النزعة الطبيعية
وخطر الحلقة المفرغة

- تفسير الاجتماعي بأسباب اجتماعية
- النزعة الطبيعية والأنثروبولوجيا
- الطبيعاتية الفلسفية
- الطبيعاتية، الشك وخطر الحلقة المفرغة
- قائمة بيبليوجرافية

تشير عبارة النزعة "الطبيعاتية" (Naturalisme) أو النزعة الطبيعية في معناها العام إلى ذلك الموقف الإبستمولوجي المنحاز في تفسير ظواهر العقل، عن طريق مبادئ مماثلة للمبادئ التي تفسر الظواهر الطبيعية – الفيزيائية والبيولوجية – وبالأخص مبدأ السببية الذي يفهم في حيثياته العامة. وبهذا المعنى، تعتبر النزعة الطبيعية هي أيضا، شكلا من أشكال الواقعية أو الموضوعاتية (objectivisme) بحكم أنها تفترض أن للظواهر النفسانية [مثلما هو حال الظواهر الطبيعية] وجود موضوعي، مستقل عن الذات التي تبحث عن معرفتها. إذن، فإن النزعة الطبيعية هي الموقف الذي وفقا له لا يوجد شيء خارج الطبيعة: لا شيء خارق للعادة. يمكن أن تتخذ الطبيعاتية عدة ألوان، وفقا للمفهوم المعطي لكلمة طبيعة. لكن، لنقل أنها في إحدى صيغها الأكثر انتشارا، تعني [الطبيعة المعنية] ما هو موجود بالمصير: الأنساق الفلسفية التوحيدية مثلما هو مذهب الرواقيين في العصر القديم، وبالنسبة لهؤلاء، فإن الله هو العالم. تحتمل هذه المذهبية عدة مفهومات، متنوعة وربما متناقضة، بحسب الوظيفة الدقيقة التي تنسب لمفهوم الطبيعة، وفق ما إذا جعلنا منه الموضوع المفضل للعلوم الطبيعية أو التجريبية، وإما بحسب ما إذا أعطيناه معنى أنطولوجيا أكثر اتساعا، أو كذلك إذا ما اعتبرناه مبنينا حول قوانين الضرورة أو بالعكس قواعد الجواز، الخ.

تفسير الاجتماعي بأسباب اجتماعية

ونعثر على هذا الموقف الإبستمولوجي العام، في نماذج نظرية عديدة في العلوم الإنسانية. إذ نجده في البداية، في النزعة السلوكية: تلك النظرية السيكولوجية التي تطورت في بداية القرن العشرين، كردة فعل اتجاه جملة من المذاهب التي تقحم في تحليل الظواهر النفسية، مفاهيم تحيل إلى حالات عقلية ذاتية، مثل: "الشعور"، "الإرادة"، "الإيمان" أو"الرغبة" أيضا. وفي رأي المنظرين السلوكيين، فإن هذه المفاهيم تتأثر بنزعة ميتافيزيقية قبل – علمية. وتحيلنا تلك المفاهيم دوما إلى حقائق

خفية – وبخاصة الحقيقة المسماة "عقل" (Esprit) – التي يستحيل ملاحظتها إمبيريقيا. وهكذا، بالنسبة لهؤلاء العلماء، يتطلب بناء علم نفس حقيقي صارم إذن، أن نتخلى عن مثل هذه المفهومات ونستغني أيضا عن المناهج الاستبطانية التي كان يدعو لها أولئك الذين يطبقونها. وحسب رأيهم، فإن النفس لا يمكن الإمساك بها إلاّ من خلال تجلياتها الموضوعية – السلوكيات – التي يجب أن يتم وصفها في إطار اللغة الموضوعية بامتياز، متخلصة من كل الإيحاءات الذاتية: إنها لغة الفيزياء، حسب **ج. واطسون** (John Broadus Watson 1878-1958) التي تضاف إليها مفهومات الروسي **إ. ت. بافلوف** (I.T. Pavlov 1849-1936).

ويقترح **واطسون** [وهو أحد مؤسسي المدرسة السلوكية] هكذا نظرية سيكولوجية ينظر فيها إلى السلوكيات الإنسانية، باعتبارها استجابات تخضع إلى نوع من المحفز الخاص. وحسب **واطسون**، يتم اكتساب مخططات "المحفز – الاستجابة" التي تخضع لها السلوكيات من قبل الأفراد، خلال وجودهم، عبر تدريب يتم عن طريق تحفيزات متكررة". ولقد وجدت هذه السيكولوجيا السلوكية امتدادات لها، في علم الاجتماع من خلال النزعة السلوكية الاجتماعية (Behaviorisme social) التي اقترحها **ج. هـ. ميد** (G.H. Mead 1863-1931) الذي استعاد وجهات نظر **واطسون**، من خلال تهيئة ومنح مكانة مهمة للـ"تجربة الداخلية للأفراد". كما تم تجنيدها من قبل الفيلسوف **فيلار.ف. أ. كوين** (Villard V. O. Quine 1908-2000) في مشروعه، من أجل تكوين إبستمولوجيا طبيعية.

كما تستخدم كلمة الطبيعاتية أيضا في العلوم الإنسانية، للإشارة إلى البراديجم الذي يرتكز على الفكرة التي مفادها أن الوقائع الاجتماعية، تشكل حقلا من الواقع الطبيعي بكل تأكيد. لكنه واقع متميز إبستمولوجياً عن الحقول الظواهرية الأخرى التي تتم دراستها، من قبل علوم الإنسان وخاصة من قبل علمي: السيكولوجيا والبيولوجيا. ويمكننا، في مثل هذا الإطار، أن نعتبر إذن، أن مبدأ السببية يجب أن يطبق في العلوم الاجتماعية، هذا من جهة. لكن من جهة أخرى، نؤكد مثلما فعل ذلك **إ. دوركايم** (E. Durkheim 1858-1917) بأن الظواهر الاجتماعية لا يمكن تفسيرها سوى بواسطة ظواهر اجتماعية أخرى، بفضل الشرط الإبستمولوجي للتجانس بين السبب والأثر. وهكذا، كما يعتقد **دوركايم**، يجب علينا أن نعتبر تقسيم العمل الذي هو ظاهرة

اجتماعية، كأثر لظاهرة اجتماعية أخرى، تتمثل في: زيادة الكثافة الأخلاقية والفيزيقية في المجتمع. إننا نعثر هنا على مبدأ تفسيري مشابه في التقليد الإحصائي، حتى وإن تم التعبير عنه أحيانا في شكل آخر. وعليه، فإن نظرية "الإنسان المتوسط" (Théorie de l'homme moyen)، وفق تعبير **أ. كوتيليه** (Adolphe Quételet, 1796-1874) والبحوث النظرية عن الترابط الإحصائي عند **ف. جالتون**، ثم من بعده **ك. بيرسن** (Francis Galton 1822-1911 et Karl Pearson 1857-1936) أو كذلك البحث الذي اقترحه **دوركايم** حول الانتحار، تتفق كلها حول الفكرة التي وفقا لها أن أحد الأهداف الكبرى للعلوم الاجتماعية، تتمثل في الكشف [من خلال الإحصائيات] عن العلاقات التفسيرية الثابتة والموضوعية بين الظواهر الجماعية. وهي تلك العلاقات التي لا يمكن أن تتجلى للملاحظ، عن طريق وسائل أخرى. هكذا، يقول **دوركايم** أن معدلات الانتحار التي هي ظاهرة اجتماعية [بفعل أنها تتمثل في مقدار جمعي] ترتبط إحصائيا بدرجة الاندماج والضبط في المجتمع الذي هو ظاهرة اجتماعية أخرى. وإذا كان كثير من ممثلي هذه التيار، يعتبرون بأن الإحصائيات تهتم كثيرا بالترابطات المتعددة بالمناسبة، بدلا من الأسباب بالمعنى الدقيق، فإن التفسير الإحصائي يمكن وصفه مع ذلك، بالطبيعاتي [أو إن أردنا ذلك بالواقعي] عندما يستهدف التحقق من علاقات، يمكننا أن نعتبرها موضوعية من بين أصناف من الظواهر الجماعية التي تبنى في شكل مجاميع من الوقائع الفردية.

وإضافة إلى ما تقدم، هناك أيضا، مجموعة ثالثة من النظريات في العلوم الإنسانية التي تشير لها عبارة النزعة الطبيعية اليوم، في الغالب. وتتشكل هذه المجموعة من المفكرين الذين يرغبون في تأسيس علم للإنسان، بالارتكاز على البيولوجيا. وبهذا المعنى، فإن الكتاب الذي يدور الحديث بشأنهم، لا يكتفون فقط بتأكيد أن الظواهر الاجتماعية، هي ظواهر طبيعية: لكنهم يضيفون، أنه يجب علينا تفسيرها انطلاقا من المفاهيم والأدلة المستوحاة من علوم الحياة. ولقد اتخذت عملية اللجوء إلى البيولوجيا في تاريخ العلوم الإنسانية، على العموم شكلين اثنين.

الشكل الأول، هو المماثلة. وهكذا، ففي القرن 19م، كان **أ. كونت، هـ. سبنسر، إ. دوركايم** وممثلو تيار النزعة العضوانية (Courant organiciste) بشكل عام، يقترحون بناء نظرية عن المجتمع، باعتبار أن هذا الأخير مماثل للجهاز العضوي

البيولوجي. وفي عواقب هذه المماثلة، فقد اقترح ممثلو التيار الوظائفي (Courant fonctionnaliste) في القرن العشرين، ضرورة التعليل العقلاني للوقائع الاجتماعية والثقافية، عبر استرجاع مفهوم الوظيفة من البيولوجيا. أما اليوم، فيؤكد بعض ممثلي النزعة **الداروينية – المحدثة** (Néo-darwinisme) بأن الثقافة التي تتشكل من تمثلات أولية، مثل الجينات [هي "نفسها"] التي سترتد، بانتقالها من دماغ إلى آخر، عن طريق المحاكاة وستتطور من خلال سيرورة عملية الانتخاب الطبيعي. وحسب رأيهم، يكون التطور الثقافي هكذا، مماثلا للتطور البيولوجي.

الشكل الثاني من النزعة الطبيعية الملحقة بالبيولوجيا، هو شكل اختزالي. بحيث تتقاسم هذه النماذج القابلة للتجميع في هذه المجموعة الثانية، الفكرة العامة التي وفقا لها أن الظواهر الإنسانية، تجد أساسها في استعدادات بيولوجية بالأصل، تتجذر في الجسم. ويستند المنظرون الذين يدافعون اليوم عن هذه الفكرة عموما إلى النموذج البيولوجي نفسه الذي يسمى "الخلاصة الداروينية – المحدثة". لكن ومع ذلك، يمكننا أن نميز على الأرجح، بين تيارين اثنين داخل هذه المجموعة الثانية.

إذ نجد في البداية "علم الاجتماع البيولوجي البشري" (Sociobiologie Humaine) الذي ظهر في سنوات 1970، تحت تأثير عالم الحشرات **إدوارد إ. ويلسون** (Edward O. Wilson). ويعود النموذج التفسيري الذي يعتمد عليه السوسيو – بيولوجيون في الغالب إلى نظرة اختزالية عامة، تتمثل في القول بأن القواعد الثقافية [وخاصة قواعد: نظم القرابة، الزواج أو التعاون، الأدوار الجنسية، الأخلاق، تحريم زنا المحارم] هي بمثابة التعبير المباشر عن استعدادات، تجد موقعها في الجينات التي تم انتخابها عند أجدادنا منذ بداية العهد الرابع (Pléistocène).

وقد تم انتقاد هذا الاتجاه بشدة، في سنوات 1970 وفي سنوات 1980 معا، من قبل البيولوجيين والممثلين عن العلوم الاجتماعية. وهكذا، فقد ترك هذا البراديجم في نهاية الثمانينات المكان أمام تيار نيو – داروين آخر، هو "علم النفس التطوري" (Evolutionary Psychology) الذي من جملة ممثليه **ج. هـ. باركو، ل. كوميدس وج. طوبي** (J.H. Barkow, L. Comides and J. Tooby). وكسابقه، فإن هذا التيار يمكن وصفه، بأنه اتجاه اختزالي. لكن هذه الاختزالية، ليس لها الطابع العام في جزء كبير من التفسيرات في علم الاجتماع البيولوجي. وباعتمادهم على العلوم المعرفية،

فإن ممثلي تيار علم النفس التطوري، يمنحون في الواقع، مكانة مركزية إلى تشابك الآليات السيكولوجية في ميدان المعتقدات والسلوكيات. وبهذا المعنى، فإن الرابطة التي تقام في السيكولوجيا التطورية بين القواعد الثقافية من جانب والاستعدادات الجينية من جانب آخر، هي على العموم قواعد معقدة، ملتوية ومشتتة أكثر منها في علم الاجتماع البيولوجي الإنساني. وتتمثل الفكرة الجوهرية – التي يدافع عنها أصحاب هذا التيار – في تأكيد أن السلوكيات والتمثلات التي يمكن ملاحظتها في المجتمعات الإنسانية، يجب أن نعتبرها منتوج سيرورات سيكولوجية، متشابكة شيئا ما بحسب الحالة التي تتضمن آليات مبرمجة جينياً من أجل معالجة المعلومة. وعلى خلاف الفكرة التي تقول أن العقل البشري، يكون في الولادة "مادة شمع أو لوحة بكرا"، يعتقد أصحاب هذا البراديجم، أن الانتخاب الطبيعي قد زود الدماغ البشري بعدد معين من المؤهلات [وهي الاستعدادات التي يتعلق الأمر بالتحقق منها إمبيريقياً] التي تلعب دورا حاسما في مهاراتنا الإدراكية وفي حالاتنا العاطفية.

ويجد هذا النموذج السيكولوجي امتداده، في نظرية الثقافة. في هذه النظرية، يمكن أن نعرف الثقافة بأنها "مجموعة من التمثلات التي تنتج من التفاعل بين الدماغ البشري والبيئة الخاصة التي يوجد فيها". وبمثل هذا الإطار التفسيري، فإن التمثلات الثقافية يمكنها إذن أن تتنوع إلى نقطة معينة على الأقل، بحسب الخصائص التاريخية والاجتماعية التي تتميز بها المجموعة الإنسانية التي تتجلى فيها. ذلك أن تفسير ظاهرة انتشار تمثّل معين، على سبيل المثال فكرة الإيمان بإله وحيد، هو هنا إثبات إلى أي مدى ربما تكون تلك الفكرة، جذابة بالنسبة للدماغ. وذلك، بالنظر إلى ما نعرفه عن ملكاته الطبيعية ومميزاته الخاصة بالنسبة للمجتمع محل الدراسة.

منذ نشأة العلوم الإنسانية تعتبر النزعة الطبيعية في أشكالها المختلفة، بمثابة موضوع خلافات حادة. إن ما كان يعاب عليها في المقام الأول، في نهاية القرن 19م، من قبل زمرة من الفلاسفة وعلما لاجتماع الألمان [في معظمهم يدافعون عن فكرة خصوصية الظواهر المعرفية ومنها العلوم الاجتماعية المكلفة بدراستها (W. Dilthey 1833-1911)] هو تغليب هؤلاء المفكرين هكذا، أن فكرة علم إنساني، تفترض أن ينتسب الكيان الذي يبحث عن المعرفة، من جهة والكيان الذي تتم دراسته، من جهة أخرى، إلى عالم الأشياء نفسه؛ أي إلى ظواهر العقل. وتتميز العلوم الإنسانية إذن،

في العمق عن علوم الطبيعة التي تكون الذات العارفة فيها هي تحديدا، خارجية عن الموضوع الذي تبحث عن معرفته. ويفسر هذا الاختلاف في العلاقة مع الموضوع، بحسب أولئك المفكرين، اختلافا في المنهج بين العلمين. وفي الواقع، في الوقت الذي لا نمتلك فيه سوى معرفة غير مباشرة عن الطبيعة، كما يشيرون إلى ذلك، فإن السلوكيات والمعتقدات الإنسانية لها دوما – بالنسبة إلينا – معنى في شكل فهم مباشر، حتى وإن كنا نخطئ في تأويلاتنا. وبعبارات أخرى، فإن تبرير أي سلوك إنساني عند هؤلاء المفكرين، هو فهم المعنى الذي يخصه وليس الكشف عن سبب يكون هو أثره الآلي. هكذا، يجب على العلوم العقلية، أن تعمل بسبيل الفهم، عن تأويل معنى السلوكيات بحكم أن التفسير السببي هو من صلاحيات علوم الطبيعة. يمتد هذا النوع من الاعتراض حتى القرن العشرين إلى النظريات ذات المنحى الفينومينولوجي أو الهيرمينوطيقي.

وقد ارتسم التيار النقدي الآخر في منتصف القرن 20م، في دائرة مؤلف **لودويج فيتجنشتاين** (Ludwig Wittgenstein 1889-1951). يستند الاعتراض الأساسي الذي وجهه **فيتجنشتاين** [وبشكل أوسع من قبل قسم من الذين ينتسبون له اليوم في الفلسفة والعلوم الإنسانية] إلى ضرورة أن نميز بين الأسباب (Causes) والعلل (Raisons). إن تفسير ظاهرة معينة في منظومة الوقائع الطبيعية، كما يشيرون إلى ذلك، يتمثل في ربطها بظاهرة أخرى – سببها – من خلال العلاقة التي تكون حدودها حرة منطقيا [فالأثر لا يمكن استنباطه من السبب] والتي يجب أن نتحقق من مصداقيتها أمبيريقياً. وبالمقابل، فهم يضيفون إلى ذلك، أن الأفعال والمعتقدات الإنسانية، ترتبط بعللها (Motifs) بواسطة علاقة ضرورة، نظرا لأنه لا يمكن فهمها إلاّ بوصفها راهنية قاعدة للسلوك، كمحصلة استنتاج انطلاقا من مبدأ ضابط. إن الفعل الإنساني هو إذن، من اختصاص عالم معياري – حسب رأيهم، عالم العلل – غير القابل للاختزال في الميدان الوضعي للظواهر الطبيعية.

إن الانحياز إلى الاتجاه الطبيعاتي في العلوم الاجتماعية، بالمعنى الحصري للعبارة، قد تم نقده في البداية من قبل التيارات المركزة على الفكرة التي مفادها أن العقل الإنساني يتشكل بالكامل، بواسطة الثقافة أو الطبقات الاجتماعية، وبالخصوص من قبل النزعة الثقافوية (M. Sahlins 1930) والاتجاه الماركسي. كما كان كذلك

محل انتقادات حادة، صاغها أصحاب النزعة التركيبية (Constructivisme). وفي الواقع، يعتقد هؤلاء أن موضوعية النظريات العلمية، ليست سوى موضوعية وهمية، طالما أن الأحداث التي يتناولها العلم، ليست معطاة موضوعياً على رأيهم، لكنها "وقائع مركبة" ("Faits Construits") تاريخيا واجتماعياً. وبناء على ذلك، فإن النزعة الطبيعية [أو إن شئنا الموضوعاتية (Objectivisme)] الإحصائية تكون لا مؤسسة. ذلك لأن المقولات الإحصائية واستخداماتها تعود أقل من ذلك إلى موضوع واقعي منه إلى علاقات القوى الاجتماعية التي أدت إلى بنائها. ويصح الأمر نفسه، بالنسبة للنزعة الطبيعية البيولوجية: إذ تنتج علوم الحياة كما بقية العلوم الأخرى، مقولات لا يكون لها من معنى أو قيمة، إلاّ في إطار اجتماعي – ثقافي خاص بالمجتمع الغربي.

لقد اتخذت النقاشات المحتدمة بين النزعة الطبيعية وتلك التيارات من الفكر السوسيولوجي والأنثروبولوجي في الغالب، منذ ثلاثين سنة، شكل جدالات عنيفة تسود فيها المواجهة الأيديولوجية أحيانا محل الحوار العلمي، مساهمة هكذا في نوع من راديكالية أو تطرف وجهات النظر التي احتدمت منذ أكثر من ثلاثين سنة بين سنوات (1970–1980)، ناهيك عن الخلافات العنيفة التي أنتجتها السوسيولوجيا. لكن ورغم ذلك، يبدو أن الحوار قائم أكثر منذ سنوات أخيرة، على أسس علمية. ورغم هذا التعارض بين تلك المذاهب، فإن هناك قضية تتموقع في مركز تلك المسائل التي تمت إثارتها من قبل النزعة الطبيعية البيولوجية: إنها مسألة التمفصل القائم بين المعارف المتراكمة على التوالي، في علوم الحياة وفي العلوم الاجتماعية. وعليه، فإن هذا الموضوع يرسم حدود حقل التحري الذي يتطور بشكل معتبر منذ سنوات عدة.

النزعة الطبيعية والأنثروبولوجيا

وبالنسبة للباحث **ف. ديسكولا** (Ph. Descola) تدخل النزعة الطبيعية في واحد من بين أربعة أنماط من البحث التي تستهدف التعرف على الموجودات البشرية أو اللابشرية التي هي: الطوطمية، الإحيائية، المماثلة والنزعة الطبيعية. وللتحديد أكثر، فهو يعتقد أن النزعة الطبيعية، تتمثل ببساطة في: "الاعتقاد بأن الطبيعة موجودة. وبعبارة أخرى، أن بعض الكائنات تدين بوجودها وتطورها لمبدأ خارجي عن تأثيرات

الإرادة البشرية. وبصفتها نموذجية لعلم الأكوان الغربية، منذ **أفلاطون** و**أرسطو**، تفرز الطبيعاتية ميدانا أنطولوجيا متميزا [موقع نظام أو ضرورة] حيث لا يحدث شيء من دون سبب. وأن هذا السبب يرجع في المحصلة إلى هيئة متعالية أو أنها تكون محايثة في نسيج العالم. وبما أن النزعة الطبيعية هي المبدأ الموجه لكوننا الخاص وتشبع معرفتنا المشتركة ومبدأنا العلمي، فقد أصبحت بالنسبة لنا، افتراضا "طبيعيا" يبنين بشكل معين إبستمولوجيتنا وبالأخص إدراكنا للأشكال الأخرى في التعرف". ويبدو أن الغرب، بمفرده فقط، هو الذي اهتم بتصنيف الكائنات وفقا لما ترجع له من قوانين المادة أو عوارض الوفاق. ولم تتخذ الأنثروبولوجيا بعد حجم وخطورة هذه المعاينة: في التعريف ذاته لموضوعها [التنوع الثقافي على أساس الكونية الطبيعية] فهي تؤبد التعارض الذي استغنت عنه الشعوب التي تناولتها، فهل بالإمكان أن نفكر العالم دون تمييز الثقافة عن الطبيعة؟

يقترح **ديسكولا** هنا، مقاربة جديدة لكيفيات توزيع الاستمرارات والانقطاعات بين الإنسان وبيئته. ويبرهن بحثه، على وجود أربع كيفيات في تصنيف "الموجودات" وتجميعها، انطلاقا من خصائص مشتركة، تنتشر من قارة إلى أخرى: 1- الطوطمية، التي تركز على الاستمرارية المادية والأخلاقية بين البشر وغير البشر. وتميز النزعة الطوطمية المجتمعات التي تسمح فيها الانقطاعات بين اللاآدميين، عن طريق تفكير الانقطاعات التي توجد بين البشر. وتشبه اللاإنسانية مجموعة الإشارات التي تمتلكها تلك المجتمعات. 2- المماثلة التي تصادر على وجود شبكة من الانقطاعات المهيكلة بين عناصر العالم، بواسطة علاقات مماثلة. وتترجم النزعة المماثلة، بواسطة عدم استمرارية العناصر الداخلية والفيزيائية التي تميز بين الإنسان وغير البشر. وتتميز المجتمعات التي تتواجد بها المماثلة، بأنظمة ثنائية قوية. 3- الأرواحية التي توعز لغير البشر بدونية البشر، لكنها تميزهم عم طريق الجسم. وتسمح النزعة الإحيائية التي هي خاصية المجتمعات التي تشكل الصفات الاجتماعية اللاإنسانية، بتصنيف العلاقات اللاإنسانية التي تكوّن عبارات علاقة. 4- والطبيعاتية التي تربطنا بالعكس بغير البشر، باستمرارات مادية وتفصلنا عنهم بفضل الاستعداد الثقافي.

الطبيعاتية هي إذن، الأنطواوجيا الوحيدة التي تخلق فاصلا بين الذات والآخر، عبر فكرة "الطبيعة"، حيث لا تعتبر هذه الأخيرة من بين خصائص الثقافة. أما

التمييز الغربي الراهن (نهاية القرن 17م)، فهو بمثابة تاريخ خاص. إنه تمييز تجهله المجتمعات الأخرى تقريبا، مثلما هو حال مجتمع الشرق الأقصى، حيث تطغى المماثلة. وهكذا، صار علم الكون الحديث، صيغة من بين صيغ أخرى عديدة. إن كل نمط تعريف يسمح بتشكيلات فردانية، تعيد توزيع الموجودات في مجاميع ذات حدود مختلفة عن تلك التي جعلتها العلوم الإنسانية مألوفة لدينا. ويدعو صاحب الكتاب إلى ضرورة إعادة تشكيل جذري لهذه العلوم وإعادة تهيئة ميادينها، بهدف أن تتضمن أكثر من مجرد الإنسان؛ أي كافة "الأجساد المشاركة" التي طالما تركت في وظيفة ثانوية أو هامشية.

نلاحظ من خلال انزلاقات المعاني المتعاقبة الضيقة هذه، كيف أن عبارة "طبيعاتية" تصل الحد الذي تشتمل فيه مواقع متناقضة جدا. إن الاستعمال الرائج لعلامة "طبيعاتي"، كما لو كان جرما أو نقطة التقاء، لا يسهل من ألأمر شيئا. وليكن المثال المبسط التالي: يعرف **س. روسي** (C. Rosset) بـ"الطبيعاتي" كل شكل من أشكال الفلسفة، يتأسس على مفهوم قوي للطبيعة، الضرورة أو النظام الطبيعي. في هذا المنظور، فإن "طبيعة" الأشياء لا تبتعد كثيرا عن جوهرها. وتتجه كل نزعة طبيعية، عند **روسي** إذن، صوب الجوهرانية: إن جعل الشيء طبيعيا، يعني تثبيته في جوهره الذي يتحدد بواسطة هذا العلم الطبيعي أو ذاك. وفي الحقل السياسي، يقيم الفيلسوف هكذا مقولات النزعة الطبيعية "المحافظة" أو "الثورية"، بهدف تعيين المذهبيات التي تتمثل المهمة الأولى للسياسة فيها، في استعادة الطبيعة الأصلية التي افتقدت أو التي اعتدي عليها. وبالموازاة مع هذه المقاربة للأشياء، يقابلها **روسي** بالنزعة المضادة للطبيعة عند الفلاسفة الذين يركزون على أفكار عارضة أو اصطناعية. في كتابه "نقيض الطبيعة" (*l'Antinature*) فهو يحاول، أن يعيد الاعتبار للفلاسفة الاصطناعيين أمثال الصوفيين. يوجد هنا منبع للوحي، لا يبتعد كثيرا عن ر. **رورتي** (R. Rorty 1931-2007). هذا الأخير، يدافع عن فلسفة سياسية، يتمثل هدفها الأساسي في خلق الوفاق، بواسطة النقاش. وبما أن **رورتي** كان مدافعا عنيدا عن شكل من النسبية البراجماتية، فهو لم يتوان قط عن التهجم على فلسفات: الأصالة، المذهبيات الكونية أو الجوهرانية التي تبحث عن حقيقة قصوى. لكن، نلاحظ وفقا للمقولات الخاصة بـ**روسي** والمتناسقة تماما، فإن الطبيعاتية البراجماتية عند **رورتي**

هي ببساطة... بمثابة نزعة ضد طبيعية.

وتطرح محاولاته الأولى فلسفة ابتهاج وتقبل عالم، حيث أن الأسوأ هو الشيء الوحيد المؤكد: الأسوأ هو ما يوجد، الواقع المسبق لأفكار المعنى، النظام أو الطبيعة: والمصادفة هي ذاتها تعتبر سكونا ولا معنى. وفي ثلاثيته التي تبعت ذلك، يحاول **روسي** تحديد خصائص هذا الواقع اللامحدد و"اللامعنى". وتتمثل أطروحته الأساسية في أن: الصعوبة الجوهرية لتفكير الواقع، تعود إلى أنه لا ينقصه شيء. إنه يكتفي بذاته. وهو لا يحتاج لأي أساس [لأنه في الأصل، لا شيء يستوجب التفسير ولا الفهم]. ومن هنا، جاءت الأطروحة الرئيسية عن الواقع وثنائيته: الواقع هو ثنائية واستيهام الثنائي، يخيب دوما رفض الواقع. وتتميز أنطولوجيا الواقع التي ينتهي لها هذا التفكير، بأنها لا ترتكز على تفكير وجوده أو وحدته. لكنها تقتصر على الفرادة وحدها وهو ما يستحيل، دون بهجة من دون سبب. إن الواقع الذي نتوصل إليه، مهما كان زهيدا، في علاقته مع عظمة ما يفلت منا، يجب أن يعتبر هو الصحيح.

الطبيعاتية الفلسفية

تتمثل النزعة الطبيعية الفلسفية في الموقف الذي يقول أنه لا يوجد شيء خارج الطبيعة: لا شيء خارج عن العادة. يمكن للنزعة الطبيعية، أن تتخذ عدة ألوان بحسب المفهوم المعطى لعبارة طبيعة. لكن، يمكن القول بأن الطبيعة، في إحدى الصيغ الأكثر تداولا، هي هنا بمثابة المعنى بشأن ما يوجد في صيرورة. إن الأنساق الفلسفية التوحيدية الوجود، مثل نسق الرواقيين القدامى، أو مذاهب كل من **ج. سكوت** (John Scot 1265-1308) في أيرلندا القرن التاسع، **ج. برونو** (Giordano Bruno 1548-1600) في إيطاليا القرن 16م أو **ب. سبينوزا** (Baruch Spinoza 1632-1667) في هولندا القرن 17م، هي مذاهب طبيعاتية. وبالنسبة للأحاديين الذين ينتسبون في الغالب للمذهب الطبيعي، فإن الله هو العالم. يمكن أن تأخذ هذه المذهبية مفاهيم متنوعة وأحيانا متناقضة، بحسب المعنى الذي نسديه لمفهوم الطبيعة، بحسب ما إذا جعلنا من هذا الأخير، موضوعا مفضلا "للعلوم الطبيعية" أو التجريبية، أو أن نعطيه معنى أنطولوجيا أكثر اتساعا، أو كذلك نعتبره مبنينا حول نواميس ضرورية أو بالعكس كعارضة خالصة، الخ. سنميز فيما يلي، بين ثلاثة أشكال من الطبيعاتية:

1- النزعة الطبيعية والأحادية

ببساطة، تعتبر النزعة الطبيعية بمعناها الأولي شكلا من الأحادية التي يتمثل منافسوها المباشرون في مختلف الثنائيات وأنماط الأحادية البديلة (النزعة الروحية)، أيضا. يمثل كل من الشاعر والفيلسوف اليوناني **لوكريس** (Lucrèce 98-54 Av. J.-C) والفيلسوف ب. **سبينوزا** بامتياز، فلاسفة هذه الأحادية الطبيعية التي يمكن وصفها بالنظرية التي تقول أن هناك نوعا واحدا من الكيان الموجود وهي الطبيعة التي ترجع في تفسيرها الوحيد إلى التفسيرات الطبيعية أو السببية. ومع ذلك، لا يجب الاعتقاد أن هذا النوع من الطبيعاتية هو حديث العهد بالتحديد. فقد أمكن وجوده في أزمنة غابرة. ويمكن للنزعة الطبيعية، أن تشير في مفهومها الضيق إلى المادية، لكن بالعكس، يمكنها كذلك أن تختلط مع المشروع الفلسفي برمته، إذا ما تم تشبيهه بالدفاع العنيف الذي يتبناه الخطاب العقلاني والهجوم المنتظم ضد الدوجماتية والميثولوجيا والدّين وكل شكل من أشكال الخطاب الذي ينتسب إلى ما وراء الطبيعة. يجب علينا أن نؤكد، [كما يعتقد ذلك، **ج. دولوز** (G. Deleuze) بالنسبة للطبيعاتي] أن: "الطبيعة لا تتعارض مع العادة [...]، الطبيعة لا تتعارض مع المعهود [...]، والطبيعة لا تتعارض مع الاختراع [...]، لكن الطبيعة تتعارض مع الأسطورة [...]. فقد كان الفيلسوف الأول طبيعاتيا: إنه يتحدث عن الطبيعة، بدلا من التفلسف حول الآلهة [...]. لا يمكن أبدا أن ندفع بمشروع تبديد الأوهام إلى أبعد من ذلك.

2- الاختزالية والمنهج العلمي

يمكن أن تشير عبارة النزعة الطبيعية، بمعنى ضيق جدا [إذا مثلنا الطبيعة] إلى الموضوع الذي تدرسه العلوم "الطبيعية". هذا المفهوم الثاني للعبارة، هو الذي يسود في النقاش الفلسفي المعاصر، خاصة عند الفلاسفة التحليليين. إذ ترفض الطبيعاتية المعاصرة، صحة التفسيرات أو النظريات التي ترجع إلى كيانات لا يمكن التوصل إليها من قبل العلوم الدقيقة. ويسمى "طبيعاتيا" في العادة، كل مناصر لأسرة النظريات التي تشكل الكيانات الميتافيزيقية أو المعيارية لنوع معين تماما [مبادئ منطقية، رياضية، أخلاقية أم معرفية] تختزل في أجناس الموضوعات المدروسة في العلوم

الطبيعية (سيكولوجيا، بيولوجيا، فيزياء). وتشكل النزعة النفسانية (أي الاختزالية النفسانية) التي جرت محاربتها بقوة، من قبل رواد الفلسفة التحليلية والفينومينولوجيا [أي على التوالي من طرف كل من **ج. فريج** (G. Frege 1848-1925) و**إ. هوسيرل** (E. Husserl 1859-1938)] براديجم الطبيعاتية الاختزالية. ويكون **و.ف. كوين** (W.V. Quine) بقدر كبير هو المسؤول عن طغيان النزعة الطبيعية، لدى الفلاسفة الأنجلوسكسونيين. إذ يشكل المذهب الطبيعي لديه، الفكرة التي وفقا لها أنه لا توجد محكمة للحقيقة، أسمى من العلم ذاته. لا يوجد عقب ذلك، منهج أفضل من المنهج العلمي لتقييم وإقامة ثوابت العلم. ولذلك، فليس هناك حاجة ماسة للجوء إلى "فلسفة أولى"، مثلما هي الميتافيزيقا أو الإبستمولوجيا. وتقترب مثل هذه النزعة الطبيعية كثيرا من النزعة الوضعية.

3- البراجماتية والنسبية

رغم أن دعاة النزعة الطبيعية التي يتزعمها **كوين**، يصبغون بلون السيكولوجية السلوكية والفيزيائية، يمكن بواسطة تمديد حدوسهم أن نعدّ صيغة للطبيعاتية، تكون بعيدة جدا عن العلمانية، حيث تذوب تقريبا فكرة الطبيعة بالكامل. ويعتقد **كوين** بطبيعة الحال، أن العلم ليس لا صحيحا تماما ولا غير قابل للخطأ: إنه ببساطة، أفضل تفسير ممكن للأشياء، نتوفر عليه عندما نعمد إلى التوفيق بين هؤلاء وأولئك ونجعل معتقداتنا في "توازن انعكاسي". لا توجد وسائل للحكم على حقيقة، تتجاوز الكيفية التي لدينا للتوصل إلى اتفاق جمعي بصددها. وبالنسبة للمدافعين عن هذا المقاربة البراجماتية، أمثال **ن. جودمان** (N. Goodman 1906-1998) و**هلري بوتنام** (Hilary Putnam) وكذلك أيضا **ر. رورتي**، فإن الحكم الفيصل للحقيقة الأقل، هو العلم من بين الأشكال الممكنة من الوفاق، داخل المجموعة العلمية المعطاة، المثالية (Putnam) أو الواقعية (Rorty). وإذا كان **بوتنام** يرفض تعريف براجماتيته بشكل من الطبيعاتية، فإن الأمر ليس كذلك بشأن **رورتي** الذي يمكن أن توصف براجماتيته المحدثة بـ"الطبيعاتية". وبدلا من تقعيد مفهوم الطبيعة على "العلوم الصلبة"، فإن هذه البراجماتية الطبيعاتية، تستوحي مبادئها وأدواتها من علوم الحياة، العلوم الإنسانية والتاريخية (سوسيولوجيا، تاريخ وحتى نظرية الأدب) لإعطاء مشروعية لمفهومها عن

الطبيعة الذي يؤكد على العارض، المصادفة والمصير داخلها. ويمكن أن يتحول المنظور الفلسفي المدافع عنه من قبل **رورتي**، بسرعة إلى نسبية صريحة. وهذا ما يتبناه هذا الأخير علانية، مطالبا بنوع من "الإثنومركزية" التامة.

الطبيعاتية، الشك وخطر الحلقة المفرغة

في جدول أنواع الطبيعاتية التي بناها ج. هـ. **ماكدوال** (John Henry McDowell) في المحاضرة التي ألقاها في جامعة بيتسبورج عام 2000، يبدو خطر الشك (sceptique) الذي يتضامن مع تهديد آخر، يتمثل في "خطر الطبيعاتية المتعالية" (supernaturalisme). وقدم **ماكدوال** نوعين اثنين من النزعة الطبيعية، يطمحان كل منهما للرد على النزعة الشكوكية. في تقديمه، يستلف **ماكدوال** من و. **سلارز** (Wilfrid Sellars) عبارات النقاش: عندما يحذرنا **سيلارز** ضد كل سفسطائية طبيعاتية (sophisme naturaliste) فهو يشترط أن تتكون بنية فضاء الأسباب من تلقاء ذاتها، بالمقارنة مع البنية التي تعثر عليها العلوم الطبيعية في الطبيعة. وهو أمر يفهم منه أن الشعور الذي يترتب عن ذلك [حول الفكرة التي تؤكد أن المعرفة والتفكير يتشكلان من تلقاء ذاتهما، بالمقارنة مع ما يعتقد أنه مفهوم طبيعي جاذب] يجب أن يولد قلقا ميتافيزيقيا بشأنه ويستقطب خطر الطبيعاتية المتعالية. لكن، يمكننا أن نتحاشى حالات القلق تلك، إذا أخذنا في الحسبان المصادرة التي تقول لنا بأن الفكر والمعرفة، هما رغم ذلك، ظواهر طبيعية ولو أن اقتراح **سلارز** يثير تساؤلا حول الكيفية التي يتشكلان بها.

يعتقد **ماكدوال** بأن الشك الفلسفي، يلتصق بإرادة تمييز دائرة الطبيعة عن دائرة التفكير، إما بأن نترجم التفكير في عبارات طبيعية [وهو حال السفسطائية الطبيعية]، وإما بأن نجعل من الفكر ظاهرة خارقة أو متجاوزة للطبيعة. يجب إذن، أن نعالج في بشكل محايد، موضوع التفكير والعوامل الداخلية المتبادلة بين الطبيعة والعقل، لكي نتوصل إلى استبعاد التهديد الشكوكي والخطر الطبيعاتي المتعالي، في الوقت ذاته. لكن، حسب **ماكدوال**، يوجد نوعان اثنان من النزعة الطبيعية يتصارعان، لكن واحد من بينهما فقط يستجيب لاقتراح **سلارز**، بشأن ضرورة ترجمة طابع التفكير من تلقاء ذاته. النزعة الطبيعية الأولى التي يصفها **ماكدوال**، هي نزعة "اختزالية". وهي تتمثل

في تفكير المعرفة والفكر، في إطار سيادة قوانين الطبيعة. إذ يستدعي الرد على النزعة الشكوكية، ضرورة توظيف مفهوم معاصر للطبيعة التي تخضع لمجوعة من النواميس. والنزعة الطبيعية الثانية التي التقطها **ماكدوال**، هي الطبيعاتية "الليبرالية" التي تستجيب للنزعة الشكوكية والطبيعاتية المتعالية التي ترفض فكرة أن يكون فضاء الأسباب، غريبا عن المسألة الطبيعية. لكنها ترتكز على مفهوم طبيعي آخر، ليس فيزيائيا، لكنه بيولوجي: لتحاشي تصور التفكير والمعرفة، بوصفهما خارقين للطبيعة، يجب علينا أن نشير إلى أن الفكر والمعرفة، هما مظهران من مظاهر حياتنا. إذ أن مفهوم الحياة، هو مفهوم سيرة كائن حي. وإذن فهو بالتأكيد، مفهوم شيء طبيعي.

إذا كان هذا المفهوم، ذا طبيعة تمتد للظواهر الفكرية، فهو إذن تصور عن الطبيعة بوصفها قوة إنتاج، ديناميكية – أدنى وأقوى – من التصور المعاصر للطبيعة، يسمح **لماكدوال** بأن يقول أن: "قدراتنا على اكتساب المعارف هي ملكات طبيعية". وكما يعبر عن ذلك، في مؤلفه "الفكر والعالم" (McDowell, 1994)، فإن موضوع الكتاب هو: "الكيفية التي تتوسط بها المفاهيم بين العقل والعالم". وهنا يتموقع **ماكدوال**، في منظور يوصف بالمنظور الثنائي، بشأن "الخطاطة والمضمون". هاتان العبارتان متعارضتان بالمعنى الكانطي ("الأفكار دون مضمون هي خالية"). فالأفكار الخالية، هي بمثابة "لعبة مفهوم يفتقر لرابطة مع الحدوس". وإذن، فإن الأفكار غير الخالية: "تبرز من لعبة متبادلة بين مفهوم وحدس"؛ أي أن المضمون يتطابق إذن مع الحدوس. فلماذا يبدو وصف الفهم ملائما من قبل **كانط**، في صيغة عفوية؟ إن "الدائرة المفهمية، تتكون من علاقات عقلانية"، يبدو أنها مرتبطة بالحرية. وبالفعل، فإن "فضاء الأسباب هو ترجمة لسيادة الحرية". لكن المشكلة التي تثور هي أن ذلك الأمر يحرم "التفكير الأمبيريقي" من علاقته مع التجربة ومن علاقته مع الواقع. ويمكننا أن نحل هذه المشكلة، بواسطة الثنائية "خطاطة/ معطي" (scheme/donné). يمتد فضاء الأسباب إلى أبعد من المفاهيم، حيث يحتوي على التبريرات الأمبيريقية التي تكون في علاقة مع الواقع الخارجي. إذن، يجب أن يكون "مضمون الأحكام الأمبيريقية على العموم [...] قابلا للتبرير الأمبيريقي"، ويشكل هذا الأخير المفهوم. وهذا صحيح بالخصوص، فيما يتعلق بمفهومات الملاحظة، حيث يتشكل المفهوم عن طريق تجريد عناصر ملائمة، في متباين المعطى. ونمدد بعد ذلك، تصور مفهوم

الملاحظة هذا إلى المفاهيم الأخرى.

وتستلزم فكرة الطبيعة هذه، "ابتهاجا مجددا وجزئيا للطبيعة". إذ يتوصل **ماكدوال**، هنا إذن إلى نتيجة غريبة، لأن رفض فكرة القطيعة بين سيادة الطبيعة وهيمنة الفكر، مع الاحتفاظ بفكرة الميزة الذاتية للفكر: "تسمح لنا بالوقوف على القلق الفلسفي الذي اعتبره من دون أساس، مثلما يؤكد **رورتي** (Rorty) على ذلك". ومن الملفت للانتباه، أن هذه الورقات حول أجوبة الطبيعاتيين عن النزعة الشكوكية، تقود **ماكدوال** للالتقاء **برورتي** في ميدان نقد المشكلات التي تحكم علينا بها الصورة التقليدية للمعرفة. حيث يتفق **ماكدوال** مع **رورتي**، على أن مفهوما واضحا لفكرة الطبيعة، يسمح لنا برفض مشكلة الشك؛ أي: "تقييم كيفية بروز القلق الفلسفي والاحتياط ضد ذلك". لكنه يتوصل إلى ذلك، فيما يخصه، على اعتبار أن قدراتنا المفهمية أبعد من أن تستغني عن الطبيعة، فهي تتدخل في حياتنا إلى درجة أنها تبنين مظاهر حياتنا ذاتها التي نتقاسمها مع الحيوانات، على سبيل المثال الإدراك، كما يقول. ورغم أن تلك الانطباعات، قد تبدو غامضة، ومن الواجب البحث عن الروابط السببية مع العالم، فإن **ماكدوال** يقابلها بفكرة "الواقعية الطبيعية" التي تؤكد أن الانطباعات هي على العموم شفافة وتشكل في حد ذاتها "انفتاحا" على العالم. ولفهم تلك الانطباعات الشفافة، يضطر **ماكدوال** إلى بناء حساسية [من بدايتها إلى نهايتها] تأخذ معلومتها بواسطة العفوية. وفي طريق ذلك، فهو يسمح لنفسه بتحاشي مشكلة الاحتكاك القائم بين التفكير والعالم. ويرد على النزعة الشكوكية، مستنجدا بمفهوم "الطبيعة الثانية" التي تنتهي إذن إلى وجهة نظر نستبعد انطلاقا منها، مواجهة النزعة الشكوكية بوصفها مشكلة نظرية. هكذا، يجعلنا جدول **ماكدوال** نعتقد إذن [إن كانت هناك إجابة عن الشك، في إطار مفهمي تظهر فيه هذه المشكلة حقيقة] أنه يجب علينا أن نبحث عنها في ميدان نزعة طبيعاتية، صلبة وفيزيائية. إن المرجعية للطبيعة الإنسانية، لا يمكنها فيما يخصها أن تؤول بنا سوى إلى رفض أو تعميق تشريح الإشكالية الشكوكية.

يصر **مكدوال** حتى الثمالة، على أن: مفهوم "الطبيعة الثانية"، هو مفهوم انعكاسي. فهو يشير إلى "تصوير الذكاء" الذي يعطي للفرد الحق في تقييم معايير السلوك التي يوظفها هو ذاته. وهذا ما يقرب هذه الفكرة من مفهوم (تربية، تكوين

وثقافة) – وضريبة ذلك الموقف هي نوع من اللبس. لأن مثل هذه السيرورة التي تسمح: بـ"فتح العيون على الأسباب"، تحاذي خطر الوقوع في "أفلاطونية". ولا يمكنها أن تتحرر منها سوى، بتجنيد مقولة الاستحواذ التي تقحم بدورها مقولات ليست موضحة، بشكل مكتمل، مثل: تجديد القدرات. ويبدو أن الحل الذي يقترحه **ماكدوال**، يتسم بنوع من الدائرية أو الحلقة المفرغة: فإذا رغبنا في تحقيق توافق معين بين العقل والطبيعة، فلأن طبيعة الإنسان في المحصلة هي عقلانيته [دون تدقيق آخر حول "كفاية"، مادة هذا العقل التي يمكن أن نتساءل بشأنها] إن كانت "ألسنية فحسب، أو رمزية بشكل واسع، إن لم نقل أنها بدنية".

قائمة بيبليوجرافية

Andler D. (dir.) (2004 [1992]), Introduction aux sciences cognitives, Paris, éd. Gallimard. (1

Barkow J.H., Cosmides L.& Tooby J.(dir.) (1992), The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture, Oxford, Ed. Oxford University Press. (2

Descola Ph. (2005), Par-delà nature et culture, Paris, éd. Gallimard. (3

Desrosières A. (2000 [1993]), La politique des grands nombres: Histoire de la raison statistique, Paris, éd. La découverte. (4

Boudon R. (1992 [1990]), L'art de se persuader. Des idées douteuses, fragiles, au fausses, Paris, éd. Seuil. (5

Boyer P. (2001), Religion explained: The evolutionary origins of religious thought, New York, Ed. Basic Books. (6

Deleuze G. (1969), Logique du Sens, Paris, éd. Minuit. (7

Descombes V. (1995), La denrée mentale, Paris, éd. Minuit. (8

Dilthey W. (1992 [1883]), Introduction aux sciences de l'esprit, trad. S. Mesure, Paris, éd. Cerf. (9

Durkheim E. (2004 [1893]), De la division du travail social, Paris, éd. PUF. (10

Durkheim E. (2004 [1895]), Les règles de la méthode sociologique, Paris, éd. PUF. (11

Durkheim E. (2004 [1897]), Le suicide, Paris, éd. PUF. (12

Edward O. Wilson (1987 [1975]), La Sociobiologie, Monaco/Paris, Cambridge, éd. Le Rocher. (13

Engel P. (1996), Philosophie et psychologie, Paris, éd. Gallimard. (14

Fisette D et Poirier P. (2000), Philosophie de l'esprit, Paris, éd. Vrin. (15

Georges H. Mead (1934), Mind, Self, and Society, Chicago, Ed. Charles W. Morris, University of Chicago Press. (16

Goodman N. (2005), La structure de l'apparence, Paris, éd. Vrin. (17

Hacking I. (2001), Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ? trad., B. Jurdant, Paris, éd. La découverte. (18

Latour B. et Woolgar S. (1996 [1988]), La vie de laboratoire, Paris, éd. La découverte. (19

Martin O. (2008 [18221911-]), "Francis Galton, L'obsession de la mesure", on Sciences humaines, Paris, hors-série spécial, n° 7, septembre-octobre. (20

McDowell John H. (1998 [1994]), Mind, Value, and Reality, Cambridge, Ed. Mass. Harvard University Press. (21

McDowell John H. (1998), Meaning, knowledge, and reality, Cambridge, Ed. Mass. Harvard University Press. (22

McDowell John H. (2007), Mind and World, Mass., Ed. Harvard University Press. (23

Pavlov, I. P. (1927), Conditioned reflexes, Philadelphia, Ed. Routledge and Kegan P., Lip- pincott. (24

Pearson K. (2004 [1892]), The grammar of science, Ed. Dover publication. (25

Pinker S. (2002), the blank slate. The modern denial of human nature, London, Ed. Penguin books. (26

Putnam H. (1984), Raison, vérité et histoire, Trad. A. Gerschenfeld, Paris, éd. Minuit. (27

Quételet A. (1835), Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale, Paris, éd. Bachelier. (28

Quine W.V.O. (1992 [1969]), "L'épistémologie naturaliste", in Relativité de l'ontologie et autres essais, trad. J. Largeault, Paris, éd. Aubier-Montaigne. (29

Rorty R. (1997), Pragmatism and political theory: from Dewey to Rorty, Ed. Matthew Festenstein. (30

Rosset C. (1973), L'Anti-nature: éléments pour une philosophie tragique, Paris, éd. PUF. (31

Sahlins M. (1980 [1976]), Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques, trad. J-F. Roberts, Paris, éd. Gallimard. (32

Sperber D. (1996), La contagion des idées, Paris, éd. Odile Jacob. (33

Tort P. (dir.) (1992), Darwinisme et société, Paris, éd. PUF. (34

Watson J. B (1919), Psychology from the Standpoint of a Behaviorist, (35
Philadelphia, Ed. Lip- pincott.

Wilson E.O. (1975), Sociobiology: The new synthesis, Ed. Harvard (36
University Press.

Wittgenstein L. (2004 [19331935-]), Le cahier bleu et le cahier brun, (37
trad. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Ed. Gallimard "Tel".