

# Raison et expérience. Sur la méthode de la philosophie spinozienne

**Pierre-François MOREAU**

Quand on parle de "méthode", à propos de la philosophie de Spinoza, on pense bien sûr au *Traité de la Réforme de l'Entendement* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*). C'est un ouvrage où il se pose explicitement le problème de la méthode, et que ses lecteurs ont lu souvent comme un "traité de la méthode" (c'est ainsi que Tschirnhaus le lui réclame dans leur dernier échange de lettres). Encore faut-il savoir ce que l'on entend par méthode aux débuts de l'âge classique, et ne pas laisser l'image de la méthode cartésienne déborder sur le texte de Spinoza – même s'il est vrai qu'il s'adresse dans ce texte à des lecteurs potentiels qui sont des cartésiens ou qui ne sont pas loin du cartésianisme. Il faut se souvenir, par exemple, qu'un des ouvrages qui au siècle précédent a porté le titre de *De Methodo* – celui d'Acontius, un protestant hétérodoxe – visait non pas à définir une méthode pour les sciences, mais à poser des règles pour les controverses religieuses; plus exactement : pour ne pas se laisser égarer par l'esprit de dispute (les "stratagèmes de Satan") dans les discussions sur le salut. On retrouvera chez Spinoza, sous une forme certes très différente, cette idée que la méthode, c'est ce qui conduit au salut.

Comment se présente le traité? d'abord, une longue introduction occupant pratiquement la moitié du texte – cette introduction expliquant justement que la vie ordinaire est insatisfaisante et qu'il faut nous tourner vers un Souverain Bien, donc mettre au point une méthode pour y parvenir. Ensuite viennent deux parties consacrées à la méthode (la seconde partie est inachevée). Nous nous trouvons donc devant un texte qui dit qu'il va nous amener jusqu'à la connaissance du souverain bien par l'élaboration d'une méthode et qui s'interrompt pratiquement au milieu de l'exposition de celle-ci.

L'introduction procède elle-même en plusieurs temps. Le premier, qui va nous intéresser ici est quelque chose qu'on pourrait appeler (avec des guillemets) un temps de la conversion.

Commençons par le début : « L'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie commune sont vaines et futiles <sup>1</sup> ». Il y a ici deux mots essentiels : le mot "expérience" et le mot "vie" ou plus exactement l'expression "vie commune". Il faut les regarder de près.

Que veut dire le terme "expérience" ici? il ne s'agit évidemment pas de l'expérimentation scientifique: le narrateur du début du *Traité* ne se présente pas comme un physicien, ni même comme un savant. Il ne s'agit pas non plus de l'"expérience vague" dont Spinoza parlera plus tard. Ce qu'il faut entendre par "expérience", c'est en fait ce que le narrateur – et avec lui tout lecteur possible, c'est-à-dire tout un chacun – peut apprendre par la simple accumulation des faits de la vie ordinaire, de la vie commune. Donc c'est ce que chacun partage avec autrui, sans détermination individuelle (sinon on serait dans une autobiographie, et elle n'aurait pas de valeur persuasive: si l'on veut convaincre, il faut s'appuyer sur des faits connus de tous). C'est donc en fait l'expression "vie commune" qui détermine, ici, le sens du mot expérience. Il est très important, il faut le remarquer, que ce traité qui veut conduire à ce que plus tard l'*Éthique* désignera comme "précieux autant que rare" commence justement par ce qui est le plus

commun. L'expérience désigne – ici – cette communauté du point de départ. Et, d'une certaine façon, ce terme aura toujours ce sens, même s'il a un autre statut, dans les ouvrages ultérieurs de Spinoza – quand il parlera de l'histoire, des passions, ou du langage – et même quand il parlera de l'éternité.

Comment comprendre, maintenant, l'autre terme-clef de cette phrase initiale, le mot "vie"? Il ne faut pas prendre le terme « vie » comme un terme qui va de soi. Ou plutôt il faut le prendre à la fois comme un terme qui va de soi et comme un terme technique – qui structure tout ce récit initial. En effet, si l'on parcourt rapidement les trois premières pages du texte, il commence par une phrase qui parle des occurrences de la vie ordinaire; un peu plus bas on parle du projet, l'institutum, d'une vie nouvelle. On se demande si cette vie nouvelle est compatible avec la conduite ordinaire de la vie, on reparle une fois encore des occurrences les plus fréquentes dans la vie, on fait remarquer que si l'on veut organiser sa vie en fonction de l'honneur (c'est-à-dire, en somme, en fonction des relations sociales), on est amené à diriger sa vie d'après la manière de voir des autres hommes. Dans le § suivant Spinoza reparle trois fois de l'idée de vie nouvelle et ensuite, il est amené à faire une comparaison entre celui qui cherche à réorganiser sa vie et le malade atteint d'une infection mortelle. Autrement dit, deux pages après le début du texte où se trouve l'idée de vie, on arrive à l'idée de mort. Or cette idée insiste un peu: après l'infection mortelle, on parle de la mort imminente, et dans le § suivant on donne des exemples de tous ceux qui ont été menacés par la mort à cause de leur recherche des biens de la vie courante: ceux qui recherchaient la richesse, ont souffert de la persécution et de la mort, et ont payé leur déraison de leur vie; ceux qui pour conquérir ou pour conserver l'honneur ont pâti très misérablement; ceux dont l'amour excessif du plaisir a hâté la mort. C'est pourquoi il faut rejeter la recherche exclusive de ces trois biens et chercher un autre bien qui est tel qu'il ne puisse pas périr et donc que nous ne soyons pas atteints de tristesse lorsque nous nous rendons compte qu'il est périssable. Et c'est enfin la comparaison entre ces différents types de biens qui va permettre d'adhérer au véritable projet d'une (Spinoza répète le terme) vie nouvelle.

Donc on constate que dans ces premiers §, dans ce qui apparaît comme un récit de conversion, mais qui n'en est pas un au sens strict, Spinoza part de la notion d'expérience et semble organiser toute sa réflexion autour, principalement, de cette notion de vie, et secondairement, à partir de la moitié du texte, de la notion de mort et d'objet périssable. Cela peut paraître étrange de la part d'un philosophe qui écrira dans l'*Ethique* que l'homme guidé par la raison ne pense jamais à la mort. Mais apparemment ici il ne s'agit pas d'un homme déjà guidé par la raison. On a affaire à un récit au passé. Le narrateur nous dit comment il s'est détourné des biens de la vie courante pour rechercher quelque chose qui serait le vrai bien. Ce vrai bien, il n'a au départ aucune idée de ce qu'il est: il se contente de le décrire négativement à partir de la déception que provoquent les biens de la vie ordinaire.

Revenons un instant sur ce parcours de conversion pour nous demander quel type de vie on voit apparaître. Que va-t-on voir surgir dans ces premières pages? Quelque chose comme une pensée du vivant, puisque dans les derniers § on verra la vie s'opposer à la mort. Conserver sa vie c'est ne pas mourir, ne pas périr, ne pas s'exposer au danger. On a donc une première définition, si on veut, minimale, de la vie, comme la prolongation de l'existence animale. Le contraire de la mort, c'est-à-dire le sens le plus courant du terme: ce qu'il y a de plus commun à la nature de l'homme et à celle des animaux, ce que la Nature a donné à l'homme comme fond physiologique de son existence, comme matériau premier sur lequel construire ses activités.

Mais il est clair quand on regarde les premières phrases que ce n'est pas seulement de ce sens là de la vie qu'il s'agit. Quand Spinoza dit: « l'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles. », il ne s'agit pas seulement de la vie au sens de vivant. Il s'agit plutôt, pourrait-on dire de la vie au sens de vécu – non pas la simple continuation de la circulation du sang et de la respiration, les phénomènes biologiques, organiques, mais autre chose, à savoir le fait que l'individu, celui qui ici dit "je" mais apparemment aussi les lecteurs à qui il s'adresse, ont une continuité dans leur vie, que dans cette vie il arrive un certain nombre de choses: « les occurrences les plus fréquentes », cela implique une vie où il y a des événements, qui

ne sont pas tous d'ordre biologique, on pourrait dire non pas seulement une vie animale mais une biographie, dans laquelle, à certains moments, on peut continuer comme avant, ou bien on peut au contraire décider de changer sa vie (le nouvel institutum). Donc on voit bien qu'ici le terme de vie joue sur le passage de la vie organique, simple opposé de la mort, à la vie en tant que continuité des événements qui arrivent à un individu. Le narrateur évoque plusieurs moments du passé: d'abord une continuité en quelque sorte non réflexive dans laquelle il s'abandonnait aux occurrences de la vie ordinaire. Quelles sont ces occurrences? Elles sont très variées, mais elles se laissent ramener à trois chefs principaux, que Spinoza n'invente pas; toute la tradition rhétorique morale les a énumérés avant lui: le plaisir, les honneurs, la richesse. Le plaisir c'est tout ce qui peut arriver immédiatement au corps et peut être pas seulement au corps. Les honneurs ce sont les relations interhumaines, donc notamment le champ de la politique; et la richesse, c'est à la fois l'argent et ce qu'on peut acquérir avec de l'argent. Pratiquement, tout ce que les hommes peuvent désirer dans la vie quotidienne, ordinaire, semble se ramener à ces trois chapitres principaux. Dans ces trois désirs de la vie quotidienne, il n'y a ni le souverain bien, le terme n'est pas prononcé et ne le sera jamais pendant tout de parcours de conversion (ni un souverain bien religieux, ni un souverain bien philosophique ou moral), ni le désir de savoir. Il faut le souligner, puisque dans l'Éthique on apprendra que ce qui est le propre de l'homme, c'est intelligere, comprendre. Ici ce désir de savoir n'est pas premier. Apparemment il n'est pas parmi les moteurs fondamentaux de la vie humaine. On le verra arriver très vite dans la suite du traité mais il sera un produit de la réflexion et non pas un moteur de la réflexion. Il n'y a pas de désir de la Raison. D'ailleurs il faut remarquer que le mot Ratio n'apparaît (sauf une exception à la fin) jamais dans le Traité, du moins au sens de raison (on le trouve au sens de "rapport", "proportion")

Quel est le moteur de la réflexion? C'est un moteur totalement immanent, à savoir que le déroulement même de la vie ordinaire fait qu'à un certain moment le narrateur s'en est trouvé insatisfait, il a trouvé que ce qui se rencontre dans cette vie est vain et futile, i.e. les biens de la vie ordinaire forment des promesses et ne les tiennent pas toujours. Si on veut exemplifier un peu: celui qui cherche la richesse peut la perdre, celui qui cherche le plaisir peut ne pas l'obtenir, celui qui cherche les honneurs peut ne pas obtenir le pouvoir ou éventuellement se faire massacrer. Donc à la fois on peut ne pas les obtenir, on peut si on les obtient en être déçu, et on peut si on les a obtenus et même si on n'a pas été déçu, les perdre. Et on peut même éventuellement perdre la vie en les perdant, en s'y attachant trop. Tout cela, Spinoza ne l'invente pas, il prend des matériaux dans le tout venant du discours rhétorique et moral usuel. Ce qui est plus original c'est ce qu'il en fait: il se sert du caractère déceptif des biens de la vie courante pour produire un itinéraire qui va arracher le narrateur à cette vie courante; c'est pourquoi on ne peut utiliser le terme de conversion qu'avec des guillemets: si c'est une conversion, c'est une conversion purement immanente: il n'y a pas d'appel de l'extérieur, le souverain bien ne se manifeste pas. Du coup on comprend pourquoi Spinoza n'appelle jamais dans tout ce passage, les biens de la vie courante des faux biens, parce que pour les appeler des faux biens il faudrait déjà posséder un vrai à quoi on pourrait les comparer, or précisément c'est le contraire qui se passe, c'est parce qu'on est insatisfait de ces biens de la vie ordinaire (plaisir, honneurs, richesse), qu'on va aspirer à trouver un autre bien qui promettrait comme eux mais tiendrait ses promesses, donc qui ne serait pas de l'ordre du périssable. Au début de l'itinéraire qui est décrit dans ce prologue, le narrateur ne sait rien du vrai bien, si ce n'est qu'il y aspire, il n'y a ni révélation, ni même contenu de la certitude cherchée; il y a donc toutes les raisons d'être hésitant puisque les biens de la vie courante, quel que soit leur désagrément, au moins, sont disponibles, alors que le bien recherché, lui, on ne sait même pas s'il existe. C'est pourquoi la certitude semble plutôt être attachée aux biens ordinaires qu'au vrai bien. Ainsi se déroule une longue période d'incertitude pendant laquelle le narrateur hésite entre continuer sa vie usuelle ou bien commencer une vie nouvelle, ou plutôt encore, essayer de faire coexister les deux, jusqu'à ce qu'il se rende compte qu'il est impossible d'aboutir à une telle coexistence. Ce qui va le faire basculer définitivement dans le camp de la recherche du vrai bien, c'est la considération du caractère périssable et mortel des biens de la vie courante. Non

seulement ils peuvent disparaître, mais ils peuvent encore mener à la mort celui qui les recherche et s’y attache. Le seul moyen de rendre effective l’aspiration à un autre bien, ce sera de constater que précisément le fait de méditer tout cela détourne de l’incertitude et des tourments de l’âme. Dès lors, c’est le Souverain Bien, dont on ne savait rien, qui acquiert un nouveau degré de certitude. Pour y parvenir, on ne peut se contenter de ce qui est donné : il faut réorganiser ce donné selon une méthode – et c’est à énumérer les caractéristiques de celle-ci que sera consacrée la suite du traité.

De même que le désir de savoir n’est pas initial, le terme de dieu est absent de ce parcours: il s’agit d’une conversion purement interne. Et même, alors que Spinoza ne parlera pas de dieu mais de l’être le plus parfait, cet être le plus parfait ne joue aucun rôle dans l’itinéraire premier du traité. Ce n’est pas l’être le plus parfait qui nous appelle à nous convertir. C’est le contraire : c’est parce que nous nous convertissons, c’est parce que nous essayons de chercher le vrai bien, que nous rencontrerons ensuite l’idée de l’être le plus parfait. On pourrait donc dire que c’est l’inverse d’un discours religieux.

Résumons: dans cette introduction à la philosophie spinoziste qu’est le Traité de la Réforme de l’entendement, on ne part ni d’un désir spontané de philosopher, ni d’un désir de savoir ou d’une aspiration au vrai (ici Spinoza est le plus éloigné d’Aristote, pour qui les hommes désirent naturellement savoir<sup>2</sup>); on part de l’expérience la plus naturelle, l’expérience de la vie commune, qui nous fait rechercher des biens qui s’avèrent décevants, et c’est le mécanisme même de cette déception qui nous met en marche (grâce à une réflexion sur la vie et la mort, et sur nos capacités à instituer notre vie) vers la recherche d’un souverain bien et la construction d’une méthode pour y parvenir. Cette expérience de la vie commune est naturelle en deux sens: d’une part elle est ancrée dans ce que l’homme partage naturellement avec les autres vivants (la vie physiologique), d’autre part elle s’appuie sur ce qui est spécifique à la nature humaine (la vie comme tissu social, et qui est assez déterminante pour l’individu pour qu’à peine entrevue l’idée du salut il s’efforce de la partager avec autrui<sup>3</sup>).

A côté d’*experientia et vita*, il y a donc un troisième terme qui décrit l’espace de pensée spinoziste à ce moment : c’est *natura*. Le terme apparaît en deux sens dans le Traité: lorsque l’on parle de la “nature” de quelque chose, on désigne son essence, ce qui en lui est fondamental et s’exprime dans sa définition; en revanche dans d’autres passages, on entend par Nature ce qui n’est pas une essence individuelle, mais caractérise les lois de l’univers. Spinoza parle, un peu plus loin, des *leges naturae*: quand il critique le préjugé qui oppose perfection et imperfection, il ajoute (au futur) que “c’est ce que nous comprendrons surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive, arrive selon l’ordre éternel et les lois fixes de la nature”<sup>4</sup>. (On pourrait dire que cette connaissance des *leges naturae*, c’est l’apparition de la Raison dans un texte où elle n’est pas nommée). La nature est donc au commencement de notre progression, en ce qu’elle nous donne la vie et sa spécification comme vie humaine; mais sa connaissance vient ensuite renforcer cette progression, quand la méthode nous a fait acquérir l’exigence de la vérité et donc connaître les lois de cette nature. Et d’ailleurs le Souverain Bien lui-même, c’est-à-dire la nature supérieure à laquelle l’homme doit parvenir en fin de compte? “Nous l’exposerons en son temps et nous montrerons qu’elle est la connaissance de l’union qu’a l’âme pensante avec la nature entière<sup>5</sup>”. Il faut remarquer que le souverain bien, ce n’est pas l’union de l’homme avec la nature, c’est la connaissance de cette union. Là aussi on n’est pas très loin de ce que dira l’Ethique sur le souverain bien comme *intelligere, compréhension*. Cette phrase laisse entendre qu’en fait, l’union de l’homme avec la nature entière, ce n’est pas un but. Elle est donnée. Que nous le sachions ou pas, nous sommes unis avec la nature entière. Dans les interprétations mystiques ou panthéistes de Spinoza, on fait souvent comme si le but recherché par l’auteur du Traité, c’était une union avec Dieu ou avec la nature. En fait ce que Spinoza dit ici c’est que cette union est déjà donnée par les relations de chacun des individus avec le reste de la nature, c’est-à-dire par les

relations de causalité et de production. Simplement, dans l'état du donné, ces relations de causalité existent, mais nous ne les connaissons pas. Donc le souverain bien ce sera la connaissance de cette union, c'est-à-dire la maîtrise intellectuelle de cette causalité qui est préexistante à la connaissance que nous en avons. Voilà ce qui sera la tâche de cette Raison innommée – l'opérateur de l'intelligere.

« Avant tout cependant, il faut penser aux moyens de guérir l'entendement et de le purifier autant qu'il se pourra au début, de façon qu'il connaisse les choses avec succès, sans erreur et le mieux possible.<sup>6</sup> » Donc la première tâche de la méthode va être l'emendatio intellectus, la réforme de l'entendement, c'est celle-là qui apparaît comme la clé de la démarche vers le souverain bien. Désormais nous nous trouvons effectivement en termes de vrai, en termes d'intellectus. Nous en sommes maintenant au désir de savoir, et au désir de méthode du savoir. Nous sommes partis d'une question qui était celle du bien: les biens de la vie courante, le vrai bien, les biens périssables, le bien impérissable, les biens qui font périr, le bien qui ne nous fera pas périr; et la réflexion sur le passage de la vie courante au vrai bien, nous a amené à l'idée de la connaissance de la nature et à la nécessité de développer les sciences et d'abord de réformer l'entendement. Autrement dit, ce qui va apparaître comme le thème central du Traité: la réforme de l'entendement et la recherche du vrai, donc la question de la méthode, n'était pas le thème initial. Tout ce long prologue aura servi à nous faire passer d'une question éthique à la question épistémologique. Le désir de savoir n'est pas un désir premier. Le désir de réformer l'entendement non plus. Nous n'avons le désir de savoir, et donc de trouver une méthode de savoir en réformant l'entendement, que parce que c'est un moyen de nous diriger vers le vrai bien. On pourrait marquer ici nettement la différence entre Spinoza et Bacon ou Descartes. Dans un univers baconien ou cartésien, tout se passe comme si le désir de savoir et d'édifier des sciences était premier. Ici, il apparaît comme dérivé. Essentiel, mais dérivé. Mais une fois qu'il est là, il s'installe pour longtemps, pour toute la suite du traité – et pour la suite de l'œuvre spinozienne. On découvrira dans la suite que précisément il se confond avec le bien. Mais il est exclu qu'on le sache d'emblée.

Ce monde de l'expérience que décrit le Traité de la Réforme de l'entendement devient donc un univers de la méthode, de la recherche des idées adéquates, de leur distinction d'avec les idées fictives, fausses, douteuses. Dans les écrits ultérieurs de Spinoza – les Traités politique et théologico-politique, l'Ethique – l'interrogation sur la méthode sera cantonnée aux marges du système (dans quelques scolies), pour une raison simple : la question que se posera alors Spinoza ne sera plus celle de l'accès à la philosophie, ce sera celle de son exercice (pour traiter de la liberté, de l'Etat, du salut). Cependant l'expérience restera au premier rang, avec le même statut mais avec des champs plus développés et variés: ce ne sera plus seulement l'expérience de la vie commune en général, ce sera celle qu'indiquent des termes comme la fortune (pour l'histoire), l'ingenium ou complexion individuelle (pour les passions), l'usage (pour le langage). Dans ces champs, l'expérience sera un moyen incontournable d'exploration, mais elle sera conjuguée à cette approche rigoureuse des lois (les leges naturae) de chacun de ces domaines qu'est la connaissance naturelle, ou – de son autre nom – la Raison. La Raison permettra de connaître en histoire les lois de construction, de développement et d'effondrement des Etats, alors que la connaissance des aléas de la fortune puisera dans les récits de la Bible et des historiens les multiples exemples concrets qui singularisent l'effectuation de ces lois dans chaque situation particulière. Dans l'étude du langage (telle que nous la montre par exemple la grammaire hébraïque rédigée par Spinoza), la Raison reconstruira la régularité des règles syntaxiques, et la prise en compte de l'usage nous apprendra ce qu'il en est des exceptions et de l'irréductible matérialité de la langue. Dans le champ des passions, les théorèmes de l'Ethique reconstruiront les lois d'association et d'imitation des affects, mais les scolies en feront voir la mise en œuvre dans chaque ingenium, dans chaque complexion individuelle. Ainsi la Raison, que ce soit sous sa forme mathématique (dans l'Ethique), sous sa forme philologique (dans le Traité théologico-politique et la Grammaire) ou encore sous sa forme analytique (dans le Traité théologico-politique de nouveau, et dans le Traité politique) sera toujours articulée à l'expérience, et c'est cette articulation qui, pourrait-on dire, constitue la forme

ultime de la méthode spinozienne. Même dans les textes de la fin de la cinquième partie de l’Ethique, où l’on pourrait penser qu’on est loin de tout ce qui concerne le corps, l’imagination, l’expérience, certes, c’est de façon géométrique que Spinoza établit ce que sont le troisième genre de connaissance, l’amour intellectuel de Dieu et la béatitude qui est notre participation à l’éternité. Mais il n’omet pas d’ajouter: “Car nous sentons et nous faisons l’expérience que nous sommes éternels<sup>7</sup>”.

S’il faut caractériser l’aspect général de la démarche spinoziste, deux termes s’imposent : c’est un rationalisme, et même un rationalisme absolu, puisque la Raison est apte à rendre compte de tout ce qui est, y compris, d’abord et surtout, de ce qui est irrationnel; et c’est un naturalisme, à la fois parce que l’on part du principe que tout ce qui est est un effet des lois de la nature, et parce que tout le soubassement du système – la vie, l’expérience, la Raison elle-même – sont issues de la Nature, que ce soit directement ou indirectement. Lorsque la Raison sera suffisamment développée, elle permettra à l’homme de dépasser le stade de ce qui est simplement donné, mais il ne le fera qu’en réorganisant ce que la Nature avait mis à sa disposition – car le principe de la morale spinozienne ce sera: “la Raison ne demande rien contre la Nature<sup>8</sup>”.

---

1 “me experientia docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse”

2 *Métaphysique*, A 1.

3 “Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et ut multi mecum eam acquirant conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate convenient; utque hoc fiat, necesse est tantum de natura intelligere, quantum sufficit ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime, et secure eo perveniant” (Voilà donc la fin à laquelle je dois tendre : acquérir cette nature humaine supérieure, et faire tous mes efforts pour que beaucoup d’autres l’acquièrent avec moi ; en d’autres termes, il importe à mon bonheur que beaucoup d’autres s’élèvent aux mêmes pensées que moi, afin que leur entendement et leurs désirs soient en accord avec les miens; pour cela <sup>4</sup>, il suffit de deux choses, d’abord de comprendre la nature universelle autant qu’il est nécessaire pour acquérir cette nature humaine supérieure ; ensuite d’établir une société telle que le plus grand nombre puisse parvenir facilement et sûrement à ce degré de perfection.)

4 “praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas naturae leges fieri”

5 Quaenam autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet”

6 “Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio licet, expurgandi, ut feliciter res absque errore, et quam optime intelligat”

7 “Sentimus experimurque nos aeternos esse”

8 « Cum ratio nihil contra naturam postulet », *Ethique*, IV, 18 scolie.