

CORPS ET AME CHEZ DESCARTES ET LA METTRIE

BODY AND SOUL IN DESCARTES AND METTRIE

*Marcelo Fonseca de Oliveira*¹

Résumé: Le propos de cet article est de comparer La Mettrie et Descartes à partir des thèses sur les rapports entre le corps et l'âme. Mais la comparaison n'a pas un but en soi. La conclusion peut servir de dispositif pour la compréhension surtout de la philosophie de La Mettrie. Ainsi, on propose d'analyser le dualisme cartésien dès une tension mise en place par le même. La comparaison entre les théories possède une double cible : a) de montrer un lien historique entre les théories de Descartes et de La Mettrie sur les rapports entre le corps et l'âme ; et b) d'éclaircir ou de faire mieux comprendre ces arguments. Dans le cadre de la première cible, plus spécifiquement, on avance la thèse sur deux œuvres moins commentées que *Les Méditations* et *Le Discours de la Méthode* auraient été reçues dans le dix-huitième siècle, par la philosophie de La Mettrie.

Mots-clés: Descartes. La Mettrie. Corps. Âme.

Abstract: This paper compares the main thesis of Descartes and La Mettrie on body and soul relationships. Certainly, the comparison had not an end on itself. The conclusion could be useful to achieve a better comprehension of La Mettrie's thought. For this, I've pinpointed an issue related to dualism. In this way, the paper wanted to achieve two aims. The first one, that it was a historical continuity between Descartes' thesis about body and soul relationships and La Mettrie's. Secondly, that this comparative method could clarify the arguments itself used on both theories here analyzed. In the frame of the first aim, more precisely, I stated that cartesianism was not received by La Mettrie's thought only by the two major works, *The Metaphysical Meditations* and *The Discours on Method*.

Keywords: Descartes. La Mettrie. Body. Soul.

1. Introduction

Cet article compare quelques thèses de Descartes et de La Mettrie sur les rapports entre le corps et l'âme. La portée comparative veut contribuer, d'une certaine façon, au débat sur le cartésianisme au XVIIIe siècle. Ainsi, on attend de convaincre qu'un problème cartésien a été reçu dans la pensée de La Mettrie. Afin d'y parvenir, on part d'une tension mise en place par le dualisme chez Descartes. La Mettrie, il y aurait été sensible, en la répondant.

L'éclaircissement des deux théories sur les rapports entre l'âme et le corps devient, partant, le but secondaire. Autrement dit, la mise en place du problème et de sa

¹ Université de Lorraine. E-mail: marcelofonsecardoliveira@gmail.com

réponse par la portée de l'histoire des idées contribuerait aussi à comprendre les arguments que composant les théories.

Morilhat (1997, p.90) montre certaine tension entre l'examen de Descartes par La Mettrie. Entre 1745, année de publication du *Traité de L'Âme* et 1747, année de publication de *L'Homme Machine*, La Mettrie change d'avis par rapport au dualisme. Il ne le refuse plus, en incluant la physique cartésienne dans son projet matérialiste. Pour l'inclure, il argumente sur l'ambiguïté entre la séparation et l'union du corps et de l'âme. Ainsi, le dualisme cartésien serait-il une *ruse de style*, pour faire accord aux théologiens. Il s'agira de savoir, donc, quelles thèses cartésiennes La Mettrie a acceptéⁱ.

De surcroît, cette tension existe seulement à partir d'un engagement méthodologique systématique avec l'œuvre cartésienne. Autrement dit, c'est seulement en imposant un engagement avec la cohérence à deux œuvres distinctes, tels quels la *Discours de la Méthode* (1637) et *Les Passions de L'Âme* (1649), que la tension du dualisme s'est instaurée.

Trier l'ouvrage de Descartes à partir de deux œuvres mineures montrerait la persistance et l'étendue de la connaissance du *Corpus* cartésien dans le siècle suivant. Dès lors que les thèses triées chez Descartes reçoivent une réponse explicite par La Mettrie, le premier but de cet article s'accomplit. Il s'agira, donc, de convaincre sur la réception du *Traité de L'Âme* (1649) et du *Traité de L'Homme* (1662) chez La Mettrie. On fait, ainsi, un parcours parallèle aux deux œuvres majeures de Descartes, les *Méditations* (1641) et le *Discours de la Méthode* (1637).

Le présupposé ici est celui d'une priorité des soucis physiques et biologiques, plutôt que métaphysiques, dans la pensée cartésienne. La lettre à Mersenne du 23 novembre de 1646 place l'écriture du *Traité de l'homme* entre les premiers ouvrages de Descartes. On sait que ce *Traité* n'a pas été publié tout ensuite à sa rédaction. La chronologie de la pensée cartésienne nous assure, donc, un debout à partir de problèmes physiques et organiquesⁱⁱ.

Pour revenir à notre sujet, les rapports entre corps et âme, malgré le rebattu dualisme, ont un point de liaison. Cette liaison annulerait la séparation pure, voulue par le dualisme même. Le corps, ainsi, joue un rôle que serait au moins remarquable, en s'agissant d'un dualiste classique. De plus, un argument notable pour défendre la séparation entre le corps et l'âme serait faible. Dans la seizième partie de la *Discours de la Méthode* (1637), l'inexistence des choses matérielles que démontrerait l'existence de l'âme est déduite d'un doute. Néanmoins, l'argument a dû commencer à partir d'une

substance complexe, c'est-à-dire, celle qu'inclut le corps. Pour concevoir la séparation il a fallu partir de l'union.

Le parcours ici exposera quelques moments du *Traité de L'Homme* (1662-64) dans lesquels apparaîtraient les notions de corps et d'âme. Ensuite, on va au *Traité des Passions de L'Âme* (1649), afin de montrer les rapports entre l'âme et le corps. La quatrième partie se tient à l'œuvre *L'Homme Machine* (1747) afin de souligner les définitions de corps et d'âme. Enfin, pour conclure, on comparera ce qu'a été mis en relief.

2. Le corps dans *Traité de L'Homme* (1664)

Même après le développement de sa métaphysique, le principe du corps comme substance aurait poussé les recherches cartésiennes. On dirait que, sans être contré par dogmes et de façon presque autonome, le corps a pu être étudié sans l'âme. Autrement dit, concevoir le corps comme une substance séparée de l'âme, lui a permis de développer des recherches au niveau organique. C'est au moins notable, de cette façon, que le plus renommé représentant d'idéalisme moderne ait été mis au point des descriptions anatomiques, en développant une psycho-physiologie.

Mais il ne s'agit ni d'évaluer la physiologie cartésienne face à d'autres théories physiologiques du XVIIème siècle ni de la juger au regard de la science contemporaineⁱⁱⁱ.

Les descriptions développées dans le *Traité* donnent la dimension d'observable sur le fonctionnement du corps. Cette description anatomique permet de comprendre la machine du corps humain. On va se borner ici à commenter quelques passages, afin de définir ce qui est compris comme 'corps-machine'.

C'est surtout par rapport à un type de mouvement autonome que le corps se rassemble aux machines. La physiologie s'agit, comme on sait, d'étude des lois du mouvement au niveau organique des corps animaux.

Dans les premiers paragraphes du *Traité*, le corps est déjà présenté comme une machine, en s'identifiant à la matière : « *Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre (...)* »^{iv}. En comprenant la 'terre' comme l'image de la matière, la conception matérielle du corps est certaine. Dans ce contexte, la machine comprend des lois propres de fonctionnement. Les lois mécaniques auraient un rapport avec celles de la matière passive. L'image de la 'machine de terre' avère des lois

mécaniques. Ces lois décèlent le fonctionnement de cette machine. Tous ces composants sont matériaux.

Hormis les morceaux où le style métaphorique du *Traité* compare les parties du corps à une industrie, il est repérable d'autres moments dans lesquels le corps est comparé à une machine^v.

La comparaison avec les machines est faite à partir de l'observation du mouvement. Puisque les machines ont la capacité à se mouvoir toutes seules (comme 'l'horloge, les fontaines artificielles et les moulins'), elles sont comparables au corps. Il est, donc, par l'autonomie du mouvement physique que le corps a une ressemblance avec les machines. Dans ce cadre, les organes se deviennent des pièces. Le but du *Traité* est, ainsi, de décrire les mouvements mécaniques du corps^{vi}.

Dans ce que concerne le mouvement physiologique, les esprits animaux expliquent son fonctionnement dans un niveau pas observable à œil-nu. Ils seraient de petites parties matérielles contenues dans le sang. Le corps a 'des petits filets' que fonctionnent comme réceptacles des esprits^{vii}. Ce mécanisme, placé aux extrémités de la peau, capte les mouvements externes provenant des objets. Tous ces filets auraient une liaison directe ou indirecte avec le cerveau. Par ce biais, les effets de ces mouvements peuvent être perçus tant par le corps comme par l'âme. Ainsi, si ces éléments expliquent le fonctionnement du corps, ils expliquent aussi les rapports entre le corps et l'âme.

Afin de l'illustrer, prenons un pied proche du feu. Le feu émet des particules matérielles invisibles que sont perçues par les petits filets à l'extrémité du pied humain. Après être mû par les particules du feu, les filets transmettent ce message au cerveau. Cette liaison serait faite par les nerfs et artères.

On voit bien un effort d'expliquer le corps seulement par des raisons physiologiques, dans le cadre du *Traité de l'homme*. On voit bien aussi l'effort d'expliquer corporellement les fonctions de l'âme vis-à-vis des sens, même le dualisme en étant une thèse indiscutable. Néanmoins, parce que le dualisme est indiscutable auprès de la philosophie cartésienne, il faut revisiter quelques morceaux où l'âme est analysée.

2.1. L'âme dans le Traité de L'Homme

Le cerveau a une petite pièce au centre^{viii}, la glandule pinéale, que serait le siège de l'âme.

Les sentiments sont des phénomènes tout à fait relatifs à l'âme. Mais sa diversité est due au fait que le cerveau peut être mû par des moyens distincts. Ces mouvements arrivent par deux voies : 1) les pores des membres corporels ont la capacité de transmettre les mouvements des objets externes et 2) le cerveau a des pores dont fonctionnent comme réceptacles (*des boîtiers*) liés aux nerfs. De cette façon, tous les sentiments peuvent recevoir une explication mécaniste (la douleur, le chatouillement, la joie etc.).

L'intensité des mouvements corporels à partir des stimuli externes est donc foncière pour causer les sentiments. Ils peuvent aussi être causés seulement par l'âme. Même les qualités que l'on perçoit dans les corps (l'humidité, la légèreté, etc.) sont une réponse aux mouvements causés par les objets au-delà du corps. Mais les mouvements externes peuvent rester imperceptibles par le cerveau, en dépendant de la subtilité de ces mouvements. La capacité à transmettre les mouvements extérieurs au cerveau est corporellement limitée, ainsi comme la capacité de l'âme de percevoir cette transmission^{ix}.

Dans le cadre du *Traité De L'Homme*, tous les phénomènes de l'âme peuvent recevoir une explication mécaniste. Les passions et les vertus sont expliquées par les mouvements physiologiques des esprits animaux dans le sang. La confiance, par exemple, est expliquée par la quantité, la fréquence et la conformation d'esprits animaux^x. Dans ce contexte, il est plus pertinent de parler d'humeurs que de passions^{xi}

On propose de revenir aux passages où l'on trouvera l'analyse de l'âme attachée au corps. On ne fera pas, donc, des analyses de l'âme séparée du corps, parce que l'on veut montrer le côté physique de la définition d'âme.

Le *Traité de l'homme* décrit un souci de localiser physiologiquement le siège de l'âme. Dans le sens du dualisme cartésien, l'âme aurait rentrer dans le corps par ordre divin. Ses capacités seraient logées au centre du cerveau, qu'aurait une glande correspondant à chaque fonction (l'imagination est attachée, ainsi, à la glande H). D'ailleurs, les idées sont formées par le résultat de stimulus externes^{xii}. Les esprits animaux et les tuyaux que les reçoivent dans le cerveau font mouvoir la glande que, ainsi, produirait les idées au niveau d'esprit^{xiii}.

3. L'âme dans *Le traité des passions de l'âme* (1649)

Il s'agit ici de montrer une certaine incohérence du dualisme cartésien. Autrement dit, s'il a défendu l'immortalité de l'âme dans *Les Méditations*, pourquoi il est revenu à ce même problème, mais par un autre biais ? Est-ce que l'âme, en tant que substance pensante, reste encore apte à mouvoir le corps, dans la portée des descriptions physiologiques ?! Il faut se rappeler que, même dans le contexte de la *Deuxième Méditation*, l'âme est définie en termes matériels, c'est-à-dire, comme un 'vent' ou une 'flamme'.

On se rend compte, de cette façon, que l'on n'est pas en face à un dualisme radicalement pur. En étant unique, l'âme est étendue par les parties du corps^{xiv}. De cette façon, elle est indivisiblement unie au corps. Une des explications de cette thèse est corporelle. Autrement dit, un défaut dans quelqu'un des organes affecte d'autres organes. Cette dépendance montrerait que l'âme est en toutes les parties d'organisme, selon Descartes. Cependant, même en se plaçant par tout le corps, l'âme aurait un siège à partir d'où elle fonctionnerait. Ce siège n'est pas le cœur. En se trouvant étendue par tous les organes du corps, son fonctionnement a lieu au milieu du cerveau, dans la glande pinéale^{xv}.

L'autre explication pour placer le siège de l'âme dans cette glande est d'ordre épistémique. C'est parce que l'on a une pensée à chaque fois, qu'il faudrait que le siège des pensées soit unique. Il découle de cette réflexion que le physique est expliqué par l'esprit.

Il y a aussi une troisième raison, qu'est d'ordre perceptif. Le besoin d'unifier les impressions est dû au fait que la plupart des organes sensoriels sont doubles (on a deux mains pour le toucher, deux yeux pour la vue, deux oreilles pour l'écoute). Il y a fallu avoir une place physique où la dualité perceptive des impressions a été unifiée. La petite glande au centre du cerveau a fonctionné en tant que telle. À partir de ces questions, il est logique que Descartes ait attaché le siège de l'âme à cette glande. Ainsi, l'âme a une fonction organisatrice, au même temps rationnel et sensitif.

Si le corps peut intervenir dans l'âme et l'âme peut faire mouvoir le corps, le dualisme est mis en doute par le problème de la causalité. C'est grâce à l'environnement physique dans lequel la glande est placée que l'âme reçoit des influences corporelles. La diversité d'impressions et de passions devient le résultat de cette interaction. Dans ce

cadre, les esprits animaux, le sang, les nerfs et les artères ont la capacité à influencer les raisonnements de l'âme^{xvi}.

Mais l'âme peut aussi agir sur le corps, en agitant les mêmes cavités autour desquels se rencontre la glande. Ainsi, l'union entre l'âme et le corps est décrite par la réciprocité causale. Cette réciprocité est possible, à la fois, par le rôle que joue la petite glande au centre du cerveau. Les fonctions de l'âme sont comprises au fur et à mesure de l'étroite union avec un corps qui peut être dirigé par cette âme.

Finalement, il n'est pas le cas d'une thèse dualiste qu'a voulue une suprématie fonctionnelle de l'âme sur le corps.

4. Corps et âme chez *L'Homme Machine* (1747)

De style dense, en ayant comme but réfléchir sur la matière, *L'Homme Machine* (LEYDE, 1748) a été conçu comme un mémoire.

Dans la première page, il y a déjà la première référence à Descartes. Il aurait encouru dans l'erreur du dualisme, en concevant l'homme par deux principes distinctes^{xvii}.

L'homme est une machine compliquée^{xviii}. Il est surtout par l'expérience que l'on peut y constater.

Il suffirait quelques exemples retirés de l'expérience pour rester convaincu du monisme. L'observation des maladies montre qu'il y a une étroite union entre le corps et l'âme : « (...) Là c'est un soldat qui croit avoir le bras qu'on lui a coupé. (...) »^{xix}. En dépit de la diversité humaine, il n'a pas la défense de la séparation des âmes.

Il n'a point une distinction analytique entre l'âme, l'esprit et le cerveau dans le cadre de *L'Homme Machine*. Le cerveau s'avère le siège d'esprit, dans une première définition : « (...) C'est ainsi que le cerveau, cette Matrice de l'esprit, se pervertit à manière, avec celle du corps. »^{xx}. L'influence du corps sur l'âme se ferait par la réciprocité entre les deux composants de la machine humaine : « Les divers états de l'Ame sont donc toujours corrélatifs à ceux du corps. (...) »^{xxi}.

Les vertus et les traits du caractère sont expliqués à partir des différences entre les cerveaux. Dans ce contexte, l'Anatomie Comparée vient en aide, en montrant que les qualités du cerveau définissent la personnalité.

En réduisant les capacités de l'âme au fonctionnement du cerveau, le mot 'âme' se devient sans sens. L'empirisme empêcherait que le terme 'âme' ait une signification,

dès que les cinq sens n'ont point expérimenté son existence sensible : « *L'Âme n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'idée (...)* »^{xxvii}. Mais on utilise encore le terme 'âme'. Il reste, ainsi, repérable une définition d'âme, même en n'en ayant pas une idée. L'âme s'identifie à la pensée, même sans une portée substantielle, c'est-à-dire, le terme a une utilité pragmatique, au niveau de l'usage langagière^{xxviii}. Après être vidé substantiellement, ce terme a seulement une fonction d'appellation. Même après cette thèse, on trouve encore employé le mot 'âme'.

Sur le corps, il est inextricablement attaché au mouvement : « *Le corps humain est une Machine qui monte elle même ses ressorts ; vivante image du mouvement perpétuel. (...)* »^{xxiv}. Le mouvement constant et la capacité de se produire à soi-même définissent le corps. L'union indissociable entre l'âme et le corps peut se montrer par les effets des aliments sur l'âme. Il découle, donc, que la matière a la capacité à agir sur l'esprit.

Ce principe est illustré par les effets du régime alimentaire sur les passions, de sorte que les passions et les vertus seraient formées au gré des rapports entre le corps et l'âme^{xxv}.

On observe, par expérience sensible, que le corps est indépendant par rapport à l'âme^{xxvi}. Ces expériences sur les réflexes résiduels après la mort démantèlent la méthode spéculative. Elles montrent surtout l'autonomie de la matière par rapport à la pensée. À son regard, on dirait que le corps est doté d'intelligence, d'une capacité autonome d'agir. Cette thèse pousse, jusqu'à un cul-de-sac, le fait que le corps humain est réglé par des lois générales de la mécanique. Dès qu'on l'accepte, on pourra examiner le fonctionnement cinétique du corps humain pour inférer des règles biophysiques sur les corps des autres animaux. Le cadavre a, partant, beaucoup à enseigner sur le corps vivant.

La capacité de mouvement du corps aurait son siège dans les *Parenchymes*. Ils donnent vitalité à la matière. Chaque partie du corps a une sous-partie. Le *Parenchyme* abriterait cette capacité vitale qu'ont les parties de se mouvoir^{xxvii}. La capacité active de se mouvoir devient un attribut du corps, comme l'étendue et la masse. Il s'agissait de la question sur la cause des mouvements corporels. C'est ainsi que l'on n'a pas plus besoin de l'âme, dès que le corps a la capacité à se mouvoir par lui-même.

5. Conclusion

Pour conclure, on va repérer les points avancés en haut, envisageant un tableau comparatif entre les thèses de Descartes et de La Mettrie sur le corps et l'âme^{xxviii}.

Déjà le titre de l'œuvre, la plus étudiée de La Mettrie, suffit pour suggérer une influence cartésienne. On se borne ici, cependant, à une conjecture sur la continuité textuelle entre les deux œuvres cartésiennes commentées et l'œuvre de La Mettrie.

Si l'âme a une origine divine chez Descartes, il n'est jamais le cas chez La Mettrie. Celui-ci a effacé tout engagement avec l'âme substantielle. Ainsi, l'âme chez Descartes reste encore comprise au niveau de la substance.

En ce que concerne le corps, on dirait d'abord que la conception de corps est pareil chez les deux. Les deux ont fait des comparaisons entre le corps humain et le corps d'autres animaux. Surtout, le corps rentre dans un cadre mécanique. Afin de le connaître, l'observation de la circulation du sang est mise en relief par Descartes. La Mettrie se retient plutôt sur des exemples à partir des expériences.

Pour La Mettrie, le corps est une force active, en accord avec le principe vitaliste qu'a voulu le corps comme mouvement indépendant. Il y a, dans ce sens, un principe d'autonomie corporelle. Les parties corporelles ne dépendent pas des sensations et des stimulus pour se mouvoir.

Le souci avec la matière concernerait plus La Mettrie qu'à Descartes, en tant que moyen pour connaître le corps. Il s'agissait de contrecarrer le mouvement intellectuel cartésien de 'géométrisation du monde'^{xxix}. Il fallait refuser de réduire tous les phénomènes biologiques aux mathématiques, parce que cette réduction n'envisagerait pas ce qu'il y a de pulsant dans la matière vivante. Si Descartes a eu le mérite de simplifier les frivoles et les infinies abstractions scolastiques, il a commis néanmoins l'erreur de vouloir tout réduire à la géométrie. Nonobstant cette critique de la géométrisation du monde, les accroches présentées plus haut montrent un souci organique chez Descartes. Cette critique aurait comme cible, partant, les œuvres métaphysiques, c'est-à-dire, les *Méditations* et *La Discours de la Méthode*.

On a pu se rendre compte du développement de la thèse de l'autonomie de la matière, chère au vitalisme. La réciprocité causale entre le corps et l'âme, chez Descartes, ne lui a pas permis de concevoir la matière en tant que force active. La suprématie du corps sur l'âme reste indéniable, chez La Mettrie.

Sur la proximité proprement théorique entre les deux philosophes, on propose que le *Parenchyme* soit inspiré de la glande pinéale. On voit deux dispositifs qui jouent un pareil rôle explicatif, c'est-à-dire, d'identifier la place centrale à partir d'où se font les mouvements corporels. Le *Parenchyme* a la même fonction que la glande pinéale, mais à un niveau plus spécifique, c'est-à-dire, des parties organiques. Il s'agit de l'effacement du mythe du fantôme dans la machine, image d'automate cartésien expliqué par un ressort moteur. Après coup, on trouve le modèle théorique d'un corps en mouvement constant, autonome et guidé par un principe actif interne. Il ne restera point de doute sur l'encadrement du corps aux lois de la nature.

Ainsi, le problème du dualisme a été répondu par ses propres termes. L'emplacement de l'âme dans la glande pinéale serait déjà le début d'une solution moniste. Refuser la signification au terme 'âme' bloque logiquement son usage. De plus, La Mettrie aurait repris la thèse de la glande pinéale, en la pulvérisant dans les parties du corps (les *Parenchymes*). Il est dans ce sens qu'il aurait repris la physique cartésienne. Mais que l'âme soit étendue par les parties du corps était aussi une thèse proposée par Descartes.

Finalement, l'influence textuelle semblerait hors de doute, en tant que les théories se distingueraient surtout par la thèse des rapports causales entre l'âme et le corps. Il y a une double direction causale des rapports entre l'âme et le corps, chez Descartes. La Mettrie efface cette réciprocité. L'âme n'existe pas et le corps montre avoir autonomie cinétique, grâce à sa composition matérielle.

Bibliographie

- DESCARTES, R. Le Traité De L'Homme, *Oeuvres Et Lettres*, Paris : Librairie Gallimard, 1953.
- _____. Les Passions De L'Âme, *Oeuvres Et Lettres*, Paris : Librairie Gallimard, 1953.
- _____. Lettre à Mersenne de 23 novembre 1646, *Oeuvres Et Lettres*, Paris : Librairie Gallimard, 1953.
- LA METTRIE, L'Homme Machine, *Oeuvres Philosophiques*, Paris : Fayard, 1984.
- DELESALLE, J. *La Morale De Descartes*, Université de Lille III : Service De Reproduction Des Theses, 1975, 2v.
- HACKING, I. La Mettrie's Soul : Vertigo, Fever, Massacre, and the *Natural History*, *CBMH/BCHM*, volume 26:1, 2009, pp. 179-202.
- MESNARD, Pierre. *Essai sur la Morale de Descartes*, Paris: Boivin & Cie, 1936.
- MORILHAT, C. *La Mettrie Un matérialisme radical*, Paris : PUF, 1997.
- RODIS-LEWIS, G. *La morale de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

HATFIELD, G. Descartes physiology and its relation to his psychology, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, pp. 335-371.
RORTY, A. O. Descartes on thinking with the body, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, pp. 371-393.
RICHARD, J. Médecine, Physique et Métaphysique dans les Œuvres Philosophiques de La Mettrie, *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, Paris : Presses Universitaires de France « Fondements de la politique », 2006, p. 21-43.
WOLFE, C. La réduction médicale de la morale chez La Mettrie, *Matérialistes français du XVIIIe*, Paris : Presses Universitaires de France « Universitaires de France » « Fondements de la politique », 2006, p. 45-60.

ⁱ En outre, La Mettrie a repéré Descartes aussi par le biais du problème des animaux.

ⁱⁱ « (...) Car il y a déjà 12 ou 13 ans que j'avais décrit toutes les fonctions du corps humain, ou de l'animal (...) », DESCARTES, Lettre à Mersenne, 23 novembre 1646 (*Oeuvres et Lettres*, 1953, p.1250). En plus: « (...) In the course of Descartes' own intellectual development this work in metaphysics did not precede his natural philosophical project, but began after the project was underway (...) Descartes first turned to metaphysics only in 1629, when he had already been pursuing questions in mathematical physics for more than a decade and had been thinking about the physiology of animal motion and of human sense perception for several years », HATFIELD, 1992, p.336.

ⁱⁱⁱ Par exemple, en la comparant aux principes de l'école Iatrophysique au dix-septième siècle. Mais il paraît que la conception mécanique du corps a anticipé le concept moderne de réflexe, surtout en s'agissant des mouvements musculaires involontaires. Pour les rapports de la physiologie cartésienne avec d'autres physiologies ses contemporaines, voir. HATFIELD, 1992, pp.340-44. Ce même commentateur nous dit: "(...) and indeed Descartes is credited with having virtually initiated the micromechanical approach to physiology." (p.335).

^{iv} *Traité de L'Homme*, 1953, p.807.

^v « (...) je veux, premièrement, vous parler de la fabrique des nerfs et des muscles (...) », (p. 815). On trouve souvent que le corps est appelé de 'machine'. Voir, par exemple, *Les Passions de L'Âme*, Art 7 : « (...) j'expliquerai ici en peu de mots toute la façon dont la machine de notre corps est composée. (...) » (p. 697) et Art 16 : « (...) Enfin il faut remarquer que la machine de notre corps (...) » (p.704).

^{vi} Les descriptions avancées dans le *Traité* sont aussi orientées vers ce qu'un anatomiste ne percevrait pas à œil nu. L'exemple pour le fonctionnement de la digestion dans l'estomac montre le souci avec ce qu'on pourrait appeler de *pièces invisibles*.

^{vii} La définition des esprits animaux est matérielle. Ils sont définis comme un « (...) vent ou flamme très subtile (...) » (*Traité de l'homme*, 1953, p.819). Son rôle est de lier les stimulus externes au cerveau, par les mouvements de réflexe dans les membres corporels.

^{viii} *Traité de l'homme*, p. 824.

^{ix} La perception est attachée mécaniquement aux sens. On voit que des phénomènes qu'aux antiques restaient inexpliqués, ont été expliqués par les recherches psycho-physiologiques cartésiennes. Voir, par exemple, le changement de la saveur, dans le *Traité De L'Homme* (p.827). On souligne, il s'agit d'un exemple au goût des sceptiques. Dans ce cadre, l'exemple sceptique ancien était à faveur de la relativité des perceptions et ainsi de la vérité sur les choses. Si une viande change de goût par rapport au même homme, Descartes l'explique par les humeurs (*tempérament*) d'estomac.

^x *Traité de l'homme*, 1953, pp. 842-43.

^{xi} « What difference, if any, does the specific character of an individual's body make to the way that individual thinks, to his thoughts and to the sequence or association of his thoughts? What must the body be like, so that its contribution to thinking is reliable, and perhaps even useful? What nonepistemic benefits does the body bring to the mind? (...) » RORTY, 1992, p.371.

^{xii} Il resterait certaine proximité de cette thèse, *ipsis litteris*, avec celles d'empirisme de Locke et même de Hume.

^{xiii} On voit la confluence de la physiologie cartésienne avec les résultats contemporains. S'il n'a pas montré l'exact place cérébrale des fonctions d'esprit, Descartes a fondé néanmoins le principe que veut que tout phénomène mental aurait un correspondant physique.

^{xiv} Article 30, *Traité des passions de l'âme*.

^{xv} Article 31 du *Traité des passions de l'âme*.

^{xvi} Ce mécanisme est expliqué dans l'article 34 du *Traité des passions de l'âme*.

^{xvii} LA METTRIE, 1984, pp. 63-64. La méthode comparative est autorisée par La Mettrie lui-même. Tout le débout de son ouvrage est dédié à repérer quelques thèses de l'histoire de la philosophie sur l'homme,

la nature et la foi. D'ailleurs, on fait noter que la méthode utilisée pour faire l'histoire de la philosophie est proche de celle de Sextus Empiricus. En montrant le pêle-mêle de thèses sur le même sujet, La Mettrie serait en guise de faire une histoire de la philosophie sceptique, à la façon de Sextus Empiricus. On retrouve chez Montaigne la même manière de penser l'histoire de la philosophie.

^{xviii} LA METTRIE, 1984, p.66.

^{xix} op. Cit., p. 67.

^{xx} Op.cit, p.71.

^{xxi} Op.cit, p.73.

^{xxii} Op.cit, p.98.

^{xxiii} Cette thèse serait signe de certain nominalisme.

^{xxiv} op.cit., p.69.

^{xxv} Dans ce contexte, La Mettrie est en train de mettre en scène une série de thèses pour montrer l'influence de la matière sur l'esprit. Voir : pp. 70 à 72.

^{xxvi} op.cit, pp.99-100.

^{xxvii} op.cit, p. 101.

^{xxviii} Encore une fois de plus, cette comparaison n'est point arbitraire. Elle est légitimée textuellement : voir, LA METTRIE, 1984, p.111.

^{xxix} MORILHAT, 1997, p.57.

Recebido em: 23/02/2018

Aprovado em: 07/06/2018