littéralement dire être en **kevala**, se trouver seul, en totale isolation, avec soi-même uniquement, connecté ou lié à rien.

L'expérience ou voyage du **yogī** dans le **saṃsāra** est terminé à tout jamais, il quitte son corps pour la dernière fois, afin de résider éternellement dans sa véritable nature essentielle.

Le dernier mot de ce **sūtra**, **iti** (c'est ainsi), marque la fin du texte.

mantra de clôture

oṃ asato mā sadgamaya
tamasomā jyotir gamaya
mrityormāamritam gamaya

oṃ pūrṇamadaḥ pūrṇamidam pūrṇāt pūrṇamudacyate
pūrṇasya pūrṇamādāya pūrṇamevāvaśiṣyate

oṃ śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ

Conduis-moi de l'irréel au réel, Conduis-moi de l'obscurité à la lumière, Conduis-moi de la mortalité à l'immortalité.

śānti mantra du bṛhadāraṇyak upaniṣad

Celà est le Tout et ceci est le Tout, ce qui est parfait est sorti du parfait; ayant pris ce qui est parfait du parfait, seul le parfait reste.

śānti mantra du Īśāvāsyā et bṛhadāraṇyak upaniṣad

yoga sūtra de patañjali

chapitre 4