



Ouvrage dirigé par
Giovanni Scarafile

Préface de Michel Serfati

A CRUA PALAVRA

Une conversation avec Marcelo Dascal

Comprenant l'essai
La controverse en philosophie

A CRUA PALAVRA
Une conversation avec
Marcelo Dascal

Édité par Giovanni Scarafile

Préface et traduction de Michel Serfati
(aidé de Sylvette Ruiz-Serfati)



© 2011 Lulu Enterprises Inc.

ISBN 978-1-4477-2261-8

Tous droits réservés.

A part la citation de passages courts à des fins de critique et de recension, aucune partie de cette publication ne peut être reproduite, stockée dans un système de récupération, ou transmise, sous quelque forme ou par quelque moyen que ce soit, électronique, mécanique, par photocopie, enregistrement ou autre, sans l'autorisation préalable des auteurs.

DTP Roberta Pizzi | www.robetapizzi.com

TABLE DES MATIÈRES

Dascal, Leibniz, et le symbolisme mathématique.	
Préface de Michel Serfati	I
Introduction de Giovanni Scarafile	XIII
A CRUA PALAVRA	
Une conversation avec Marcelo Dascal	1
LA CONTROVERSE EN PHILOSOPHIE	27
<i>Bibliographie sommaire</i>	56
PUBLICATIONS DE MARCELO DASCAL	58
Ouvrages	
A. Ouvrages (comme auteur)	58
AA. Ouvrages (comme éditeur)	59
Articles parus dans des livres et des revues	
B. Histoire des Idées	64
C. Philosophie du langage, Linguistique, Sémiotique	73
D. Épistémologie et Métaphilosophie	82
E. Philosophie de l'esprit / du langage, Sciences cognitives	88
F. Philosophie politique, Éthique, Philosophie de l'action	92
G. Esthétique	97
H. Textes dans des Encyclopédies	98
I. Activités éditoriales	100
J. Critiques de livres	108

Préface

Dascal, Leibniz, et le symbolisme mathématique

Je voudrais évoquer dans ces quelques lignes ma rencontre (intellectuelle) avec Marcelo Dascal, qui fut un moment important pour moi. Mathématicien professionnel, spécialiste d'algèbres des logiques multivalentes, je me suis à un moment de ma vie tourné vers la philosophie des mathématiques, en premier lieu pour tâcher de comprendre les raisons pour lesquelles une bonne part de ceux qui m'entouraient, intelligents

Préface

et cultivés, que j'appréciais pour leur esprit structuré et impeccablement déductif dans tous les aspects de la vie quotidienne, étaient incapables d'appréhender des mécanismes mathématiques contemporains *standard* les plus simples pour moi, même lorsque je tâchais de leur en formuler les principes en termes intuitifs, imagés, et amicaux. En second lieu je cherchais une explication rationnelle à la prodigieuse (déraisonnable ?) capacité des mathématiques contemporaines à inventer et créer des objets entièrement neufs, dont témoigne chaque mois (!) pour ses lecteurs assidus le numéro en cours des *Mathematical Reviews*. Les réponses, qui mirent quelque temps à se révéler, se résumèrent à la place et aux rôles du langage symbolique : il n'est pas la transcription en signes (et moins encore la sténographie !) de la langue naturelle.

Par une analyse rétrograde, je compris d'abord que chez Descartes et Viète, pourtant fondateurs du symbolisme (mais en quelque sorte malgré eux...), la question de la langue symbolique comme entité séparée ne s'était même pas posée. Bien entendu elle n'était nullement apparue avant eux. Alors vint Leibniz.

J'appris ensuite que la constitution de l'écriture symbolique mathématique au dix septième siècle, désormais sujet de mes préoccupations (et de ma

Préface

thèse) n'avait fait l'objet que de fort peu d'études et, à mon sens, très souvent fautives ou incomplètes (par exemple chez Nesselman).

C'est à ce moment que j'ai découvert *La Sémiologie de Leibniz* de Marcelo Dascal. Cet ouvrage, paru à Paris en 1978, est exceptionnel par la connaissance intime et irremplaçable de la philosophie (et de la psychologie...) de Leibniz que Dascal y démontre, mais aussi par les subtiles analyses philosophiques de détail qu'il déploie, tant sur les diverses catégories fonctionnelles multiples des signes, que les diverses théories sémiotiques, de Hobbes à Peirce et Saussure.

L'analyse de la (des) position(s) de Leibniz quant au symbolisme mathématique rencontrait les miennes sur le double plan de ma philosophie des mathématiques, et de la *pratique quotidienne du travail* dans la communauté des mathématiciens — je veux ici évoquer une des formes de ce pragmatisme cher à Dascal, comme en témoigne à nouveau son interview par Giovanni Scarafile dans le présent ouvrage.

Dans la *Sémiologie*, Dascal mettait en particulier en avant chez Leibniz deux points, fondamentaux dans mes analyses, mais insoupçonnés, à ma connaissance, d'autres philosophes : d'une part les places respectives du symbolisme et de la pensée

Préface

mathématique, d'autre part l'autonomie revendiquée par Leibniz pour ce même symbolisme.

Le symbolisme mathématique est-il un instrument nécessaire à la pensée mathématique, qui se formulerait spontanément dans le cadre de la langue naturelle ? A une question ainsi formulée, la réponse peut apparaître incontestablement positive : dotée de fonctions psychotechniques certaines de lutte contre l'oubli et les défaillances de la mémoire, de remémoration, de condensation, mais aussi de communication, cette place est en quelque sorte naturelle. Cette position fut soutenue (souvent implicitement) par Descartes, Mais ce fut aussi, comme l'expose très bien Dascal, celle du premier Leibniz - une conception dont, nous dit Dascal, il ne put jamais s'affranchir complètement. On comprend mieux les oscillations de Leibniz quand on prend conscience de la force et l'imprégnation des esprits par les structures millénaires de la langue naturelle. On les comprend mieux encore quand on sait que ces hésitations et ce balancement sont aujourd'hui largement partagés par nombre de mathématiciens contemporains - je peux en apporter bien des témoignages.

D'un autre côté cependant, le symbolisme mathématique peut aussi être un élément constitutif, architectonique, de la pensée mathématique,

Préface

coextensif à son développement et à l'invention. Une pensée qui se construit alors par et pour le symbolisme - par cette affirmation, je ne veux pas évoquer la construction de langages formels, mais le déroulement pragmatique de la mathématique quotidienne. Cette conception entièrement neuve du symbolisme, qui aurait pu paraître extravagante aux esprits du temps (on songe à Descartes !) se dégagait pourtant peu à peu chez Leibniz, qui aura ainsi le premier thématiquement la pratique de toutes les mathématiques des siècles à venir, jusqu'aux contemporaines. J'ai développé dans le détail cet aspect, omniprésent dès le XVII^{ème} siècle même, dans nombre de textes. J'évoquerai seulement la pratique leibnizienne de la substitution, inconnue avant lui, qu'il thématiquement sous le nom d'Art Combinatoire (un terme qui fut bien mal compris tant de ses contemporains que des nôtres) en faisant remarquer que dans la langue naturelle, les substitutions sont réglées par le *sens* ; dans la langue symbolique, elles furent, après Leibniz, réglées par des *règles* — c'est-à-dire hors le sens. Et Leibniz fut en quelque sorte l'inventeur (et le maître) de la substituabilité. Et cette faculté de substituer hors le sens se révéla une clé puissante, entièrement neuve, pour la création d'objets mathématiques, au travers de pratiques épistémologiques qu'on peut

Préface

décrire dans un complet détail (ainsi du ‘principe’ de prolongement).

L'évolution des conceptions de Leibniz est finement analysée par Dascal (*Sémiologie*, page 174), qui ne sous-estime pas son importance :

« Cette évolution, subtile parfois, mais d'une importance difficile à exagérer, est corrélatrice de l'épistémologie et de la psychologie leibniziennes. Elle touche à la question, centrale de notre point de vue sémiologique, de la nature des signes et de leur contribution au jugement, à l'invention, à la définition, et à la démonstration : les signes sont-ils de simples instruments, des auxiliaires *psychotechniques* qui augmentent l'efficacité du raisonnement, ou sont-ils des éléments constitutifs, inséparables du raisonnement (...) Peu à peu, Leibniz s'inclinera vers l'adoption de la deuxième branche de l'alternative (...) L'évolution de sa pensée à ce sujet n'est pas linéaire ».

L'autre point que je voudrais développer, certes lié au précédent, mais néanmoins distinct, est celui de l'autarcie du système de signes mathématiques, en rappelant d'abord que ce furent Viète et Descartes qui constituèrent dans les faits le symbolisme moderne, sans jamais cependant en thématiser la constitution en un système. Ce fut la tâche de Leibniz. J'ai développé dans divers textes les aspects centraux de la construction de celle-ci : dialectique

Préface

de l'indéterminé, structure arborescente sous-jacente à toute écriture symbolique (et donc à la pensée de tout mathématicien), représentation de la mise en relation (telle l'égalité) par un signe spécifique, ruinant définitivement tout maintien de la structure rhétorique prédicative de la langue naturelle. Dès lors s'organisa naturellement la comprésence de deux registres, celui de la langue naturelle, et celui de la langue symbolique, irréductibles l'un à l'autre et, en conséquence tout aussi naturelle, la possible autonomie du symbolique. C'est encore une fois à Leibniz qu'il revint d'en prendre acte. J'avais analysé *in statu nascendi* la constitution de cette dualité de registres, et Dascal est à ma connaissance le seul philosophe qui avait également décrit en détail cet aspect, *en le prenant au sérieux...*

Ainsi l'emploi du système symbolique n'est-il pas seulement recommandé pour nous, au nom de commodités psychotechniques ; il est bien architectonique, indispensable à la constitution de la pensée mathématique. Dans ces conditions, la faculté pour le mathématicien de demeurer dans le registre symbolique, de continuer d'y travailler, en retardant le plus possible le retour aux significations, sera une prescription primordiale pour Leibniz, au nom de ce qu'il appela le caractère «autarcique» du signe :

Préface

«Il faut savoir que les caractères sont d'autant plus parfaits qu'ils sont plus autarciques, de sorte que toutes les conséquences puissent en être dérivées».

Cet extrait de «Sur la langue universelle» est pertinemment cité par Dascal (p. 218) qui commente ainsi ce point, avec justesse : «Ce que la notion d'autarcie suggère ici, c'est surtout l'indépendance d'un système de signes adéquats — indépendance vis à vis des opérations mentales supérieures». Il ajoute (page 222) :

«[Leibniz] compare l'usage intelligent des mots (et d'autres signes) avec l'emploi de jetons (...), non parce que ceux-ci renvoient tout le temps aux idées qu'ils sont censés représenter, mais plutôt parce que l'on peut effectuer sur ces jetons eux-mêmes toutes les opérations de calcul que l'on veut, *sans* passer incessamment au plan des idées. En réalité, c'est la possibilité de délayer indéfiniment ce renvoi aux idées qui est surtout appréciée par Leibniz».

La validité de cette faculté, que décrit fort bien Dascal, de demeurer dans le signifiant, en retardant durablement le retour aux signifiés, aura sans conteste reposé, pour Leibniz, sur le fait qu'au «dernier moment» (bien entendu souvent virtuel...), celui du retour aux significations, le géomètre ne pourra manquer, selon lui, de découvrir constamment des

Préface

résultats mathématiques valides. Une assurance qui est elle-même fondée sur ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui une correspondance bijective entre signifiants et signifiés, qui, même si elle nous échappe — car on ne peut en fait épuiser dans le signe tous les attributs de la chose — est en vérité, pour Leibniz, gagée en Dieu. On saisit bien ici la différence de la position de Leibniz (et de celles des mathématiciens pragmatiques de terrain) avec la problématique de la constitution des langages formels modernes, où tout retour aux interprétations est exclu par le principe même d'un tel langage — mais non pas, dans les faits, par sa pratique. Mais ceci est une autre histoire... où l'on retrouverait le pragmatisme essentiel de Leibniz et, comme corollaire direct, son rejet du platonisme.

La *Sémiologie* contient nombre d'autres analyses sémiologiques voisines, toutes pleines d'intérêt, qu'on pourrait toutes directement connecter à l'avancement de la science mathématique après Leibniz, mais que je ne peux ici commenter. Je citerai néanmoins *in fine*, dans la section *Signes et raisonnement*, la pertinente analyse de Dascal, de la "pensée aveugle". Les ressorts intimes de ce thème bien connu sont ici remarquablement mis au jour :

«La pensée aveugle ne saisit, en effet,

Préface

qu'un *nom*, le nom d'une totalité. Mais ce nom peut, en principe, être «échangé» en une idée claire et distincte des composantes de cette totalité. C'est la confiance dans la possibilité de cet échange qui nous donne le droit d'utiliser de façon «aveugle» le nom en question».

Paris, février 2011

Michel Serfati¹

¹ Institut de Recherche sur l'Enseignement des Mathématiques, Université Paris VII-Denis Diderot.

Introduction

Non ducor, duco. On pourrait peut-être partir de ceci : la devise de la ville de São Paulo, pour décrire Marcelo Dascal aussi succinctement que possible.

Pour donner juste quelques exemples, parler de Dascal comme l'un des plus grands spécialistes de Leibniz ou de pragmatique, ou en tant que le concepteur essentiel de la *théorie des controverses*, ou comme l'un des plus remarquables exemples contemporains de l'intellectuel *engagé*¹, risque en fin de compte d'être réducteur, à moins de retrouver un schéma qui puisse rendre compte de la façon dont il est possible d'exceller - et ce, d'une façon qui ne soit pas épisodique - dans des champs de recherche tellement différents, et avec des résultats unanimement reconnus par la communauté scientifique internationale.

La quête de cette clé particulière qui ouvre au style et à la recherche de Marcelo Dascal, a été la

1 En français dans le texte.

Introduction

base du documentaire *A crua palavra*, filmé à la Bibliothèque Centrale de Salento l'été 2008.

Ces questions, aujourd'hui mises à jour en vue de la publication de ce livre, n'abordent pas seulement la tâche de suivre à la trace un chemin possible qui pourrait relier les différents aspects de la pensée du philosophe Israélo-Brésilien, mais surtout celle d'identifier le schéma qui puisse révéler de quoi est fait un style de pensée susceptible de continuer à fasciner les chercheurs un peu partout dans le monde.

Je dois confesser que, bien qu'à l'époque de l'interview, je connaissais déjà Marcelo Dascal depuis de nombreuses années, la pensée de me trouver devant un tel interlocuteur, un homme capable - juste pour en mentionner un aspect - de parler couramment huit langues, m'impressionnait. Et pourtant, cette conversation m'a offert l'occasion de réaliser qu'il y avait quelque chose - peut être dans le regard (fixe) de Dascal, peut être dans son ironie subtile, peut être encore dans les mouvements de main qui accompagnaient tout ce qu'il disait - qui vous invitait à transcender vos propres limites. Et il est significatif que cette sorte d'invitation particulière soit produite par Dascal, non pas seulement par l'usage de sa dialectique raffinée et

Introduction

bien connue, convaincante déjà par elle même, mais par dessus tout, au travers d'un témoignage évocateur qui relie – comme lui même le dit à la fin de l'interview – le théorique et la pratique.

Cela m'a convaincu que ce n'est pas seulement par une heureuse coïncidence que la signification la plus authentique du verbe latin *ducere*, trouvée dans la devise déjà mentionnée de la ville où Dascal est né, soit « avoir une personne comme compagnie pour aller d'un endroit à un autre ». En vérité, qu'il parle des recherches les plus récentes sur Leibniz, de la situation au Moyen Orient, de la pragmatique ou du Talmud, les mots de Dascal non seulement ne nous laissent pas indifférents, mais ils nous encouragent réellement à adopter un point de vue autonome, dans une sorte d'accompagnement, de *compagnie*, qui fait que la recherche devient une expérience véritablement dialogique.

Aussi bien dans l'interview que dans l'essai ici traduit, on peut trouver deux aspects en interaction dans la pensée de Dascal.

D'un côté, la rigueur et la précision du chercheur professionnel, lequel, utilisant chaque fois les outils conceptuels les plus appropriés, est capable d'approcher l'objet d'étude, de le disséquer et de le démonter. C'est une tâche laborieuse, minutieuse,

Introduction

qui trouve confirmation dans les contacts avec les nombreux intellectuels qu'il rencontre au cours de ses voyages.

D'un autre côté, il existe un pouvoir plus immatériel, une sorte de capacité à voir ce qui n'est pas immédiatement visible, une espèce d'intuition qui permet à Dascal d'entrer profondément dans les choses et d'en révéler les éléments les plus intimes.

Il n'est pas surprenant que, pour rendre compte de cette force double, nous empruntons à Diderot le passage suivant qui reflète la dialectique entre *esprit observateur*² et *esprit prophétique*³ : « L'esprit observateur dont je parle s'exerce sans effort, sans contention; il ne regarde point, il voit, il s'instruit. [...] Il n'a aucun phénomène présent, mais ils l'ont tous affecté, et ce qui lui en reste c'est une espèce de sens que les autres n'ont pas. C'est une machine rare qui dit : cela réussira... et cela réussit. Cela ne réussira pas... et cela ne réussit pas. Cela est vrai ou cela est faux... et cela se trouve comme il l'a dit. Il se remarque et dans les grandes choses et dans les petites. [C'est une] sorte d'esprit prophétique».

Rapprocher le style de pensée de Dascal et les

2 En français dans le texte.

3 En français dans le texte.

Introduction

mots de Diderot n'est pas le fait d'un hasard. En fait, selon Diderot il n'y a qu'une seule catégorie d'hommes à qui ces mots puissent être appliqués, la catégorie même à laquelle Dascal appartient : les génies.

A crua palavra, « le mot brut », le titre d'une célèbre chanson de Chico Buarque, désigne ce mot particulier qui, non seulement montre la voie vers la signification, mais aussi l'exprime et la rend effectivement présente.

J'espère qu'en lisant les propres mots de Marcelo Dascal, chaque lecteur pourra faire l'expérience de ce lien indissoluble entre recherche et témoignage.

Lecce, septembre 2010

Giovanni Scarafile

A Crua Palavra

Une conversation avec Marcelo Dascal

Giovanni Scarafile. Professeur Dascal, vous vivez désormais à Tel Aviv, mais vous êtes cependant un Brésilien de São Paulo.

Marcelo Dascal. Tout à fait. Je suis un paulistano ⁽¹⁾, tout autant qu'un tel-avivien ⁽²⁾; Et je suis très fier des deux.

A quel âge avez vous quitté le Brésil?

A 24 ans exactement, pour me rendre en France.

Votre décision était-elle liée à la recherche, ou bien y avait-il d'autres motifs?

Il était normal à l'Université de São Paulo d'aller en France pour continuer ses études en philosophie, parce que les Français avaient créé la faculté de philosophie à São Paulo, qu'ils étaient nos

1 Habitant de São Paulo (NDT)

2 Habitant de Tel-Aviv (NDT).

professeurs, etc. Nous avons avec la France un lien très fort. Au début de 1964, il y eut le coup d'état militaire au Brésil. L'un des objectifs des militaires était de supprimer la faculté de philosophie où se trouvaient d'après les militaires de l'époque de *dangereux* marxistes, des gens qui lisaient des ouvrages subversifs en russe, etc. Devant une telle situation, tous ceux qui purent le faire quittèrent rapidement le pays, de façon à pouvoir continuer à étudier, éviter la prison, ou encore ne pas être mis à la retraite d'office à vingt ans.

Avez vous pris seul la décision de partir?

Ma femme et moi avons décidé ensemble de nous en aller, et nous sommes partis, toutefois sans emporter avec nous tous les livres de Che Guevara, Fidel Castro et Mao Tsé-Toung, qui étaient plus ou moins le bagage intellectuel de tous les intellectuels, jeunes et actifs, de cette période. En sorte que les militaires avaient raison : nous étions vraiment très dangereux car nous avons absorbé des idées terribles ... Je me souviens qu'il y avait un séminaire hebdomadaire où nous avions l'habitude chaque semaine de lire un chapitre du *Capital*, de Marx. Personnellement je n'ai pas brûlé mes livres. Je suis incapable de brûler des livres ou de les jeter

A crua palavra

à la poubelle. J'ai laissé mes livres à la garde d'une de mes tantes, dans un bon endroit pour cacher des livres dangereux, mais je ne sais pas ce qu'il est advenu d'eux plus tard.

Quelle situation avez vous trouvée quand vous êtes arrivé en Israël?

En Israël, nous sommes arrivés dans un kibboutz, où tous travaillaient et recevaient ce dont ils avaient besoin d'une façon égalitaire. Je me souviens que plus tard quand je suis allé à l'Université, un professeur titulaire gagnait moins qu'un docker. Ce n'était pas seulement pour des questions d'égalitarisme, mais aussi parce que les professeurs d'Université ne disposaient pas d'un syndicat puissant, contrairement aux dockers.

Surtout, si l'on considère la société de l'époque, elle ne présentait pas de différences socio-économiques majeures. On ne trouvait pas, d'un côté, des riches millionnaires, et d'un autre côté les pauvres. Aujourd'hui, Israël est l'un des pays du monde développé où la différence est plutôt fortement marquée. En Israël tout s'est déroulé à l'envers. Nous sommes partis du socialisme pour en arriver à un capitalisme incontrôlé.

Y a-t-il une spécificité de la culture israélienne?

Dans la culture israélienne, toute chose est objet de débat. Cela est excessif. On ne doit pas, on ne peut pas, débattre de chaque chose à chaque moment, mais il est important de vouloir le faire. Je ne veux pas entrer dans des spéculations sur les raisons pour lesquelles ceci s'est développé, mais on peut retrouver des traces de ce mode de dialogue bien avant la fondation d'Israël, dans l'histoire des Juifs. Par exemple, le Talmud est un livre de pure dialectique dans lequel toute chose est discutée. On y trouve plusieurs interprétations tout à fait différentes des textes anciens, des commandements divins et des lois qui en dérivent, par exemple. On y trouve rarement du consensus sur quoi que ce soit. Et toutes ces opinions sont conservées dans leur diversité. Quelqu'un a eu l'idée qu'il est très important de conserver l'opinion de la partie qui n'a pas remporté le débat, parce que celle-ci est aussi une source de savoir. Ainsi, je ne fais que suivre la tradition juive. Je suis heureux d'avoir reconnu qu'il y a déjà eu une tradition ancienne qui avait donné du prix au débat, une tradition que je ne connaissais pas et que, sans le savoir au début, je poursuis maintenant dans mes études des controverses. De surcroît, il y a dans la culture Juive, le concept du placard des livres Juifs. Ce concept est la cause de débats publics. En premier lieu, on a dû décider quels sont les livres

A crua palavra

qui sont contenus dans le placard, quel est le canon pour déterminer ce qui est un 'livre Juif'. En second lieu, on a dû établir à qui appartient le contenu du placard. Nous, les penseurs séculiers, pensons qu'il n'appartient pas exclusivement aux religieux. C'est au contraire un placard public. Débattre avec les religieux orthodoxes qui réclament un droit de propriété sur la littérature qu'ils tiennent pour sacrée n'est pas simple, mais il est important de le faire. Mes collègues disent, *je ne peux tenir de discussions avec des gens qui n'ont pas lu Kant, Descartes, etc.* Je dis *Non, ceci n'est pas exact.* Alors je demande à mes collègues, *Avez vous lu le Talmud? - Non. - Et alors?* Etre ouvert aux autres implique d'avoir réellement lu les textes des autres. Et lire sérieusement demande du temps, pour essayer de comprendre et parfois de critiquer.

Si on regarde votre biographie intellectuelle, on s'aperçoit que vous avez enseigné aux États-Unis, en France, en Allemagne et en Italie; que vous êtes Président de la Nouvelle Association Philosophique Israélienne, que vous êtes Président de la IASC, c'est-à-dire l'Association Internationale pour l'Etude des Controverses, etc. Le problème pour l'interviewer est qu'il est difficile de trouver un moule unique adapté à la multiplicité de vos centres d'intérêt et de vos champs de

Marcelo Dascal

recherche. Dans cette perspective, j'ai pensé qu'il serait approprié de vous demander de définir le dialogue entre les disciplines, comme on peut voir que vous le pratiquez quotidiennement.

Pour être un vrai dialogue, le dialogue entre les disciplines doit être un dialogue. La réponse tient dans cette tautologie.

Comme point de départ, je dirai que le dialogue est quelque chose qui constitue une ouverture de la part de tous les participants. Cette ouverture est fondamentale dans le cas où l'on peut donc apprendre quelque chose de l'autre partie, par exemple. Mais être ouvert ne peut se réduire à être simplement le moyen commode d'apprendre quelque chose de nouveau et de différent. C'est le mode indispensable pour être en mesure d'écouter les révélations de l'autre personne, dont l'autre personne elle même peut ne pas être pleinement consciente.

Le dialogue constitue donc un défi majeur, parce que personne ne peut être passif, pas même avec soi-même. On doit trouver la même dynamique dans le dialogue entre disciplines. Aujourd'hui par exemple, il y a des discussions autour de l'interdisciplinarité. J'essaye, quant à moi, de pratiquer véritablement

A crua palavra

l'interdisciplinarité. Je pense que les problèmes complexes que nous, êtres humains, avons résolus, vont au-delà des limites de la discipline. C'est donc d'une évidente nécessité. Le fait que le dialogue interdisciplinaire soit évident ne signifie cependant pas qu'il soit facile de le mener. Dans le monde académique on trouve ce paradoxe : il se dit un tas de choses à propos de l'interdisciplinarité, on crée des disciplines interdisciplinaires (par exemple les sciences cognitives) mais, dans les moments cruciaux chacun/chacune demeure enfermé(e) à l'intérieur de sa discipline comme dans une bouée de sauvetage. Ceci se produit du fait de la structure du monde académique, où l'on croit que quiconque pratique l'interdisciplinarité est une espèce d'amateur qui en connaît un peu sur certaines choses, sans réellement connaître aucune de celles-ci en profondeur. Quand vient le temps d'examiner une personne, et de décider ou non de sa promotion, ce qu'on entend, c'est : *Il a publié dans ce journal interdisciplinaire, mais ceci n'est pas pertinent. Voyons ce qu'il a fait dans sa propre discipline.* Il y a une attirance vers la disciplinarité qui va à l'opposé du discours sur l'interdisciplinarité. Les gens ont peur d'être trop interdisciplinaires parce que cela peut mettre en péril leur carrière. C'est ainsi que les choses marchent. C'est un paradoxe administratif,

tout autant que conceptuel.

Cela signifie-t-il que faire aujourd'hui de la recherche à l'intérieur d'une institution, que ce soit une Université ou un Centre de Recherche, est presque impossible, ou, à tout le moins, plus difficile?

Faire de la recherche est sans doute difficile. Cela est l'une des raisons, mais il y en a d'autres. C'est difficile parce que les universités ne sont pas en mesure de financer la recherche, en particulier celle qui demande de l'argent et du matériel. Il y a une tendance à penser que seule la science, cette sorte de science qu'on appelle la *big science* nécessite de l'argent pour des laboratoires, du matériel coûteux, etc. Ce n'est pas vrai. La même chose vaut pour les humanités. Prenons comme exemple les textes de Leibniz. Jusqu'à maintenant seule la moitié de ses manuscrits a été publiée. Pour faire de la recherche dans ce secteur, on doit consulter les manuscrits, et se rendre en Allemagne où ils sont conservés. Sans compter que les gens qui font ce travail sacré de conserver ces précieux écrits doivent être payés. Ce sont des chercheurs/éditeurs qui produisent l'édition critique des textes. Tout ceci demande des fonds énormes. En ce moment, il nous manque encore à peu près cinquante volumes, avant que la publication des manuscrits puisse être considérée

A crua palavra

comme terminée. La préparation de chaque volume demande environ sept années de travail à un chercheur travaillant intégralement sur le projet. Avec le personnel et les moyens actuels, l'édition académique rigoureuse des œuvres complètes de Leibniz ne sera disponible qu'en 2050. Je parle en connaissance de cause.

Du fait que vous êtes aussi un ingénieur, n'avez vous jamais envisagé la possibilité d'un outil technologique qui puisse raccourcir le délai?

Il n'existe pas d'outils prêts à être utilisés pour déchiffrer les manuscrits, les transcrire, et les éditer. Nous devons les développer. Cela ne signifie pas qu'on ne puisse travailler plus vite. Mais, comme nous le disions, cela signifie qu'il faut des fonds pour mener à bien le développement des technologies. Bref, la recherche est coûteuse.

En ce moment, la situation dans mon université et dans un grand nombre d'autres que je connais, est que c'est au chercheur de trouver les fonds, de trouver un sponsor qui remplace les anciens mécènes qui, au lieu du football, soit prêt à financer, par exemple, la recherche philosophique. Cela n'est pas simple. Bien sûr, il existe des agences privées, des fondations, des centres de recherche, des CNRS

ou encore des bourses de recherche Européennes. Cependant, préparer un projet de recherche qui a des *chances* de recevoir un financement demande beaucoup de travail. Avoir une bonne idée n'est pas suffisant. Vous devez remplir des dizaines de pages, mettre sur pied le budget, etc. Aujourd'hui, être un chercheur signifie être aussi un administrateur de la recherche. Et, comme je le disais, ceci n'est pas une affaire simple.

On nous donne souvent l'image de Leibniz comme philosophe attaché presque entièrement à la logique et à des aspects en mesure de représenter une rigoureuse rationalité. On ne peut contester que de tels éléments se trouvent chez Leibniz. De votre interprétation et vos travaux, il émerge cependant d'autres aspects qui offrent l'image d'un philosophe quelque peu différent. Est-ce exact?

Merci. Oui, je suis en ceci coupable en un certain sens, parce que mes premiers travaux sur Leibniz s'étaient conformés à la tradition de placer au dessus de tout la pensée formelle chez Leibniz. C'est Leibniz lui même qui a développé l'idée de la formalisation comme une base pour la logique, et aussi pour les mathématiques. Dans cette mesure, il est le créateur de la logique moderne. Il a aussi beaucoup écrit sur le développement d'une méthode

formelle pour résoudre les controverses. Dans de nombreux textes il soutient que *sa méthode permet de résoudre les controverses parce que ceux qui ne sont pas d'accord doivent simplement s'asseoir, prendre une plume, et, en calculant, établir lequel a raison*. Lui même, cependant, n'a pas été capable d'appliquer sa méthode dans les rares controverses qu'il avait incluses dans le nombre de celles qui pouvaient être résolues logiquement. Il dit par exemple, *J'ai eu une controverse avec telle ou telle personne, nous avons analysé la controverse du point de vue logique jusqu'au dixième syllogisme, et la solution est alors devenue claire, nous sommes tombés d'accord, et tout était résolu*. Plus tard cependant, on retrouva les documents émanant de l'autre personne avec laquelle il avait eu cette controverse, et ils montrèrent clairement qu'ils n'étaient pas tombés d'accord et que la controverse n'était pas du tout résolue. Leibniz le savait, car il s'est opposé à la publication d'articles de son adversaire dans les *Acta Eruditorum*, le journal de Leipzig (quoi que Leibniz n'en fut pas l'éditeur).

On doit ajouter que Leibniz n'a pas été seulement un philosophe ; il a aussi été un mathématicien, un logicien et un homme politique. Il a travaillé pour la cour de Hanovre où il y eut de temps en temps des problèmes à résoudre. Il devint alors clair pour lui que les controverses politiques et, en général, les

conflits, ne pouvaient se résoudre en utilisant une plume pour effectuer des calculs, parce que ce qu'il fallait, c'était de la flexibilité, de la capacité à formuler un cas d'une manière qui permette la conciliation entre les deux positions, bien plus que la solution mathématique qui aurait pu le cas échéant établir qui avait raison et qui était stupide. Il s'est rendu compte que les problèmes de la réalité, particulièrement les problèmes pratiques, ne peuvent se résoudre avec la seule méthode mathématique ou logique. Devant cette situation, Leibniz travailla sur des méthodes de conciliation et développa une position morale que j'estime fondamentale. Sur ce point, Leibniz a travaillé beaucoup plus en profondeur que tous les protagonistes de son époque.

Y a-t-il des différences entre Leibniz et Locke, quant aux idées sur la tolérance?

L'idée de tolérance chez Leibniz est plus profonde que celle de Locke, pour qui tolérance signifiait *Nous acceptons l'existence de ces hommes fous et leur droit de croire ce qu'il leur plaît pourvu que cela ne dérange pas la société et ne cause pas du mal à quiconque; mais ils sont toujours fous et continueront de l'être tant que leurs croyances demeureront les mêmes, tandis que nous, nous connaissons la vérité.* Au lieu de cela, pour Leibniz, la tolérance doit signifier

A crua palavra

que nous reconnaissons que ces autres qui peuvent nous sembler fous aujourd'hui, possèdent au moins une petite partie de la vérité, qu'ils disent des choses qu'aujourd'hui nous ne pouvons mesurer, mais que nous pourrions voir demain comme correctes. La position de l'autre personne est évaluée par Leibniz dans les termes mêmes de cette autre personne, pas par comparaison avec la prétendue supériorité de notre position. Comme vous pouvez le voir, il s'agit d'une idée différente de la tolérance.

Tous ces aspects nous présentent un *autre* Leibniz, avec une épistémologie complètement différente, aux fondations éthiques tout à fait importantes. En ce qui me concerne personnellement, il m'a semblé important de démontrer tout ceci dans un travail qui a demandé dix ans pour son achèvement, et qui contient une collection de textes de Leibniz dont j'ai appelé l'ensemble, *l'art des controverses*.

Dans la perspective de la redécouverte de cet autre Leibniz dont vous parlez, vous avez souligné l'expression «blandior ratio». Que signifie-t-elle exactement?

Ce texte où il dit «blandior ratio» ne doit pas être vu comme disant qu'il existe une rationalité faible. Le mot «ratio» a d'autres significations, d'autres usages. De sorte que c'était une petite

astuce de ma part de présenter ceci sous la forme *Voilà, Leibniz est d'accord avec moi*. La rationalité dont Leibniz parle dans ce contexte est faible ou douce, au sens où elle n'exige pas et ne permet pas de parvenir à la certitude, à la démonstration ultime et absolue. Au contraire, c'est un type de raison qui dit explicitement qu'il est raisonnable d'atteindre une certaine conclusion, mais qu'il peut y avoir des raisons qui neutralisent ce caractère raisonnable.

Ceci est une approche qui invite le sujet à abandonner une foi dogmatique quant à la nature finale et absolue d'une conclusion. C'est une pratique raisonnable, qu'Aristote discute dans l'*Ethique à Nicomaque*. Aristote y dit certaines choses très justes là-dessus, mais il n'en développe pas les détails. Leibniz a fait davantage dans cette direction.

Quelle est la valeur de l'image d'une balance dans votre pensée?

L'image d'une 'balance des raisons' est une autre découverte que j'ai faite chez Leibniz. Il utilise très souvent cette image. C'est très important parce que c'est l'image d'une situation de délibération, c'est-à-dire d'un homme rationnel examinant le poids des arguments en faveur, ou à l'encontre, d'une

A crua palavra

certaine décision, ce qui est fondamental pour agir rationnellement. Ce n'est pas une image nouvelle. Mais Leibniz en fait un usage très intéressant : après que des raisons aient été pesées, il n'y a pas deux, mais trois positions possibles pour les plateaux de la balance. *La seule possibilité qui reste quand la balance est équilibrée est de lancer un dé de façon à pouvoir prendre une décision arbitraire.* Leibniz est un rationaliste 'plus doux' (*blandior*), pour qui l'équilibre est la position du sceptique qui dit *finalement je suis parvenu à la paix, à l'ataraxie, et je peux dormir le reste de la journée.* Mais Leibniz ne veut pas se reposer : il a beaucoup de travail à accomplir, beaucoup d'idées pour faire avancer le savoir et le bonheur humain ; il doit écrire sans cesse des manuscrits, qui vont tenir occupés les éditeurs de ses œuvres pour un sacré bon moment, au moins jusqu'à 2050 ...

L'autre possibilité, tout aussi extrême, est typique de ceux qui veulent utiliser la balance pour prendre des décisions certaines. Le poids dans un des plateaux est déterminant, décisif. C'est celui de la décision qui est choisie, l'autre est fausse et rejetée. Leibniz dit *Non, cela serait Descartes à la recherche de la certitude. Il dit qu'il y a seulement deux possibilités. Soit l'arbitraire du dé, soit la certitude.* Leibniz dit

non, il y a la possibilité de la balance qui, selon son excellente formule, «inclinaison sans nécessiter». C'est donc une position intermédiaire. On se trouve devant une légère inclinaison, et l'aiguille se tourne vers un des plateaux ou vers l'autre. Cette inclinaison, pour petite qu'elle soit, est une raison suffisante pour faire un choix, mais quelque raisonnable qu'elle soit, ce n'est ni décisif, ni certain, ni final. Si un autre facteur est découvert par la suite, qui vient changer l'inclinaison, eh bien, il nous faut changer notre décision. C'est là une rationalité plus *aimable*, qui ne demande pas la longue attente nécessaire pour atteindre une décision finale, comme si l'on attendait la découverte du dernier des axiomes. Bref, nous pouvons décider, en ayant un peu plus ou un peu moins de raison. Alors, oui, l'image de la balance est ainsi très importante pour moi, parce que la plupart de nos décisions sont de ce registre.

L'image de la balance, en un certain sens, est aussi susceptible d'être le signe d'un combat à l'intérieur de moi-même. Quand j'étais jeune, j'étais, à ce que je pense, tout à fait raide et dogmatique. Je pensais, *J'ai découvert ceci et aussi cela. Cela doit être vrai que ce parti politique est le seul qui peut sauver le pays.* J'avais cette tendance... tout à fait rigide, dans le droit-fil des mathématiques, de la logique, de la science.

A crua palavra

Peut-être avec l'âge, je ne sais pas...cela se produit, n'est ce pas ? La balance m'a porté vers une autre direction. C'est maintenant une image dominante dans ma forme de pensée.

Dans votre théorie des controverses, vous avez distingué entre discussion, querelle, et controverse. Au fil des années, votre théorie s'est-elle confirmée ou infirmée?

La trilogie 'discussion', 'querelle', et 'controverse' a été critiquée pour être à la fois insuffisante (pour ceux qui pensent qu'il y a d'autres sortes de débats) et excessive (pour ceux qui pensent qu'il n'y en a que deux, à savoir la discussion et la querelle). Je n'ai jamais trouvé, ni dans les arguments critiques, ni dans l'analyse de débats concrets, qu'ils soient passés ou présents, d'arguments de poids qui me fassent abandonner la trilogie sous-jacente à la théorie des controverses. L'échec de ces critiques que je viens de mentionner peut être dû à trois facteurs : 1. L'oubli de ce que 'discussion', 'querelle' et 'controverse' sont des désignations d'un type idéal, c'est-à-dire des concepts abstraits ou des descriptions de phénomènes qui nous aident à comprendre leurs aspects fondamentaux, mais ne nous offrent pas une description complète, dans tous ses détails, du phénomène en question ; 2. Le

caractère dynamique du débat dans son ensemble, dont beaucoup de chercheurs pensent qu'il peut être réduit à des structures argumentatives statiques. 3. Le fait de ne pas reconnaître que la plus importante contribution de la trilogie à laquelle je tiens est l'introduction du type idéal «controversé» qui, tout autant qu'il démontre l'insuffisance de la dichotomie traditionnelle discussion / querelle, montre aussi que dans un débat productif, qui fait surgir de l'innovation, la force directrice essentielle est une rationalité différente de celle de la logique pure.

Vous êtes parmi les théoriciens les plus importants de la pragmatique, et vous avez aussi forgé le terme de psychopragmatique. Pouvez vous nous expliquer l'importance de la pragmatique dans le contexte des disciplines qui étudient l'action et le langage?

La pragmatique est la discipline qui étudie le langage et d'autres formes du comportement humain, dans le cadre de leur *usage*. On pourrait dire que c'est «en action», c'est-à-dire non pas dans cette position statique de repos où les structures (par exemple la sémantique et la syntaxe) sont étudiées, analysées, et conservées. Avec cette acception, la pragmatique a affaire au «travail» que nous effectuons avec le langage et que le langage effectue

A crua palavra

pour nous. Si nous échouons à considérer cette dimension dynamique et forcément contextuelle du langage, si nous constituons une linguistique sans pragmatique, nous en faisons une caricature incomplète, qui nous rendra bien peu service pour expliquer la fonction, l'utilité, et la richesse du langage, ainsi que son rôle dans l'action humaine. Les chercheurs en pragmatique se concentrent habituellement sur l'usage social du langage, sa fonction de communication. C'est bien, mais ce n'est pas tout. Parmi ses autres importants usages, le langage est aussi un outil de notre vie mentale — penser, raisonner, sentir. Pour ces derniers usages, j'ai forgé le terme de «psychopragmatique», alors que je réserve le terme de «sociopragmatique» à l'usage social, qui est avant tout un usage de communication.

Vous êtes le fondateur et l'actuel éditeur de la revue Pragmatics & Cognition. Dans quel contexte le journal a-t-il été fondé ? De plus, confrontés aux possibilités pratiquement illimitées d'accès aux ressources digitales par le moyen d'Internet, quel rôle pouvons nous attendre à voir jouer à la communication scientifique et quelles formes prendra-t-elle?

Pragmatics & Cognition, une revue qui aura bientôt 20 ans d'existence, a été fondée dans le

contexte d'un manque d'intérêt de fond pour les relations entre l'usage du langage et la cognition (dans le sens le plus élargi de «vie mentale»). La revue a effectivement créé un forum pour discuter cette forme de relation et a ainsi apporté une contribution majeure — qui est largement reconnue — au développement du champ interdisciplinaire en expansion des sciences cognitives, incluant la linguistique cognitive, les technologies cognitives, la neuroscience cognitive et la psychopragmatique, entre autres domaines. Evidemment je regrette que celle-ci demeure encore à ses premiers stades, mais je suis sûr que ce n'est pas pour longtemps. Aujourd'hui, avec l'extension des «technologies cognitives», *Pragmatics & Cognition* étend sa diffusion, et a consacré des numéros spéciaux à des questions telles que le rôle des nouvelles technologies dans l'éducation, le traitement de déficiences cognitives, le type de cognition et de vie mentale des robots, etc. Nous reconnaissons donc que l'évolution technologique entraîne un changement majeur dans les processus mentaux, et ceci implique nécessairement de nouveaux usages, psycholinguistiques et sociolinguistiques, du langage, ceci incluant de nouvelles formes de pensée ainsi que de communication scientifique.

A crua palavra

Vous avez voyagé dans de nombreux pays du monde et vous avez rencontré un nombre considérable d'intellectuels. Quelle valeur attachez vous au voyage?

Il y a une valeur énorme à connaître d'autres pays, d'autres cultures, d'autres peuples, d'autres personnes (pas seulement des «intellectuels»). Chaque voyage et chaque rencontre ouvrent vers de nouveaux horizons. Et ceci nous garde du danger, toujours présent en chacun de nous, de nous renfermer sur notre propre petit monde exclusif. Ceci est vrai, non seulement pour ce qui est des visites à l'étranger, mais aussi dans d'autres endroits de votre propre pays, et également d'autres 'voyages', parfois effectués sans aucun déplacement physique vers un endroit ou un autre. Je me souviens de mes «voyages à l'étranger» entrepris en étudiant des langues telles que le Français et l'Anglais, en tant que jeune membre d'un club de correspondants international. De la sorte, j'ai rencontré des gens intéressants. La personne la plus intéressante que j'ai rencontrée ensuite, a été, comme vous savez, Varda, ma femme, originaire de l'Uruguay, ce petit pays charmant au sud du Brésil. Les «voyages réels» vous apportent toujours des surprises qui vous font renouveler votre pensée des choses sous une perspective différente. Ils vous permettent véritablement de vous mettre à la «place

d'autrui»⁽³⁾, comme dit Leibniz, en soulignant que ceci est quelque chose d'indispensable pour penser, sentir, et agir dans notre monde désormais irrévocablement pluriel.

En faisant aussi référence à la présente situation sociale et politique, pensez vous qu'il puisse y avoir un bénéfique pratique de vos travaux ? De façon générale, Professeur, pensez vous que le pouvoir des idées à changer les choses existe?

Je pense qu'il y en a réellement un bénéfique pratique. En particulier, je pense que l'idée de pluralisme inhérente à la théorie des controverses peut nous aider à comprendre que, s'agissant des guerres en général, il n'y a pas qu'une seule solution. Nous devons réaliser que le conflit ne s'arrêtera pas demain, même si nous signions un accord. C'est pourquoi j'ai le sentiment qu'il est important de trouver des éléments dans la position de l'autre partie qui peuvent aider à montrer qu'il n'y a pas un abyme entre eux et nous.

Je crois au pouvoir des idées pour changer les choses. J'y crois pour de bon. Le théoricien n'est pas déconnecté de la vie. Je ne doute pas qu'il y ait

3 En français dans le texte de Leibniz (NDT)

A crua palavra

une valeur pratique dans les idées. Espérons que cette interview y aidera un peu, sur le plan politique également. Une bonne dernière phrase optimiste de conclusion, n'est ce pas?

Marcelo Dascal

La controverse en philosophie

Marcelo Dascal

La controverse en philosophie*

“Dans le travail auquel on se livre sur les connaissances qui sont proprement l’œuvre de la raison, on juge bientôt par le résultat si l’on a suivi ou non la route sûre de la science”, nous dit Kant dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure* (B, vii). La persistance des disputes entre différentes “écoles”, le manque d’accord non seulement sur leurs thèses, mais aussi sur les méthodes à suivre pour arriver au but commun -- dit-il -- sont un des résultats qui indiquent clairement qu’un champ d’études est “loin d’être entré dans la voie sûre de

* La controverse en philosophie. In *Encyclopédie Philosophique Universelle, vol. IV: Le Discours Philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, pages 1583-1604. [1998]

la science". D'après ce critère, la métaphysique, ce "champ de bataille où se livrent des combats sans fin" (A, viii), est à juste titre regardée avec mépris. Comparée aux sciences qui ont su s'élever au dessus des controverses interminables, elle demeure "encore un simple tâtonnement" (B, vii). Aux yeux de Kant, cette situation est intolérable -- un vrai scandale -- car elle a une influence pernicieuse, tant théorique (sur la science elle-même) que pratique (sur la morale et la religion). On n'a donc pas le droit d'afficher une attitude indifférente sur ce point. Il faut affronter le problème posé par les controverses en métaphysique et le résoudre. "Il y a toujours eu et il y aura toujours une métaphysique dans le monde, mais toujours aussi on verra s'élever à côté d'elle une dialectique de la raison pure, car celle-ci lui est naturelle, la première et la plus importante affaire de la philosophie est donc d'enlever une fois pour toutes à cette dialectique toute influence pernicieuse en détruisant la source même des erreurs" (B, xxxi). C'est là un des principaux buts de la *Critique*.

J'aborderai ci-dessous la manière originale avec laquelle Kant poursuit ce but, ainsi que sa façon de polémiquer avec ses opposants. Pourtant, malgré ses efforts, les disputes philosophiques se poursuivront, après Kant avec la même vigueur et avec la même virulence qu'auparavant, comme si la "dialectique

naturelle” était plus forte que Kant ne l’avait imaginé, la “source des erreurs” ne pouvant être détruite une fois pour toutes. Si la controverse a une présence constante et majeure tout au long de l’histoire de la philosophie, peut-être n’est elle pas simplement le signe d’un manque de maturité, d’un tâtonnement pré-scientifique, mais plutôt une composante essentielle de l’activité philosophique? N’est-ce pas dans la controverse que s’exerce, en fin de compte, *l’activité critique*, que Kant lui-même a considéré comme l’essence même de la philosophie? Peut-on concevoir un âge d’or où la philosophie s’achèverait par un accord complet, qui rendrait désormais odieuse toute controverse?

Même si cet âge d’or est concevable et souhaitable, il est hors de doute que l’étude des controverses est essentielle aussi bien pour la pratique de la philosophie dans son état présent que pour son historiographie. Un enseignement adéquat de la philosophie, à l’heure actuelle, doit doter les apprenants des outils nécessaires pour évaluer les combats philosophiques qui se déroulent devant leurs yeux et, plus tard, pour livrer leurs propres combats. Une historiographie adéquate de la philosophie ne peut se contenter de rapporter des doctrines, en faisant l’économie des débats qu’elles suscitent et qui les engendrent. Car elle ne peut pas simplement reconstruire le sens

de ces doctrines selon le seul “ordre des raisons” interne, puisque c’est le contexte polémique auquel appartient tout texte philosophique qui permet d’en dévoiler le sens. D’une part, les objections et les critiques forcent les philosophes à spécifier et à préciser ce qui était forcément implicite ou imprécis dans leurs formulations; elles les obligent également à modifier, au besoin, leurs thèses, pour surmonter les objections soulevées contre elles. D’autre part, ce sont ces objections qui relient les doctrines au contexte social et intellectuel de l’époque. Elles révèlent ainsi ce qui peut être présupposé sans justification et ce qui doit être justifié laborieusement, les implications dangereuses qui doivent être évitées à tout prix, ainsi que les intérêts politiques et intellectuels en jeu. En outre, c’est dans la pratique de la polémique que l’on découvre la nature et les limites de la rationalité telle qu’elle est mise en action (plutôt qu’idéalisée): c’est cette pratique qui révèle ce qui, à l’époque, compte pour preuve, pour critique valable, pour argument pertinent, pour formulation intelligible, pour acquis en tant que savoir.

Afin d’en déterminer la nature et le rôle, les polémiques philosophiques (dont les controverses proprement dites ne sont qu’un des types) doivent être envisagées en tant que phénomènes discursifs, appartenant au genre “dialogue”. Il s’agit

donc d'échanges linguistiques, écrits (comptes-rendus, correspondances, rapports critiques, etc.) ou oraux (débats publics, défis, colloques, etc.), linguistiquement marqués par la présence d'indicateurs d'opposition explicites ou implicites. Leur étude doit donc être entreprise avec les outils développés pour l'étude du discours en général et du dialogue en particulier -- analyse du discours, pragmatique, rhétorique, logique dialogique, etc.

Tout échange polémique n'est pas, nécessairement, la manifestation de ce qui constitue, plus précisément, une « controverse » (dans le sens que je veux réserver à ce terme). Il existe des échanges polémiques qui ne tiennent qu'à des oppositions de point de vue, d'attitude ou de "goût". Bien que les participants puissent faire appel à des "arguments" qui leur prêtent une certaine apparence de rationalité, en réalité, il s'agit souvent de "dialogues de sourds", dans lesquels aucun effort sérieux n'est tenté ou n'est possible, pour amener l'adversaire à changer de position car l'opposition d'attitudes oblitère l'arrière-fonds commun qui pourrait permettre un rapprochement. Je propose le terme *dispute* pour désigner ce type de polémique. Une dispute ne se résout pas par la persuasion rationnelle, mais tout au plus par une intervention "externe" (un tirage au sort, un médiateur, un tribunal), capable d'y mettre un

terme, mais non de modifier la conviction initiale (et finale) de chaque «disputant», d'avoir absolument raison.

A l'autre extrême du continuum des polémiques, on trouve celles où les adversaires partagent des assomptions, des méthodes et des buts qui permettent de résoudre l'opposition. Deux mathématiciens peuvent diverger, par exemple, au sujet de la démonstration d'un théorème. Si l'un arrive à montrer que l'autre a commis une erreur dans sa démonstration, la question est résolue. Je propose (faute de mieux) le terme *discussion* pour ce genre d'échange polémique. Ce qui le caractérise, c'est la possibilité de décision par des moyens acceptés et censés convaincre tout être rationnel.

La *controverse* s'insère entre ces deux extrêmes. Elle n'est ni décidable comme la discussion, ni indécidable (rationnellement) comme la dispute. La raison en est que, la controverse (à l'opposé de la dispute et de la discussion), n'est jamais «localisée». Elle peut commencer par un problème spécifique, mais elle gagne rapidement d'autres niveaux et d'autres questions. Les adversaires découvrent bientôt que leurs opinions divergent profondément quant à l'interprétation du problème abordé, des données, du sens des thèses défendues par chacun, de la force des arguments présentés, des buts de la recherche,

des méthodes à suivre, ainsi que sur quantité d'autres problèmes spécifiques au sujet desquels ils pensaient être d'accord. Dans ces conditions, aucun argument employé par les participants ne peut être décisif. Tout au plus, il peut faire pencher la "Balance de la Raison" d'un côté ou de l'autre, sans pourtant conduire au terme logiquement *nécessaire* de la polémique. C'est pourquoi les controverses, contrairement aux discussions, tendent à être longues, ouvertes, non conclusives et "recyclables" dans le cours de l'histoire, sans être, pour autant, irrationnelles ou émotives, comme dans le cas des disputes.

Ces trois "types idéaux" caractérisent les polémiques en termes de structure globale. A ce niveau de généralité, on peut attribuer rétrospectivement aux participants des buts "stratégiques" différents, pour chacun des trois types. Dans la dispute, il s'agit surtout de *vaincre*, dans la controverse, de *convaincre*, et dans la discussion de *déterminer la vérité*. Ces buts stratégiques doivent évidemment se traduire, dans la conduite de la polémique, par des interventions "tactiques" précises, dont quelques-unes ont une affinité directe avec chaque type de polémique. La *preuve*, favorisée dans la discussion, vise à établir la vérité ou la fausseté d'une proposition spécifique, en s'appuyant sur le raisonnement logique, sur l'évidence expérimentale, sur le sens sémantique

“clair” des énoncés. Le *stratagème*, dont la dispute se sert souvent, vise à réduire l’opposant au silence (tout au moins momentanément) et à pousser ainsi l’auditoire à croire qu’il a été battu. Quoiqu’il puisse revêtir l’apparence d’une inférence logique, il ne respecte pas nécessairement les lois de la logique; en outre, son succès requiert en général l’occultation de ses vrais buts. L’*argument*, typique de la controverse, vise à persuader rationnellement l’opposant d’accepter une certaine proposition. A l’instar du stratagème, et contrairement à la preuve, l’argument ne s’adresse pas en priorité à la vérité mais plutôt à la croyance. A la différence du stratagème, l’argument est “transparent”, puisqu’il vise à induire la croyance en donnant des raisons reconnaissables et acceptables par l’opposant. Cependant, ces raisons ne sont pas censées être—comme dans la preuve—absolument et universellement évidentes et incontestables, mais elles s’adressent à un opposant et à un public spécifiques, dans une étape spécifique de la polémique. En ce sens, les arguments sont toujours, dans une certaine mesure, *ad hominem*.

Armés de cette typologie (présentée ici -- hélas! -- de façon trop sommaire, mais élaborée et justifiée dans d’autres travaux), nous pouvons maintenant passer à l’examen de quelques polémiques philosophiques qui l’illustrent. Attirons l’attention sur le fait que

ce que nous avons défini, ce sont trois *types idéaux*, qui ne se retrouvent pas à l' "état pur" dans des polémiques réelles. Il faut également noter que la plupart des philosophes tendent à conceptualiser les polémiques par le biais des deux types extrêmes que sont la discussion et la dispute (auxquels ils essayent de ramener les polémiques dans lesquelles ils sont eux-mêmes engagés).

Arnauld et Malebranche ont mené une polémique acerbe pendant environ vingt ans. Elle commence ostensiblement avec la publication par Arnauld en 1683 d'un livre --*Des vraies et des fausses idées*-- entièrement consacré à démontrer "que ce que dit l'auteur du livre de la recherche de la vérité n'est appuyé que sur de faux préjugés, et que rien n'est plus mal fondé que ce qu'il prétend: que nous voyons toutes choses en Dieu". Malebranche avait publié en 1674 son *De la Recherche de la Vérité* en 1674, objet de la critique d'Arnauld. Face à cette critique, la première question que Malebranche pose est de savoir pourquoi elle n'a été entreprise que neuf ans après la parution de son livre. Sa réponse: la mauvaise foi. D'après Malebranche, au lieu d'affronter directement le *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680), qui défendait des positions théologiques inacceptables pour Port Royal, Arnauld essaye de le discréditer en attaquant son

épistémologie, qu'il présente comme "bizarre" (attaque qui a profondément blessé Malebranche, et qu'il rappelle dix ans plus tard -- <texte 5>).

Le premier stade de la polémique consiste donc dans l'interprétation d'un prétendu silence. C'est avec l'interprétation d'un autre prétendu silence qu'elle renoue quelques mois avant la mort d'Arnauld. Celui-ci réagit <texte 4> à un extrait d'une lettre de Malebranche publiée dans le *Journal des Savants* en Mars 1694, dans laquelle il répond à un ouvrage de Sylvain Régis qui prenait le parti d'Arnauld. Dans sa réaction, Arnauld interprète le propos de Malebranche comme un double stratagème: (a) ayant été "réduit au silence" pendant dix ans par ses arguments, Malebranche s'en prend à un "nouvel adversaire" qui, à juste titre, s'appuyait sur Arnauld, sans avoir besoin de répéter ses arguments, puisque sa victoire était évidente à la lumière du silence de Malebranche; (b) cela lui permet une manœuvre d'évasion: au lieu de s'adresser aux *raisons*, il se sert d'un argument *ad verecundiam*, qui oppose à l'autorité d'Arnauld, invoquée par Régis, celle d'une autorité plus importante -- St. Augustin.

La défense de Malebranche, comme d'habitude, c'est l'attaque <texte 5>. Il rappelle qu'il n'a laissé aucune des objections d'Arnauld sans réponse, montrant par là son respect tant de la réputation

de celui-ci que de ses raisons. Il le défie de prendre la défense de Régis, en éclaircissant -- au lieu d'obscurcir -- sa "théorie des idées" (il essaye ainsi de transférer la "charge de la preuve" à son opposant). Il insinue, en outre, que cette "théorie", d'après laquelle les idées ne sont que des "modifications de l'âme" (c'est-à-dire, des phénomènes psychologiques), n'est qu'une manœuvre opportuniste d'Arnauld, conçue à des fins purement polémiques, puisqu'elle ne se retrouve pas dans ses autres ouvrages. Cela justifie l'appel à l'autorité de St. Augustin (à laquelle il ajoute celle de Descartes), dont la théorie opposée -- les idées sont immuables -- est une constante de sa pensée, pleinement soutenue par des "raisons convaincantes". Et il ajoute, en se basant sur les principes de St. Augustin joints à quelques principes de Régis (en cela, Malebranche suit la maxime rhétorique d'après laquelle un argument effectif doit partir de ce que le contradicteur accepte) une "preuve" de l'immutabilité des idées -- en se rendant ainsi apparemment à l'exigence d'Arnauld de fournir des "raisons". C'est donc lui qui aurait réduit Arnauld au silence.

Dans sa dernière lettre <texte 6>, peu avant sa mort, Arnauld se défend des accusations de malhonnêteté portées par Malebranche accusations qui, évidemment, le blessent. Il offre un récit détaillé

du débat pour protester de sa bonne conduite, et propose une manière de conclure honorable et éducative sur ce qui était devenu un vrai scandale public -- cette violente querelle survenue entre deux des plus éminents penseurs de l'époque. Arnauld énonce les six principales thèses soumises au débat, "dont tout le reste dépend"; il en donne les références pertinentes dans ses écrits, et invite, par suite, Malebranche à faire de même. Peu après, un comité dirigé par deux évêques, chacun nommé par l'un des deux polémistes, examinerait les textes et prononcerait une décision finale. Un procédé semblable avait été proposé, d'ailleurs, par Leibniz comme méthode pour résoudre les controverses, avec la seule différence qu'il attribuait à un juge impartial la tâche d'épurer les arguments, de part et d'autre, de toute implication personnelle (y compris, bien entendu, les invectives, les plaintes, etc.), en les réduisant à leur pur contenu argumentatif. Cependant, cette espèce de "tribunal de la raison" n'a jamais été mis en place. Malebranche, dix ans après la mort d'Arnauld, donne son propre résumé du débat, en se déclarant, bien sûr, vainqueur, et cinq ans plus tard publie un dossier contenant toutes ses réponses à Arnauld.

Est-ce à dire que nous avons ici un cas exemplaire d'une *dispute*, dans le sens défini ci-dessus? Sans doute

l'invective, voire l'injure, la méprise intentionnelle du sens du texte de l'opposant, les stratagèmes de tout ordre -- bref, les moyens typiques de la dispute où tout ce qui compte c'est la défaite de l'adversaire à n'importe quel prix -- y abondent. Ces deux penseurs respectables semblent, en effet, se livrer à une "bataille de réputations" plutôt qu'à la recherche de la vérité, (D'ailleurs, au cours de cette bataille, un curieux renversement des réputations se produit, dont Malebranche essaye de tirer profit <texte 5> -- renversement qui pourrait être lié au déclin de l'influence janséniste en France.)

Pourtant, cette polémique aurait toutes les conditions nécessaires pour être une *discussion*. Elle se déroule au sein d'un même "paradigme" philosophique (pour employer le terme de Kuhn) accepté par les deux rivaux, tous deux disciples de Descartes, tous deux soucieux d'éviter tout conflit entre philosophie et théologie, tous deux usant d'un vocabulaire ainsi que de formes de questionnement et d'argumentation identiques. Ce sont ces conditions d'ouverture qui mènent les opposants à croire au pouvoir décisif de leurs "preuves" et de leurs "démonstrations". Quand ils ne réussissent pas, par ces moyens, à trancher la question et à convaincre rationnellement leur opposant, ils basculent vers le soupçon de mauvaise foi et passent à la *dispute*, sans

pour autant abandonner tout à fait le modèle de la *discussion*.

Cependant, ni la rhétorique enflammée, ni le raisonnement quasi-formel ne sont capables de mener à la victoire ou d'apporter une solution au conflit -- ce qui est typique des *controvertes*. L'enjeu est trop important pour se laisser trancher si facilement. Car il ne s'agit de rien d'autre que du concept clé du cartésianisme (ainsi que de toute la philosophie de l'époque), la notion d'idée. Il est vrai qu'Arnauld, dans la *Logique ou l'Art de Penser*, avait compté inscrire ce concept au "nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres". Mais il savait que Descartes lui-même avait eu du mal à en expliquer clairement le pouvoir "représentatif", en tant que différent soit de celui des images, soit de celui des mots. Il était au courant des critiques de Hobbes et, plus tard, de celles de Leibniz et de Spinoza à l'encontre de la notion cartésienne d'idée. La théorie malebranchienne de la "vision en Dieu" <texte 1>, destinée surtout à rendre compte des vérités éternelles, s'insère dans cette série d'efforts pour surmonter les difficultés laissées ouvertes par Descartes. Elle ne surprend Arnauld que par son platonisme à outrance, qui lui semble garantir la certitude de la connaissance au point de lui faire perdre toute objectivité (dans le sens de rapport

avec les objets du monde). Arnauld fait appel au sens commun pour montrer le caractère bizarre de cette théorie <texte 2>, comme le fera plus tard Thomas Reid contre les représentants britanniques de la “voie des idées”. Mais il est désormais forcé lui-même d’explicitier sa propre notion d’idée, qui tire vers le conceptualisme psychologisant, plus conforme au sens commun. Malebranche, de son côté, reconnaît le besoin de mieux expliquer sa théorie, ce qui le conduit à écrire ses *Éclaircissements* <texte 3>. Arnauld se rend compte également des implications morales et théologiques de la thèse de Malebranche, et il attaque sur tous les fronts. La polémique se ramifie thématiquement et d’autres auteurs y interviennent -- encore un trait typique des *controverses*.

La controverse mène donc à l’approfondissement et à l’explicitation de chacune des positions, à leur articulation interne avec les autres doctrines de chacun des auteurs, et à la précision de leur opposition. Si elle ne réussit pas à résoudre cette opposition entre “êtres représentatifs” et “modifications de l’âme”, c’est parce que celle-ci marque deux directions tout à fait différentes d’élaboration des présupposés de la “voie des idées” ainsi que des attitudes assez différentes vis-à-vis de la valeur et de la conduite des débats. Tandis que Malebranche considère ceux-ci comme

des perturbations, qui l'empêchent de se dédier à la réflexion solitaire, seule capable de mener à la découverte de la vérité, Arnauld les valorise comme nécessaires pour le progrès de la connaissance. Tandis que le premier, en conformité avec sa doctrine, se présente comme un philosophe "méditatif" qui ne participe au débat public que pour protéger les résultats de ses méditations et en assurer la survie et la diffusion, le second pourrait être décrit comme un penseur "dialectique", qui s'engage volontiers dans le dialogue et même dans la polémique, perçus comme étant des moyens importants pour produire ces "modifications de l'âme" dans lesquelles réside, finalement, tout savoir. En cela, Arnauld est peut être plus fidèle à Descartes que Malebranche. Car, contrairement à cette image d'un penseur solipsiste que le *Cogito* peut suggérer, la praxis philosophique de Descartes a été en fait dialogique, sinon dialectique, comme le montrent J.-M. Beyssade et J.-L. Marion. Descartes aurait suivi rigoureusement ce que Marion appelle un "schéma responsorial" (thèses-objections-réponses), clairement présent dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*, et reconnaissable même dans les *Règles* et dans les *Principes*. L'intérêt de ce procédé, pour Descartes, était de permettre de détecter les erreurs, de les corriger, et d'en éviter la répétition grâce à la publication des objections

suivies des réponses. Il n'envisage, évidemment, que la *discussion* pour parvenir à ses fins, bien qu'il ne laisse pas de s'engager dans de violentes *disputes* avec ses adversaires, lorsqu'il le croit nécessaire.

Dans son attitude *théorique* vis-à-vis des controverses, Kant -- comme d'habitude -- synthétise l'apport de ses prédécesseurs, tout en adoptant une visée qui permettrait de les dépasser. Comme Malebranche, il considère comme futile l'exercice de la polémique, qui ne peut conduire par lui-même à la vérité; pourtant, comme Arnauld et Descartes, il y reconnaît une nécessité naturelle, que la philosophie transcendantale peut exploiter à ses propres fins. Pour ce faire, il songe, comme Leibniz, à un juge tout à fait neutre, capable d'éliminer le circonstanciel dans chaque débat (comment et pourquoi il commence et se termine, quelles sont les stratégies employées par les adversaires, etc.) pour n'en retenir que l'essentiel. Mais, contrairement à Leibniz, la tâche de ce juge n'est pas de décider laquelle des deux thèses opposées l'emporte. Car ce serait là être victime de l'illusion qui consiste à croire que la raison a les moyens de trancher en faveur de l'une ou de l'autre des thèses, toutes deux également "dogmatiques". Pour échapper à cette illusion, Il faut plutôt s'élever au-dessus des controverses métaphysiques, et en comprendre la source et la nature, ce qui

permettra d'y reconnaître une fonction positive dans la constitution du savoir philosophique. C'est pourquoi, "si l'on désigne du nom de thétique tout ensemble de doctrines dogmatiques", il faut entendre par "antithétique, non les affirmations dogmatiques du contraire, mais le conflit qui s'élève entre des connaissances dogmatiques en apparence (*thesis cum antithesi*), sans que l'une paraisse avoir plus de titres que l'autre à notre assentiment" (A, 420). L'objectif de l'antithétique transcendante c'est l'étude de la source profonde de cette « antinomie » inhérente à la raison pure, manifestée dans des conflits entre des propositions "qui n'ont ni confirmation à espérer ni contradiction à craindre de l'expérience, et dont chacune non seulement est en elle-même exempte de contradiction, mais même trouve dans la nature de la raison des conditions qui la rendent nécessaire; malheureusement l'assertion contraire repose de son côté sur des raisons non moins bonnes et non moins nécessaires" (B, 449).

La valeur d'une telle étude des controverses métaphysiques réside dans le fait qu'elle fournit la seule pierre de touche possible pour reconnaître les limites de l'emploi de la raison pure -- ce qui contribue à la connaissance de celle-ci ainsi qu'à notre capacité d'éviter les erreurs dues à la transgression de ces limites. Pour achever ces objectifs, cette étude doit

se poursuivre dans l'espace raréfié d'une réflexion qui fait abstraction de tout aspect concret des controverses philosophiques, en les schématisant à l'extrême. En outre, elle abdique tout espoir de les résoudre, se contentant, tout au plus, de les dissoudre grâce à sa fonction propédeutique, voire thérapeutique.

Pourtant, quand il s'agit de défendre sa propre théorie, Kant n'adopte pas du tout un ton neutre, abstrait ou objectif, et il ne montre aucune réserve au sujet de leur justesse. C'est ce qui est évident dans le débat qu'il mène avec J. A. Eberhard, directeur du *Philosophisches Magazin*, porte-parole d'un des courants de la *Popularphilosophie* qui pendant deux décades a mené une lutte sans trêve contre la philosophie critique de Kant. Eberhard et ses collègues affirmaient qu'il n'y avait rien de nouveau, et donc de révolutionnaire, dans la philosophie kantienne. Tout ce qu'il y avait de pertinent se trouvait déjà chez Leibniz ou chez Wolff, pourvu qu'on les lise avec attention. Le reste était ou bien insoutenable ou bien banal. Kant, qui ne répondait pas d'habitude à ses différents critiques, ne pouvait rester indifférent à une attaque portée au cœur même de sa doctrine, cette "révolution copernicienne" grâce à laquelle il espérait atteindre la renommée d'un grand innovateur. Il n'épargne donc pas les

moyens de ridiculiser son adversaire <textes 8 et 10>. L'argumentation d'Eberhard est fallacieuse (*ad verecundiam*, en se rapportant à l'autorité de Leibniz; il est équivoque, en confondant le principe *formel* "toute proposition doit avoir une raison" avec le principe *matériel* "toute chose doit avoir sa raison"); il est pompeux; il est malhonnête; et surtout il est incompetent, car il ne comprend pas les preuves mathématiques qu'il essaye d'imiter, il ne comprend pas les thèses kantiennees puisqu'il les interprète comme des tautologies vides, il se contredit, et finalement, la "démonstration" qu'il produit est erronée et donc incapable de prouver ce qu'il faut prouver.

Si ce portrait d'Eberhard est juste, pourquoi Kant dépense-t-il tant d'énergie à le réfuter devant un public qui, de toute façon, ne se soucie pas des subtilités métaphysiques et n'est pas capable de les comprendre (B, 774)? Pourquoi pousse-t-il son ami Reinhold à publier en 1789 un compte-rendu d'un des volumes du *Magazin*, où il reproduit presque *verbatim* le texte de la lettre de Kant <texte 10>? Pourquoi publier en 1790 un mémoire entier <texte 8> contre la prétendue découverte d'Eberhard? Pourquoi préparer un essai pour le concours de 1791 de l'Académie de Berlin, qui pose la question suivante: "Quels ont été les progrès réels accomplis

par la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?” Pourquoi, finalement, ne pas s’abstenir tout à fait de polémiquer, suivant plutôt le conseil énoncé dans la “Discipline de la raison pure par rapport à son usage polémique”: “Ne vous jetez donc pas dans la mêlée l’épée à la main; mais, placé sur le terrain assuré de la critique, contentez-vous de regarder tranquillement ce combat qui peut être pénible pour les champions, mais qui doit être amusant pour vous, et dont l’issue ne sera certainement pas sanglante, mais fort utile à vos connaissances” (B, 774)? Ou, du moins, pourquoi ne pas suivre, dans cette polémique, sa propre injonction de ne combattre l’adversaire qu’avec les armes de la raison (B, 772)?

Si Kant ne le fait pas, ce n’est pas seulement pour préserver sa réputation d’innovateur. C’est qu’il reconnaît l’importance capitale de la critique qui lui est adressée. Si Eberhard réussissait à démontrer, par des moyens purement formels, la validité du principe leibnizien de la raison suffisante <texte 7; cf. aussi la démonstration d’Eberhard citée par Kant dans le texte 8>, que Kant interprète (de manière problématique) comme équivalent au principe de causalité, il aurait donné au moins un exemple de la possibilité d’appliquer la raison pure au delà des limites de toute expérience possible. Il aurait montré

ainsi que, contrairement à la synthèse grandiose proposée par Kant, le contrôle de l' "intellectualisme" de Leibniz par l' "empirisme" de Locke n'est pas, en fait, une condition nécessaire à toute connaissance du monde. De même, si Eberhard réussissait à montrer <textes 9 et 11> que la théorie analytique de la vérité de Leibniz s'applique à tous les jugements, tant analytiques que synthétiques, il aurait par là porté un coup mortel non seulement à la notion clé de jugement synthétique *a priori*, mais aussi à tout ce qui en dépend dans le système kantien (p. ex., le besoin d'une "esthétique transcendantale" et toute la philosophie des mathématiques qui s'ensuit). La force de la réaction de Kant ne fait donc que souligner l'importance qu'il accorde à ces menaces.

Eberhard et Kant sont issus d'une même tradition philosophique à laquelle tous les deux restent fidèles à leur manière. Tandis que le premier en préserve la problématique, la terminologie et les modes d'argumentation, ainsi que le contenu, le second se croit capable de la ré-interpréter à l'aide d'un appareil conceptuel tout à fait nouveau, ce qui lui permet de la faire progresser. « Les langages » des adversaires ne se recouvrent donc que partiellement. Ce qui explique leurs reproches d'être mal compris <textes 10 et 11>, les malentendus abondant d'ailleurs dans tous les types de polémique. Cela explique aussi

pourquoi, ici, la validité d'une démonstration n'est pas évidente pour l'adversaire. Nous sommes en présence d'une mutation conceptuelle qui, bien que très proche de l'instauration d'une nouvelle façon de philosopher, voire d'un nouveau "paradigme", ne l'est pas tout à fait. La rupture est assez importante pour ne pas permettre à cette polémique d'être une *discussion*, mais il demeure assez de continuité pour empêcher toutefois qu'elle bascule tout à fait du côté de la *dispute* -- en la situant plutôt quelque part entre celle-ci et la *controverse*.

La polémique qui suit permettra, me semble-t-il, une caractérisation plus nette en terme de notre typologie. Il s'agit d'un débat entre deux philosophes contemporains provenant de traditions -- l' "analytique" et la "continentale" -- dont la rivalité a marqué l'évolution de la philosophie dans notre siècle. Chacun d'eux a, en outre, développé sa tradition dans une direction qui renforce leur opposition, au lieu de la réduire. Ainsi, J. R. Searle élève l'exigence positiviste d'un langage précis à la hauteur d'un "principe d'expressibilité" qui régule la pensée même (tout ce qui peut être pensé peut être exprimé avec clarté et avec précision); de même il privilégie le rôle des "règles constitutives" dans ses explications du fonctionnement du langage; il demande des arguments strictement logiques pour

toute thèse soutenue et son but c'est la construction de théories philosophiques. J. Derrida, de son côté, se méfie de la « castration » de la pensée qui peut résulter de l'exigence de clarté et de précision. Il privilégie le langage métaphorique et les jeux de langage, produit des textes dont le fil conducteur est souvent associatif ou narratif plutôt que strictement déductif, et s'engage à déconstruire des théories philosophiques. Dans ces conditions, seule *la dispute* semble possible, avec une intensité et une violence qui ne doivent pas nous surprendre. Ce qui est plutôt remarquable c'est qu'il y a eu au moins un semblant de débat.

Au début, l'objet de la discussion se présente comme étant la question de la meilleure manière de poursuivre le projet philosophique de J. L. Austin, philosophe "appartenant" à la tradition analytique britannique. Il est clair que ce thème doit engendrer au moins une *controverse* sinon une *dispute*, car (a) il touche à la question, toujours controversiale, de l'interprétation du sens ultime, de l'orientation, d'une œuvre philosophique, (b) il touche à la reconnaissance de Searle en tant qu'héritier reconnu de cette orientation qu'il avait développée dans sa théorie des actes du discours, et (c) ces questions sont soulevées par un penseur--Derrida--qui est issu d'une tradition philosophique profondément différente

sinon opposée. Effectivement, Derrida commence <texte 12> par questionner la lecture “traditionnelle” de l’œuvre d’Austin, en mettant en évidence ce qui la rapproche de son propre travail philosophique -- tant dans son contenu que dans sa forme. Searle refuse d’emblée <texte 13> d’accepter l’arène de la *controverse* introduite par Derrida, et se réfugie dans celle de la *discussion*, dont lui, Searle -- connaisseur et interprète reconnu d’Austin -- doit établir les règles. Il entreprend de montrer que la lecture de Derrida est simplement erronée. Il présuppose, évidemment, que l’interprétation d’une œuvre philosophique est quelque chose de décidable d’après des règles bien définies. Par là, il disqualifie Derrida, dans la mesure où celui-ci ne reconnaît pas ces règles ou ne s’y soumet pas. *La dispute* est désormais amorcée. Car la réponse de Derrida <texte 14> consiste, à son tour, dans la disqualification des “règles de décision” adoptées par Searle: ce sont elles, précisément, qui empêchent une compréhension plus profonde d’Austin. A ce moment, Derrida abandonne le genre d’argumentation “sérieuse” qu’il avait partiellement employé dans son texte antérieur, et qui imitait le genre de son rival, et il applique alors ouvertement ses propres outils déconstructionnistes. C’est comme s’il donnait à Searle une leçon de “lecture derridéenne”, où tout serait renversé: la notion de

sérieux, la notion d'erreur, d'interprétation, ainsi que l'identité, la responsabilité et les limitations d'un auteur en général et de son rival en particulier -- problèmes signalés par la transformation ingénieuse du son nom « Searle » en "Sar1" (Société anonyme à responsabilité limitée). Dans un sens, Derrida essaye ainsi d'imposer ses propres règles du jeu, tout en questionnant la pertinence de la notion même de règle. Mais Searle ne peut accepter ce coup de force, puisqu'il est accompagné d'une disqualification profonde, non seulement de ce qu'il fait, mais aussi de ce qu'il est (ou croit être). Il s'attache à ses propres exigences discursives et logiques, en argumentant que l' "obscurantisme terroriste" de la "méthode" déconstructionniste se détruit lui-même par son inconsistance interne <texte 15>. Derrida aurait pu répondre simplement que ce genre d'argument ne le touchait pas du tout, puisqu'il refuse de se soumettre à une logique traditionnelle. Il s'attaque une fois de plus, <texte 16> à l'insuffisance de cette logique qui sacralise les dichotomies, dichotomies qui autorisent à fonder un jeu d'exclusion. Ce jeu, qui se prétend nécessaire pour développer une théorie de la communication «à la Searle» interprète de Austin, lui ôte en effet sa dimension éthique, qui doit préserver à tout prix l'ouverture à l'autre, pour différent qu'il puisse être. Indirectement,

Derrida renverse donc contre Searle l'accusation de terrorisme et d'obscurantisme que celui-ci lui avait adressée.

De cette brève reconstruction des principaux moments de ce débat (pour une analyse plus détaillée, je renvoie à l'article de M. Potte-Bonneville), il ressort, me semble-t-il, qu'il y a là beaucoup plus qu'une simple *dispute*, car malgré l'interruption du dialogue (à partir d'un certain point), malgré l'absence de toute règle de discussion partagée, la confrontation indirecte réussit parfaitement à mettre en question les présupposés fondamentaux de chacun des opposants, et permet aussi de les clarifier, et d'en reconnaître les ramifications fondamentales.

L'examen de ces trois exemples de polémiques philosophiques est, bien sûr insuffisant pour se lancer dans des généralisations. Cela ne pourra être fait que par l'étude systématique d'un grand nombre de cas, qui ne doit pas se limiter aux polémiques bien connues. Si, malgré tout, on s'aventurait à généraliser, on pourrait dire que, bien qu'il soit évident que les polémiques philosophiques contiennent un mélange presque inextricable d'éléments appartenant aux trois grands types que j'ai distingués et que, bien que les participants eux-mêmes essayent d'interpréter leurs polémiques soit comme des *discussions* soit comme

des *disputes*, c'est plutôt la *controverse* qui y est plus fréquente. Ces controverses ne sont pas gouvernées par une rationalité purement formelle ni par une simple "logique du pouvoir", mais par une rationalité plus "faible" dont la nature reste à préciser. Malgré le scepticisme de Schopenhauer, qui niait la possibilité de toute "bonne" dialectique, la controverse permet un certain progrès de la pensée philosophique.

La polémique en général, et la controverse en particulier, ne sont bien évidemment pas des caractéristiques exclusives de la philosophie. Pour mieux comprendre la nature de la controverse en philosophie, il serait important de la comparer à ce qui se passe dans des disciplines voisines. Je le ferai, pour conclure, à titre indicatif. La controverse philosophique a plusieurs points en commun avec la controverse scientifique et la controverse théologique. Elle semble en différer, pourtant, sur un plan fondamental. Dans les controverses scientifiques, les adversaires diffèrent, souvent radicalement, dans leurs interprétations des "données", de même que dans les controverses théologiques ils diffèrent dans leurs interprétations des "textes sacrés". Pourtant, dans l'une comme dans l'autre, on présuppose quelque chose d'«extérieur» -- un "monde" d'où proviennent les données, une divinité d'où provient le sacré -- dont la nature est certainement en débat,

mais dont l'existence n'est pas questionnée. Cette dimension d'extériorité est celle qui fournit pour ces disciplines, en fin de compte, une pierre de touche pour en évaluer le progrès. Cette dimension manque dans les controverses philosophiques. Ce qui les caractérise c'est que, au moment venu, tout peut y être remis en question -- y compris "le monde" et "Dieu". Le critère de progrès, s'il en existe un, ne peut donc provenir d'un ancrage extérieur quelconque. L'appel kantien à la controverse, comme la seule pierre de touche dont dispose la raison pure pour se connaître, semble donc être justifié pour tout ce que l'on pourrait désigner, à proprement parler, comme "connaissance philosophique". Seulement, il faut -- me semble-t-il -- faire ici l'économie de l'exigence kantienne de complétude et de non-questionnabilité de cette connaissance, une fois « achevée ». Car le progrès philosophique, qui n'est effectivement possible que grâce aux controverses, consiste justement dans le fait que celles-ci mettent en question, le moment venu, n'importe quel présupposé. C'est cette capacité de reconnaître et de critiquer les présupposés (les nôtres ainsi que ceux des autres), sans évidemment pouvoir nous en délivrer tout à fait, y compris au risque d'adhérer à de nouveaux présupposés, qui approfondit et élargit la pensée philosophique et en permet ainsi le progrès.

Bibliographie sommaire

Beyssade, J.-M. et Marion, J.-L. (eds.), *Descartes: Objecter et répondre*. Paris: P.U.F., 1994.

Cossutta, F. (ed.), *Descartes et l'argumentation philosophique*. Paris: P.U.F., 1996.

Dascal, M., "The controversy about ideas and the ideas of controversy". In F. Gil (ed.), *Controverses Scientifiques et Philosophiques*. Lisboa: Fragmentos, 1990.

Dascal, M., "Epistemología, controversias y pragmática". *Isegoria* 12. Madrid, 1995.

Dascal, M., La balanza de la razón. In: Nudler, O. (ed.), *La Racionalidad: Su Poder y sus Limites*. Buenos Aires/Barcelona/Mexico, 1996.

Dascal, M. "Types of polemics and types of polemical moves". In S. Cmejrkova et al. (eds.), *Dialogue in the Heart of Europe*, vol. 1. Tübingen, 1998.

Kant, I. *Critique de la raison pure*. Trad. J. Barnie revue par P. Archambault. Paris: Garnier-Flammarion, 1976 [A = première édition; B = deuxième édition].

Passmore, J., *Philosophical Reasoning*. London,

1952.

Perelman, C., *Rhétorique et philosophie*. Paris, 1952.

Potte-Bonneville, M. "La violence dans le débat philosophique: La controverse Derrida/Searle". In D. Vernant (ed.), *Du Dialogue* (= Recherches sur la Philosophie et le Langage 14). Grenoble, 1992.

Schopenhauer, A. "The art of controversy". In *Complete Essays of Schopenhauer* (trad. T. C. Saunders). New York.

Senderowicz, Y. "The Kant-Eberhard controversy". In M. Dascal et G. Freudenthal (eds.), *The Polemical Mind* (numéro spécial de *Science in Context*). Cambridge, 1998.

Publications de Marcelo Dascal

Ouvrages (comme auteur)

A1. M. Dascal. *Philosophy of Science*. S. Paulo: Editora do Grêmio da Faculdade de Filosofia da Universidade de S. Paulo. Première édition (1964): 214 pages Seconde édition (1966): 307 pages [Portugais].

A2. M. Dascal. *La Sémiologie de Leibniz*. Paris: Aubier Montaigne, 272 pages, 1978 [Français].

A3. M. Dascal. *Pragmatics and the Philosophy of Mind - Volume 1: Thought in Language*. Amsterdam: John Benjamins, xii + 207 pages, 1983.

A4. M. Dascal. *Leibniz - Language, Signs, and Thought*. Amsterdam: John Benjamins, xi + 203 pages, 1987.

A5. M. Dascal. *Interpretation and Understanding*. Amsterdam: John Benjamins, 2003, xxii + 714 pp. (Traduction portugaise: *Interpretação e Compreensão*).

S. Leopoldo, RS (Brésil): Editora Unisinos, 2006, 729 pages).

A6. M. Dascal. *The Gust of the Wind: Humanities in a New-Old World*. Jerusalem: Carmel Publishing House, 2004, 293 pages [Hébreu].

A7. *Gottfried Wilhelm Leibniz: The Art of Controversies*. Édition et traduction, avec une introduction et des notes par Marcelo Dascal, avec la collaboration de Quintín Racionero and Adelino Cardoso. *The New Synthese Historical Library*, volume 60. Dordrecht: Springer, 2006, xlii + 516 pages; paperback edition, February 2008.

EN PRÉPARATION

A8. M. Dascal. *Pragmatics and the Philosophy of Mind. Vol 2: Language in Thought*. Amsterdam: John Benjamins.

Ouvrages (comme éditeur)

AA1. M. Dascal et A. Parush (eds.). *The Rational and the Irrational*. Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev, 192 pages, 1975 [Hébreu].

AA2. M. Dascal (ed.). *The Just and the Unjust*. Tel

Aviv: University Publishing Projects, 208 pages, 1977 [Hébreu].

AA3. M. Dascal (ed.). Traduction en hébreu de *Introduction to Logic* de I. M. Copi. Tel Aviv: Yachdav, 548 pages, 1977 [Hébreu].

AA4. M. Dascal (ed.). *Methodological Foundations of Linguistics*. 4 Volumes, 1978-1982. S. Paulo and Campinas [Portugais].

AA5. M. Brinker, M. Dascal, et D. Neshet (eds.). *Baruch de Spinoza: a Collection of Essays on his Thought*. Tel Aviv: University Publishing Projects, 201 pages, 1979 [Hébreu].

AA6. M. Dascal (ed.). *Descartes - Principles of Philosophy and Leibniz - Critical Remarks on Descartes* (= Philosophical Texts 1). Tel Aviv: University Publishing Projects, 143 pages, 1979 [Hébreu].

AA7. J. Gracia, E. Rabossi, E. Villanueva, et M. Dascal (eds.). *Philosophical Analysis in Latin America*. Dordrecht: D. Reidel, xii + 448 pages, 1984. [Version espagnole étendue, México (Fondo de Cultura Económica), 689 pages, 1985].

AA8. M. Dascal (ed.). *Dialogue - An Interdisciplinary Approach*. Amsterdam/Philadelphia: John

Benjamins, xiv + 473 pages, 1985.

AA9. M. Dascal (ed., avec la coopération de Oscar Zimmermann). *M. Buber - On Community* [a collection of Buber's published and unpublished essays on social philosophy]. S. Paulo: Perspectiva, 136 pages, 1987 [Portugais].

AA10. M. Dascal et O. Gruengard (eds.). *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*. Boulder, Colorado: Westview Press, vii + 375 pages, 1989.

AA11. A. Cohen et M. Dascal (eds.). *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?*. La Salle, Ill.: Open Court, xv + 334 pages, 1989.

AA12. M. Dascal (ed.). *Knowledge, Language, Ideology*. S. Paulo: Perspectiva, 275 pages, 1989 [Portugais].

AA13. M. Dascal (ed.). *Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin American Perspectives*. Leiden: Brill, pages xii + 316, 1991 [Traduction espagnole: México, Universidad Nacional Autónoma de México, 406 pages, 1992].

AA14. M. Dascal, D. Gerhardus, K. Lorenz, and G. Meggle, *La philosophie du langage: Manuel*

international des recherches contemporaines, 2 volumes. Berlin/New York: De Gruyter, xlvi + 2087 pp., 1992, 1995 [Allemand, Anglais et Français].

AA15. M. Dascal et E. Yakira. *Leibniz and Adam*. Tel Aviv: University Publishing Projects, xii + 409 pages, 1993.

AA16. M. Dascal et G. Freudenthal (eds.). *Controversies in Science*, Special issue of *Science in Context*, 178 pages, 1998.

AA17. M. Dascal (ed.). *Misunderstanding*, Special Issue of *Journal of Pragmatics*, 110 pages, 1999.

AA18. M. Dascal (ed.). *Filosofía del Lenguaje II: Pragmática*. Volume 18 de l'*Enciclopedia Ibero Americana de Filosofía*. Madrid: Editorial Trotta and Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 246 pages, 1999 [Espagnol].

AA19. C. Carrete Parrondo, M. Dascal, F. Márquez Villanueva, A. Sáenz Badillos (eds.). *Encuentros and Desencuentros: Jewish Cultural Interactions*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 678 pages, 2000 [Espagnol et Anglais].

AA20. M. Dascal, M. Gutierrez Estevez, et J. de Salas (eds.). *La Pluralidad y sus Atributos: Usos y maneras en la construcción de la Persona*. Madrid:

Biblioteca Nueva, 285 pages, 2001 [Español].

AA21. E. Weigand et M. Dascal (eds.). *Negotiation and Power in Dialogic Interaction*. Amsterdam: John Benjamins, viii + 294 pages, 2001.

AA22. I.E. Zwiép, A.M. Ginio, M. Dascal (eds.). *Uprooted Roots: Amsterdam and the Early Sephardic Diaspora*, Special Issue of *Studia Rosenthaliana*, 203 pages, 2001.

AA23. P. Barrotta et M. Dascal (eds.). *Controversies and Subjectivity*. Amsterdam: John Benjamins (*Controversies*, volume 1), 411 pages, 2005.

AA24. Marcelo Dascal, Frans H. van Eemeren, Eddo Rigotti, Sorin Stati, et Andrea Rocci (eds.). *Argumentation in Dialogic Interaction* (Special Issue of *Studies in Communication Sciences*, June 2005), 293 pages.

AA25. M. Dascal et H. Chang (eds.). *Traditions of Controversy*. Amsterdam: John Benjamins (*Controversies*, volume 4), xvi + 309 pages, 2007.

AA26. M. Dascal (ed.). *Leibniz: What Kind of Rationalist?*. Dordrecht: Springer, xx + 532, 2008.

AA27. M. Dascal (ed.). *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies*. Amsterdam: John

Benjamins (Controversies, volume 7), xvi + 359 pages, 2010.

EN PRÉPARATION

AA-inP-1. M. Dascal, O. Gruengard, Q. Racionero (eds.). *Ciencia y Poder: Estudios sobre la Relación entre la Teoría del Conocimiento y la Filosofía Política*. Madrid: Wylkinson.

Articles parus dans des livres et des revues

B. Histoire des idées

B1. M. Dascal. About the idea of a generative grammar in Leibniz. *Studia Leibnitiana* 3: 272-290, 1971.

B2. M. Dascal. On the role of metaphysics in Descartes' thought. *Man and World* 4: 460-469, 1971.

B3. M. Dascal. Reason and the mysteries of faith according to Leibniz. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 1: 192-226, 1975 [Espagnol]. [Version en hébreu in AA1, pages 88-122]

B4. M. Dascal. Signs and thought according to Leibniz, Hobbes, Descartes and Locke. *Discurso*

6: 133-150, 1975 [Portugais]. (Version française in *Akten des II. internationalen Leibniz-Kongresses* (Hannover 12-22 July 1972), vol. 4. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pages 239-255, 1975)

B5. M. Dascal. Language and money: a simile and its use in the 17th century philosophy of language. *Studia Leibnitiana* 8: 187-218, 1976. [Reimprimé in M. Leone (ed.), *Semiotica del Denaro, Special Issue of Carte Semiotiche* (Revue de l'association italienne d'Etudes Sémiotiques) 5: 65-94, 2003].

B6. M. Dascal. Spinoza: thought and language. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 3: 223-236, 1977 [Espagnol].

B7. M. Dascal. Caractères et pensées dans les 'Notes parisiennes' de Leibniz. *Les Etudes Philosophiques* 1977 (4): 387-398 [Français].

B8. M. Dascal. Aporia and theoria: Rousseau on language and thought. *Revue Internationale de Philosophie* 124/125: 214-237, 1978. [Version portugaise in *Manuscrito* 3(2): 51-70, 1980]

B9. M. Dascal. Universals and universality - imagination and reason. In *AA5*, pages 18-34, 1979 [Hébreu].

B10. M. Dascal. Leibniz's early views on

definition. In A. Heinekamp and M. Pfeil (eds.), *Theoria cum Praxis - Akten des III. internationalen Leibniz-Kongresses* (Hannover 12-17 November 1977), vol. 3. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pages 33-50, 1980.

B11. M. Dascal. Universal language schemes in England and France, 1600-1800 - comments on James Knowlson. *Studia Leibnitiana* 14: 98-109, 1982.

B12. M. Dascal. Signs and cognitive processes: notes for a chapter in the history of semiotics. In A. Eschbach et J. Trabant (eds.), *History of Semiotics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pages 169-190, 1983.

B13. M. Dascal. Leibniz on the intellect and the senses: beyond rationalism and empiricism. *Iyyun* 34: 201-218, 1985 [Hébreu]. [Version anglaise in A. Heinekamp (ed.), *Leibniz: Questions de Logique* (= *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15), 1988, pages 27-37].

B14. M. Dascal. On Leibniz and skepticism. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 12: 55-60, 1986 [Espagnol].

B15. M. Dascal. Leibniz on particles: linguistic

form and comparatism. In T. de Mauro and L. Formigari (eds.), *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1990, pages 31-60. (Version espagnole in *Analogía* 3(1): 3-40, 1989; Version portugaise in *Análise* 11 (1989): 23-49).

B16. M. Dascal et Y. Senderowicz, Language and thought in Kant's epistemology. *Iyyun* 39: 151-175, 1990 [Hébreu].

B17. M. Dascal. The controversy about ideas and the ideas about controversy. In F. Gil (ed.), *Controversias Científicas e Filosóficas*. Lisboa: Editora Fragmentos, 1990, pages 61-100.

B18. M. Dascal. Leibniz and Spinoza: Language and cognition. *Studia Spinozana* 6: 103-145, 1990.

B19. M. Dascal. The cognitive status of language: a profile of the debate in the 17th century. In *Filosofia da Ciencia*. Vigo: Grupo Aletheia/Ir Indo Edicions, 1990, pages 165-198 [Galicien].

B20. M. Dascal. Kant: language and empirical knowledge. In M. Valdez (ed.), *Relativismo Lingüístico y Epistemológico*. Mexico: Asociación Filosófica de Mexico e Instituto de Investigaciones Filosóficas, U.N.A.M, 1992, pages 27-38 [Espagnol].

B21. Y. Senderowicz et M. Dascal. The pure and the impure: reply to Troim. *Iyyun* 41: 457-475, 1992 [Hébreu].

B22. M. Dascal et Y. Senderowicz. How pure is pure reason? Language, empirical concepts, and empirical laws in Kant's theory of knowledge. *Histoire, Epistémologie, Langage* 14(2): 129-152, 1992.

B23. M. Dascal. Unfolding the one: 'abstract relations' in Spinoza's theory of knowledge. In Y. Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind* (= Spinoza by 2000 - The Jerusalem Conferences, vol. 2). Leiden: Brill, pages 171-185, 1994.

B24. M. Dascal. One Adam and many cultures: the role of political pluralism in the best of possible worlds. In AA15, pages 387-409, 1993.

B25. M. Dascal. Le langage dans la maison de l'esprit. In Q. Racionero Carmona and C. Roldan Panadero (eds.), *G. W. Leibniz: Analogia y Expresion*. Madrid: Editorial Complutense, pages 57-77, 1994. [Français] (Version anglaise in *Leibniz Society Review* 8: 1-24, 1998; réimpression in H.S. Gill and G. Manetti (eds.), *Signs and Signification*, vol. I, New Delhi, Bahri Publications, pages 125-147), 1999.

B26. M. Dascal. Language and knowledge in modern philosophy. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6, *Del Renacimiento a la Ilustración*, vol. I. Madrid: Editorial Trotta and Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pages 15-51, 1994 [Espagnol].

B27. M. Dascal. Strategies of dispute and ethics: *Du tort* and *La place d'autrui*. In: *Proceedings of the VI. Internationaler Leibniz-Kongress*, vol. 2 (Hannover 18-23 July 1994), pages 108-116 (1995).

B28. M. Dascal. The debate on the primacy of thinking or speaking. In AA14, pages 1024-1040 (1995).

B29. Y. Senderowicz et M. Dascal. The critique of pure reason: an autonomous movement?. *Iyyun* 45: 207-216 (1996) [Hébreu].

B30. S. Cremaschi et M. Dascal. Malthus and Ricardo on economic method. *History of Political Economy* 1996(3): 475-511.

B31. M. Dascal et K. Dutz. The beginnings of scientific semiotics. In R. Posner, K. Robering, and T.A. Sebeok (eds.), *Semiotics - A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1. Berlin: De Gruyter, pages 746-762 (1997)

[Réimpression in H.S. Gill and G. Manetti (eds.), *Signs and Signification*, vol. I, New Delhi, Bahri Publications, 1999, pages 149-174].

B32. M. Dascal et Y. Senderowicz. Language and reason in Kant's epistemology. *Histoire Epistémologie Langage* 19/I: 135-150, 1997.

B33. M. Dascal. Hobbes's challenge. In L. R. dos Santos, P.M.S. Alves and A. Cardoso (eds.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Editora Colibri, 369-398 [Portugais] (1998). [Version anglaise révisée: Hobbes's challenge. In A. Brooks (ed.), *The Pre-History of Cognitive Science*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave-MacMillan, 2006, 67-96].

B34. M. Dascal. Controverses et polémiques. In M. Blay and R. Halleux (eds.), *La Science Classique, XVIe-XVIIIe: Dictionnaire Critique*. Paris: Flammarion, 26-35 [Français] (1998) [Version en hébreu in *Iyyun* 48: 123-133, 1999; Version en portugais in F. Gil (ed.), *A Ciência tal qual se faz*. Lisboa: Edições João Sá Costa, pages 65-77, 1999].

B35. S. Cremaschi et M. Dascal. Persuasion and argument in the Malthus-Ricardo correspondence. *Research in the History of Economic Thought and Method* 16: 1-63 (1998).

B36. S. Cremaschi and M. Dascal. Malthus and Ricardo: Two styles for economic theory. *Science in Context* 11(2): 229-254 (1998).

B37. M. Dascal. Leibniz and epistemological diversity. In A. Lamarra and R. Palaia (eds.), *Unità e Molteplicità nel Pensiero Filosofico e Scientifico di Leibniz* (Simposio Internazionale Roma, October 1996). Roma: Leo S. Olschki Editore, pages 15-37 (2000).

B38. M. Dascal. Nihil sine ratione à Blandior ratio ('Nothing without a reason à A softer reason'). In H. Poser (ed.), *Nihil sine ratione* (Proceedings of the VII. Internationaler Leibniz-Kongress). Berlin, 2001, Volume I, pages 276-280.

B39. M. Dascal. Baruch-Benedictus: From uprooted roots to root-independent ideas?. *Studia Rosenthaliana* 35(2): 310-315, (2001).

B40. S. Cremaschi et M. Dascal. The Unitarian connection and Ricardo's scientific style. *History of Political Economy* 34(2): 505-508 (2002).

B41. M. Dascal. Leibniz and cognitive technologies. In A. Andreu, J. Echeverría, and C. Roldán (eds.), *Science, Technology and the Common Good: Leibniz's Actuality*. Valencia:

Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pages 359-388 [Espagnol].

B42. Ex pluribus unum? Patterns in 522+ Texts of Leibniz's *Sämtliche Schriften und Briefe* VI, 4. *The Leibniz Review* 13: 105-154, (2003).

B43. M. Dascal. Alter et etiam: Rejoinder to Schepers. *The Leibniz Review* 14: 137-151 (2004).

B44. M. Dascal. Adam Smith's theory of language. In K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, pages 79-111 (2006).

B45. M. Dascal. Leibniz's two-pronged dialectic. In AA26, pages 37-72.

B46. M. Dascal. The Platonic method of division: Advantages and Dangers. In C.C. de Azambuja, C.A. Viero e Luís, F. Moraes de Mello, and L. Rohden (eds.), *Os Gregos e Nós* ('The Greeks and Us'). S. Leopoldo (Brésil): Editora Unisinos, 2009, pages 87-111 [Portugais].

B47. M. Dascal et E. Firt. Leibniz's conciliatory approaches in scientific controversies. In AA27, pages 137-167.

C. Philosophie du langage, Linguistique, Sémiotique

C1. M. Dascal. Are 'semantic structures' really 'deeper' than 'deep structures'? *Semiotica* 8: 163-192, 1973.

C2. M. Dascal et A. Margalit. A new 'revolution' in linguistics? - text grammars vs. sentence grammars. *Theoretical Linguistics* 1: 195-213, 1974. [Version étendue in J. Ihwe, H. Rieser, and J. Petöfi (eds), *Probleme und Perspektiven der neueren textgrammatischen Forschung* (= Papers in Textlinguistics, vol. 5). Hamburg: Buske Verlag, pages 81-120, 1974]

C3. M. Dascal. Language and thought: frameworks. *Iyyun* 27: 5-23, 1976 [Hébreu]. [Version portugaise in *Crítica* 14 (80): 3-33, 1981]

C4. M. Dascal. Levels of meaning and moral discourse. In A. Kasher (ed.), *Language in Focus: Foundations, Methods, and Systems*. Dordrecht: D. Reidel, pages 587-625, 1976.

C5. M. Dascal. Conversational relevance. *Journal of Pragmatics* 1: 309-327, 1977. [Aussi in A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht: Reidel, 1979, pages 153-174]

C6. M. Dascal et T. Katriel. Between semantics and pragmatics: the two types of 'but' - Hebrew 'aval' and 'ela'. *Theoretical Linguistics* 4: 143-172, 1977.

C7. M. Dascal. Ten ways of being misunderstood and some suggestions to avoid them. In *Subsidios a Proposta Curricular de Lingua Portuguesa para o Segundo Grau*, vol. 2. S. Paulo: Secretaria da Educacao, pages 57-72, 1978 [Portugais].

C8. M. Dascal. The methodological convulsions of contemporary linguistics. In AA4, pages 15-41, 1978 [Portugais].

C9. M. Dascal et M. Adler. A new look at componential analysis. *Semiotica* 26: 151-180, 1979.

C10. M. Dascal et T. Katriel. Digressions: a study in conversational coherence. *PTL - Poetics and Theory of Literature* 4: 203-232, 1979. [Réimpression in J. Petöfi (ed.), *Text vs. Sentence Continued* (= Papers in Textlinguistics 29). Hamburg: Buske Verlag, pages 76-95, 1982].

C11. M. Dascal. The place of pragmatics in the theory of language. *Acta Semiotica et Linguistica* 3: 9-31, 1979 [Portugais].

C12. M. Dascal. Strategies of understanding. In

H. Parret and J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, pages 327-352, 1981.

C13. M. Dascal. Contextualism. In H. Parret, M. Sbisa, and J. Verschueren (eds.), *Possibilities and Limitations of Pragmatics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pages 153-177, 1981.

C14. M. Dascal. Prolegomena to a semantic analysis of phase-indicating verbal periphrases in Portuguese. *Communication and Cognition* 16(1/2): 97-131, 1983. [Version portugaise in *Cadernos de Estudos Linguísticos* 3: 126-186, 1982]

C15. M. Dascal. A semiotically relevant history of semiotics. *Investigaciones Semióticas* 2/3: 73-80, 1983. [Aussi in T. Borbé (ed.), *Semiotics Unfolding* (= Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies, Vienna July 1979), vol. 1. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton, pages 61-65, 1984]

C16. T. Katriel et M. Dascal. What do indicating devices indicate?. *Philosophy and Rhetoric* 17: 1-15, 1984.

C17. M. Dascal. The relevance of misunderstanding. In AA8, pages 441-460.

[Réimpression in T. T. Ballmer and R. Posner (eds.), *Nach-Chomskysche Linguistik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1985, pages 194-210; Version espagnole in *Discurso - Cuadernos de Teoría y Análisis* (Mexico) 11: 11-30, 1991].

C18. M. Dascal. Why should I ask her?. In R. H. Chisholm et al. (eds.), *Philosophy of Mind - Philosophy of Psychology* (= Proceedings of the Ninth International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel 19-26 August 1984). Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, pages 571-576, 1985.

C19. M. Dascal. Defending literal meaning. *Cognitive Science* 11: 259-281, 1987. [Version espagnole en deux parties: *Crítica* 18 (53): 33-55, 1986; et L. Valdivia & E. Villanueva (eds.), *Philosophy of Language, Science, Human Rights*, Mexico (UNAM), pages 31-47, 1987].

C20. M. Dascal et E. Weizman. Contextual exploitation of interpretation clues in text understanding: an integrated model. In J. Verschueren and M. Bertucelli-Papi (eds.), *The Pragmatic Perspective - Selected Papers from the 1985 International Pragmatics Conference*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pages 31-46, 1987.

C21. M. Dascal. Interpretazione ermeneutica

e interpretazione pragmatica. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 79(4): 94-107, 1987. [Version anglaise in *Philosophy and Rhetoric* 22(4): 239-259, 1989; Version polonaise in *Pamiętnik Literacki* 1: 193-209, 1992].

C22. M. Dascal. The open and the covert in verbal communication. *Sichot - Israel Journal of Psychotherapy* 3(1): 45-52, 1988 [Hébreu]. [Traduction italienne in O. Greco e G. Scarafile (eds.), *Sotto il segno di Babele: Prospettive della comunicazione e dialogo tra saperi*. Lecce: Pensa Multimedia, pages 11-29, 2008].

C23. M. Dascal et J. Wroblewski. Transparency and doubt: understanding and interpretation in pragmatics and in law. *Law and Philosophy* 7: 203-224, 1988 [Réimpression in *Theoria - Segunda Epoca, Ano IV, Curso 1988-1989*, n. 11, pages 427-450; Version espagnole in *Análisis Filosófico* 10(1): 49-68, 1990].

C24. M. Dascal. On the roles of context and literal meaning in understanding. *Cognitive Science* 13(1): 253-257, 1989.

C25. T. Katriel et M. Dascal, Speaker's commitment and involvement. In Y. Tobin (ed.), *From Sign to Text: A Semiotic View of Communication*.

Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pages 275-295, 1989.

C26. M. Dascal. Controversies as quasi-dialogues. In E. Weigand and F. Hundsnurher (eds.), *Dialoganalyse*, II (Referate des 2. Arbeitstagung, Bochum 1988), vol. 1. Tuebingen: Niemeyer, pages 147-159, 1989.

C27. M. Dascal et E. Weizman. On speaker's meaning in literature. *Hebrew Linguistics* 28/29/30: 9-19 (January 1990; Special issue on "Stylistics and the Literary Text") [Hébreu].

C28. M. Dascal et J. Borges Neto. What is linguistics all about, after all?. *Histoire, Epistémologie, Langage* 13(1): 15-50, 1991 [Portugais]. [Aussi in *Atas do IX Congresso Internacional da Associação de Linguística e Filologia da America Latina (ALFAL)*, vol. 2. Campinas: UNICAMP, 1993, pages 435-464].

C29. M. Dascal et J. Wroblewski. The rational law-maker and the pragmatics of legal interpretation. *Journal of Pragmatics* 15: 421-444, 1991.

C30. E. Weizman et M. Dascal. On clues and cues: strategies of text understanding. *Journal of Literary Semantics* 20(1): 18-30, 1991.

C31. M. Dascal. On the pragmatic structure of conversation. In J.R. Searle et al. (*On Searle on Conversation*, compiled and introduced by H. Parret and J. Verschueren. Amsterdam: John Benjamins, pages 35-56, 1992.

C32. M. Dascal. Models of Interpretation. In M. Stamenov (ed.), *Current Advances in Semantic Theory*. Amsterdam: John Benjamins, pages 109-127, 1992.

C33. M. Dascal. Pragmatics and foundationalism. *Journal of Pragmatics* 17(5/6): 455-460, 1992.

C34. M. Dascal. Speech act theory and Gricean pragmatics. In S.L. Tsohatzidis (ed.), *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*. London: Routledge, pages 323-334, 1994.

C35. M. Dascal. Observations sur la dynamique des Controverses. *Cahiers de Linguistique Française* 17: 99-121, 1995 [Français] (Traduction espagnole in A. Velasco Gómez (ed.), *Racionalidad y Cambio Científico*. México: Paidós, 1997, pages 99-121).

C36. M. Dascal, J. Hintikka, K. Lorenz. Jeux dans le langage, Games in language, Spiel in der Sprache. In AA14, 1995, pages 1371-1391, 1995. [Français,

Anglais, Allemand].

C37. M. Dascal et V. Dascal. The limits of interpretation. In J. Rozenberg (ed.), *Sense and Nonsense: Philosophical, Clinical and Ethical Perspectives*. Jerusalem: The Magnes Press, pages 203-223, 1996.

C38. M. Dascal. Types of polemics and types of polemical moves. In S. Cmejrkova, J. Hoffmannova, O. Mullerova, and J. Svetla, *Dialogue Analysis VI* (= Proceedings of the 6th Conference, Prague 1996), vol. 1. Tübingen: Max Niemeyer, 15-33, 1998 [Réimpression in H.S. Gill and G. Manetti (eds.), *Signs and Signification*, vol. II, New Delhi: Bahri Publication, 2000, pages 127-150; réimpression in A. Capone (ed.), *Perspectives on Language Use and Pragmatics: A Volume in Memory of Sorin Stati*, München: Lincom, 2010, pages 77-97].

C39. M. Dascal and D. Mishori. 'Science' as linguistic manipulation. *Alpayim* (*A multidisciplinary publication for contemporary thought and literature*) 17: 91-125, 1999 [Hébreu].

C40. M. Dascal. L'ethos dans l'argumentation; une approche pragma-rhétorique. In R. Amossy (ed.), *Images de soi dans le discours: construction de l'ethos*. Lausanne: Delàchaux et Niestle, 61-73, 1999

[Français].

C41. M. Dascal. Some questions about misunderstanding. *Journal of Pragmatics* 31: 753-762, 1999.

C42. M. Dascal. Pragmatics and communicative intentions. In AA18, pages 21-51, 1999.

C43. M. Dascal et S. Cremaschi. The Malthus-Ricardo correspondence: Sequential structure, argumentative patterns, and rationality. *Journal of Pragmatics* 31(9): 1129-1172, 1999.

C44. M. Dascal et A. G. Gross. The marriage between pragmatics and rhetoric. *Philosophy and Rhetoric* 32(2): 107-130, 1999.

C45. M. Dascal. Réputation et réfutation. In M. Wauthion and A- C. Simon (eds.), *Politesse et Idéologie. Rencontres de Pragmatique et de Rhétorique Conversationnelles* (= Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain n° 107). Louvain-la-Neuve: Peeters, 2000, pages 95-105 (Version anglaise étendue in AA21, pages 3-17).

C46. E. Dresner et M. Dascal. Semantics, pragmatics, and the digital information age. *Studies in Communication Sciences* 1(2): 1-22, 2001.

C47. A. Gross and M. Dascal. The unity of

Aristotle's Rhetoric. *Philosophy and Rhetoric* 34(4): 275-291, 2001.

C48. E. Weizman et M. Dascal. Interpreting speaker's meanings in literary dialogue. In A. Betten and M. Danneren (eds.), *Dialogue Analysis IX - Dialogue in Literature and the Media; Part I: Literature*. Tübingen: Niemeyer, pp. 61-72, 2005.

D. Épistémologie et Métaphilosophie

D1. M. Dascal. Empirical significance and relevance. *Philosophia* 1: 81-106, 1971.

D2. M. Dascal. Philosophy, common sense, and science. *Manuscrito* 3(1): 81-93, 1979 [Portugais]. [Aussi in AA7, pages 285-312 (Anglais) et pages 399-410 (Espagnol)]

D3. M. Dascal et L. Amir. Inadequacies of Chisholm's definitions of the evident. *Crítica* 12(37): 69-76, 1981.

D4. M. Dascal et A. Idan. Procedures in scientific research and in language understanding. *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftslehre* 20: 226-249, 1981.

D5. M. Dascal. The imaginary and modern logic. In *Anais do Primeiro Ciclo de Estudos sobre o Imaginário*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de

Pesquisas Sociais, pages 11-59, 1977 [Portugais].

D6. M. Dascal. Philosophical analysis in Brazil. In AA7, pages 277-284 (1984) et pages 365-371 (1985) [Espagnol].

D7. M. Dascal, V. Dascal, et E. Landau. The art of moving and the art of proving. In F. H. van Eemeren et al (eds.), *Argumentation: Perspectives and Approaches*. Dordrecht: Foris, pages 179-186, 1987.

D8. M. Dascal. Remarks on Granger's epistemological program. *Manuscrito* 10(2): 185-194, 1987 [Portugais].

D9. M. Dascal. Rational-choice explanations: The limits to grounding. A comment. In E. Ullman-Margalit (ed.), *Science in Reflection*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pages 67-79, 1988.

D10. M. Dascal. Reflections on the crisis of modernity. *Crítica* 20(58): 3-42, 1988 [Espagnol]. [Version anglaise in AA11, pages 217-240].

D11. M. Dascal. Artificial intelligence as epistemology?. In E. Villanueva (ed.), *Information, Semantics, and Epistemology*. Oxford: Blackwell, pages 224-241, 1990.

D12. M. Dascal. The arrogance of Reason. *Isegoría*

2: 75-103, 1990 [Espagnol]. [Version en hébreu in *Metaphora* 2: 7-30, 1991].

D13. M. Dascal. The ecology of cultural space. In AA13, pages 279-295, 1991 [Version espagnole dans la traduction espagnole de of AA13, pages 381-404, 1992; Version en hébreu in *Metaphora* 3: 23-40, 1993].

D14. M. Dascal. Rationality and interpretative tolerance. In *Filosofia da Ciencia*. Vigo: Grupo Aletheia/Editorial Ir Indo, pages 143-164, 1990 [Galicien].

D15. M. Dascal. Epistemology, controversies, and pragmatics. *Isegoría* 12: 8-43 (1995) [Espagnol] (Version portugaise in *Revista da Sociedade Brasileira de Historia da Ciencia* 12: 73-98, 1994; Version anglaise in Tian Yu Cao (ed.), *Philosophy of Science* [= Volume 10 of *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*]. Philadelphia: Philosophers Index Inc., pages 159-192; 2000).

D16. M. Dascal. The balance of reason. In O. Nudler (ed.), *La racionalidad: su poder y sus limites*. Buenos Aires/Barcelona/Mexico: Paidós, pages 363-381, 1996 [Espagnol]. (Version anglaise révisée, in D. Vanderveken (ed.), *Logic, Thought and Action*, Dordrecht: Springer, pp. 27-47, 2005;

Version chinoise abrégée in *Studies in Dialectics of Nature* 22(7): 97-101; 2006).

D17. M. Dascal. The Beyond Enterprise. In J. Stewart (ed.), *Beyond the Symbol Model: Reflections on the Representational Nature of Language*. Albany, NY: SUNY Press, pages 303-334, 1996.

D18. M. Dascal. Critique without critics?. *Science in Context* 10(1): 39-62, 1997.

D19. M. Dascal. La Controverse en philosophie. In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 4: *Le Discours Philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1583-1604, 1998 [Français].

D20. M. Dascal. Trois préjugés sur le préjugé. In R. Amossy and M. Delon (eds.), *Critique et Légitimité du Préjugé: XVIIIe-XXe Siècles*. Bruxelles: Presses de l'Université Libre de Bruxelles, 113-118, 1999 [Français].

D21. M. Dascal. The study of controversies and the theory and history of science. *Science in Context* 11(2): 147-154, 1998.

D22. M. Dascal. Conditions de l'exercice de la critique. In G.-E. Sarfati (ed.), *Discours, Culture, Politique: Essai de Redéfinition de la Fonction Critique*. Tel Aviv: Institut Francais, 37-40, 1998 [Français].

D23. M. Dascal. How rational can a polemic across the analytic-continental 'divide' be? *International Journal of Philosophical Studies* 9(3): 313-339, 2001.

D24. M. Dascal. Transparency in scientific communication: From Leibniz's dream to today's reality. *Studies in Communication Sciences* 3(1): 1-26, 2003.

D25. M. Dascal et V. Dascal. De-fixation of belief. In F. Gil, P. Livet, and J. Pina Cabral (eds.), *The Process of Belief*. Lisboa: Gradiva, 2004, pp. 321-353 [Portugais].

D26. M. Dascal. On the uses of argumentative reason in religious polemics. In T.L. Hetteema and A. van der Kooij (eds.), *Religious Polemics in Context*. Assen: Koninklijke Van Gorcum, 2004, pp. 3-20.

D27. M. Dascal. Dialectics in the collective construction of scientific knowledge. In A. C. K. P. Regner and L. Rohden (eds.), *Philosophy and Science Redrawing Horizons*. S. Leopoldo (Brésil): Editora Unisinos, 2005, pp. 15-31 [Portugais]. (Traduction italienne in S. Bonfiglioli e C. Marmo (eds.), *Retorica e scienze del linguaggio: Teorie e pratiche dell'argomentazione e della persuasione*; Roma: Aracne, pp. 119-136, 2005. Traduction

allemande in W-A. Liebert and M-Denis Weitze (eds.), *Kontroversen als Schlüssel zur Wissenschaft? Wissenskulturen in sprachlicher Interaktion*; Bielefeld: Transcript, pp. 19-38, 2006).

D28. M. Dascal. Debating with myself and debating with others. In AA23, pages 31-73, 2005.

D29. M. Dascal. Normative rationality against praxis in scientific debate? *Erwägen-Wissen-Ethik* (Deliberation-Knowledge-Ethics) 17(2): 263-265, 2006.

D30. M. Dascal. Dichotomies in debate. In L. Ionescu-Ruxandoiu en collaboration avec L. Hoinarescu (eds.), *Cooperation and Conflict in Ingroup and Intergroup Communication*. Bucharest: Editura Universitatii dom Bucuresti, 2006, pages 21-34.

D31. M. Dascal. Dichotomies and types of debate. In F. H. van Eemeren and B. Garssen (eds.), *Controversy and Confrontation: Relating Controversy Analysis with Argumentation Theory*. Amsterdam: John Benjamins, 2008, pp. 27-49.

D32. M. Dascal. Controversiality without controversy?. *Erwägen, Wissen, Ethik* (Deliberation, Knowledge, Ethics) 20(2): 255-257, 2009.

D33. M. Dascal. Dialogue of rationalities: A case study. In *Philosophy in the Dialogue of Cultures* (Proceedings of the World Philosophy Day, Moscow – St. Petersburg, 16-19 November, 2009). Édité par the Institute of Philosophy, Russian Academy of Science. Moscow: Progress-Tradition, 2010, 315-325.

E. Philosophie de l'esprit / du langage, Sciences cognitives

E1. M. Dascal, K. Wachowitz, V. Zavarin, et M. T. Singer. Commitment and reference in schizophrenic discourse. In C.S. Masek, R.A. Hendrick, and M.F. Miller (eds.), *Papers from the Parasession on Language and Behavior*. Chicago: Chicago Linguistic Society, pages 57-65, 1981.

E2. M. Dascal. Towards psychopragmatics. *Investigaciones Semióticas* 4: 145-159, 1984. [Aussi in T. Borbé (ed.), *Semiotics Unfolding* (= Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies, Vienna July 1979), vol. 2. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton, pages 1119-1126, 1984]

E3. M. Dascal. Language use in jokes and dreams: sociopragmatics vs. psychopragmatics. *Language*

and Communication 5: 95-106, 1985.

E4. M. Dascal, J. Borges Neto, et E. Francozo. Modeling the psycholinguistic mold. *Journal of Pragmatics* 9: 345-376, 1985.

E5. M. Dascal. Kaspar Hauser or the fabrication of theory. *DELTA - Documentacao de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada* 1: 37-49, 1985 [Portugais].

E6. M. Dascal et I. Berenstein. Two modes of understanding: comprehending and grasping. *Language and Communication* 7: 139-151, 1987.

E7. M. Dascal. Language and reasoning: sorting out sociopragmatic and psychopragmatic factors. In J. C. Boudreaux, B. W. Hamill, and R. Jernigan (eds.), *The Role of Language in Problem Solving* 2. Amsterdam: Elsevier Science Publishers B.V., pages 183-197, 1987.

E8. M. Dascal. Leibniz vs. Descartes: Competing Paradigms for Cognitive Science. In A. Heinekamp (ed.), *Leibniz - Tradition und Aktualität* (Proceedings of the Fifth International Leibniz Congress. Hannover, 14-19 November 1988). Hannover: Leibniz Gesellschaft, pages 189-196, 1989.

E9. M. Dascal. Artificial intelligence and

philosophy: the knowledge of representation. *Systems Research* 6(1): 39-52, 1989 [Version allemande révisée in K. Bucholz, S. Rahman, and I. Weber (eds.), *Wege zur Vernunft: Philosophieren zwischen Tätigkeit und Reflexion*. Frankfurt - New York: Campus Verlag, 1999, pages 161-179].

E10. M. Dascal et E. Francozo. The pragmatic turn in psycholinguistics: problems and perspectives. *Theoretical Linguistics* 15 (1/2): 1-23, 1989.

E11. M. Dascal. Why does language matter to artificial intelligence?. *Minds and Machines* 2(2): 145-174, 1992 [Aussi in J. Lopes Alves (ed.), *Information Technology and Society: Theory, Uses, Impacts*, Lisboa: APDC & SPF, 1992, pages 52-78; Version italienne in *Iride: Filosofia e Discussione Pubblica* (Firenze): vol. 7 (13), 1994, pages 519-556].

E12. M. Dascal et A. Horowitz. Semantics and the psyche. *Philosophy and Phenomenological Research* 52(2): 395-399, 1992.

E13. I. Dror et M. Dascal. Can Wittgenstein help free the mind from rules?. In D.M. Johnson and C. Erneling (eds.), *The Future of the Cognitive Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 217-226, 1997.

E14. M. Dascal. The language of thought and the games of language. In M. Astroh, D. Gerhardus, and G. Heinzma(eds.), *Dialogisches Handeln: Ein Festschrift für Kuno Lorenz*. Heildeberg: Spektrum Akademischer Verlag, pages 183-191, 1997.

E15. M. Dascal. Language as a cognitive technology. *International Journal of Cognition and Technology* 1(1): 35-89, 2002. (réimpression in B. Gorayska and J.L. Mey (eds.), *Cognition and Technology: Co-existence, Convergence, and Evolution*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 37-62, 2004). [Traduction en hébreu in *Galileo* 124: 41-53, December 2008; Traduction italienne in *YOD. Cinema, comunicazione e dialogo tra saperi*. 1(1-2): 62-76, 2009.

E16. M. Dascal. Communicating with computers: Between Turing's Test and the "Chinese Room". *Ah'shav Literary Review* 69/70: 122-129; 2005 [Hébreu].

E17. M. Dascal. Culture numérique. Enjeux pragmatiques et philosophiques. *Diogène* 211: 26-47 [Français], 2005; *Diogenes* 211: 23-309 [Anglais], 2006.

E18. M. Dascal et I. Dror. The impact of cognitive technologies: Towards a pragmatic

approach. *Pragmatics & Cognition* 13(3): 451-457 [Introduction to Special Issue on “Cognitive Technologies and the Pragmatics of Cognition”], 2005.

E19. M. Dascal. Is self-debate possible? Dissolving some of its alleged paradoxes. *Manuscrito* 29(2): 319-349, 2006 [Portugais].

E20. M. Dascal. Mental diversity and identity: A pragmatic approach to the debate. *Pragmatics & Cognition* 17(2): 403-420, 2009.

F. Philosophie politique, Éthique, Philosophie de l'action

F1. M. Dascal. The idea of peace in the philosophy of M. Buber. In *Filosofia e Desenvolvimento*, vol. 1 (= Atas da III Semana Internacional de Filosofia, Salvador 17-23 July 1976). Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, pages 369-386, 1977 [Portugais]. [Réimpression in M. Buber, *Do Diálogo e do Dialógico*, S. Paulo: Perspectiva, 1982, pages 11-29]

F2. M. Dascal. Relevant loyalty. In AA2, pages 29-38 [Hébreu].

F3. M. Dascal. Closed society, open society,

abstract society. In H. Berghel, A. Huebner, and E. Kohler (eds.), *Wittgenstein, the Vienna Circle, and Critical Rationalism*. Vienna: Holder-Pichler-Tempsky, pages 253-257, 1979. [Version portugaise in *Ciencia e Filosofia* 2, pages 89-100, 1980]

F4. M. Dascal et O. Gruengard. Unintentional action and non-action. *Manuscrito* 4(2): 103-113, 1981.

F5. A. Idan et M. Dascal. Analytical philosophy of social action. *Iyyun* 36: 35-59, 1987 [Hébreu].

F6. M. Dascal. Tolerance and interpretation. In Z. Rosen and Z. Tauber (eds.), *Violence and Tolerance*. Tel Aviv: Papyrus, pages 157-172, 1989 [Hébreu]. (Version portugaise élargie in AA12, pages 217-240 et in *Crítica* 21 (62): 3-28, 1989).

F7. M. Dascal et A. Idan. From individual to collective action. In F. Vandamme and R. Pinxten (eds.), *The Philosophy of Leo Apostel - Descriptive and Critical Essays*. Ghent: Communication and Cognition, pages 133-148, 1989.

F8. M. Dascal. Pluralism in education. In W. Nijhoff (ed.), *Values in Higher Education: 'Bildungsideale' in Historical and Contemporary Perspective*. Enschede: University of Twente, pages

125-140, 1990. (Réimpression in R. Shapira and A. Kasher, eds., *Reshafim: Historical, Philosophical, and Sociological Aspects of Education*, Tel Aviv University, 1991, pages 399-412).

F9. A. Idan et M. Dascal. The basic entities of economy. *Methodus* 4(1): 149-153, 1992.

F10. M. Dascal. Cultural diversity and educational practice. In L. Olivé (ed.), *Etica y Diversidad Cultural*. Mexico: UNAM and Fondo de Cultura Económica, pages 229-252 (1993) [Espagnol] (aussi in *Educacao e Filosofia* 5/6 (10-11): 169-188, 1991).

F11. M. Dascal. Technology and learning: prospects and pitfalls. In A. Aviram and J. Richardson-Deberghes (eds.), *Pedagogical Technology and Educational Systems: Guiding Visions for the 21st Century*. Beer-Sheva: The Center for Futurism in Education, Ben Gurion University, pages 86-89, 1999.

F12. D. Mishori and M. Dascal. Language change as a rhetorical strategy. In H. Narang (ed.), *Semiotics of Language, Literature and Cinema*. New Delhi: Books Plus, pages 51-67, 2000.

F13. M. Dascal. Can the loyalty to a community

be a morally relevant criterion?. In AA20, pages 263-278, 2001.

F14. M. Dascal. A university for the next millenium. In Isabel Loureiro e Maria Cândida del Masso (eds.), *Tempos de Greve na Universidade Pública*. Marília: UNESP, pages 93-101, 2001 [Portugais].

F15. M. Dascal. Identities in flux: Arabs and Jews in Israel. In G. Weiss and R. Wodak (eds.), *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, pages 150-166, 2003.

F16. M. Dascal. Diskommunikation und Pseudo-Moralität in der Aktion-Reaktion-Dialektik des Terrors. In G. Meggle (ed.), *Terror und der Krieg gegen Ihn: Öffentliche Reflexionen*. Paderborn: Mentis, pages 135-143, 2003. [Version anglaise: *The unethical rhetoric of terror*. In G. Meggle (ed.), *Ethics of Terrorism and Counter-Terrorism*. Frankfurt: Ontos, 2005, pages 113-120].

F17. M. Dascal. Argument, war, and the role of the media in conflict management. In T. Parfitt with Yulia Ergorova (eds.), *Jews, Muslims, and the Mass Media: Mediating the 'Other'*. London: RoutledgeCurzon, pp. 228-248, 2004.

F18. M. Dascal. The challenge of human difference and the ethics of communication. In I. Menuhin and Y. Yovel (eds.), *Can Tolerance Prevail? Moral Education in a Diverse World*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2005, pages 94-102 [Hébreu]. [Version portugaise révisée: O desafio da diferença humana e a ética da comunicação. In S. Stein and E. Kuiava (eds.), *Linguagem, Ciências e Valores: Sobre as Representações Humanas do Mundo*. Caxias do Sul, RS (Brésil): Editora da Universidade de Caxias do Sul (EDUCS), 85-95.]

F19. M. Dascal. Solomon, Ibn Rushd, Leibniz - und der Israel/Palästina-Konflikt. In G. Meggle (ed.), *Deutschland, Israel, Palästina: Streitschriften*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt [EVA], 2007, pages 233-250 [Allemand] (Version anglaise: “Traditions of controversy and conflict resolution: Can past approaches help to solve present conflicts?”, in AA25, pages 281-295; Version espagnole: “Tradiciones en la resolución de conflictos y controversias: ¿cómo resolver conflictos actuales con la ayuda de planteamientos del pasado?”, in J. Choza and J. de Garay (eds.), *Estado, derecho y religión en oriente y occidente*, Sevilla/Madrid: Thémata/Plaza y Valdés, 2009, pages 187-211).

F20. M. Dascal. Towards a dialectic of tolerance.

L'Analisi Linguistica e Letteraria 16(2): 529-541, 2008.

F21. M. Dascal. Colonizing and decolonizing minds. In I. Kuçuradi (ed.), *Papers of the 2007 World Philosophy Day*. Ankara: Philosophical Society of Turkey, 2009, pages 308-332, (Version brésilienne: *Colonizando e descolonizando mentes* (= Cadernos IHU-Idéias N^o. 118, 2009, xx pages); São Leopoldo, RS, Brasil, Instituto Humanitas Unisinos [accessible en version papier ou électronique, cette dernière sur www.unisinos.br/ihu]; Réimpression anglaise in A.S. Dias, J.A. Raposo, J.L. Alves, L.D. d'Almeida, P. de Sousa Mendes (eds.), *Liber Amicorum de José de Sousa e Brito: Estudos de Direito e Filosofia*. Coimbra: Edições Almedina, 2009, pages 589-610).

G. Esthétique

G1. V.Dascal et M.Dascal. What is understanding art?. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 8: 227-245, 1982 [Espagnol]. [Version anglaise in A. Balis, L. Aagaard-Mogensen, R. Pinxten and F. Vandamme (eds.), *Art in Culture*, vol. 2. Ghent: Communication and Cognition, 1985, pages 271-298]

G2. V.Dascal et M.Dascal. More on understanding art. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 9: 58-61,

1983 [Espagnol].

G3. M. Dascal et V. Dascal. Between illusory comprehension and therapeutic illusion. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 12: 335-345, 1986 [Espagnol].

H. Textes dans des Encyclopédies

H1. M. Dascal. Leibniz as a scientist. *The Hebrew Encyclopedia*, vol 15, pages 689-690, 1969 [Hébreu].

H2. M. Dascal. Leibniz, Gottfried Wilhelm. In T. A. Sebeok (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 1. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton De Gruyter, pages 443-445, 1986.

H3. M. Dascal. Possible worlds. In T. A. Sebeok (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 2. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton De Gruyter, pages 747-750, 1986.

H4. M. Dascal. Psychopragmatics. In T. A. Sebeok (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 2. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton De Gruyter, pages 760-761, 1986.

H5. M. Dascal. Relevance logic and Maxim of relevance. In T. A. Sebeok (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 2. Berlin/New York/

Amsterdam: Mouton De Gruyter, pages 795-797, 1986.

H6. M. Dascal. Cognitivism. In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. II: *Les Notions Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, p. 349 [Français].

H7. M. Dascal. Coopération (principe de la). In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. II: *Les Notions Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, p. 488 [Français].

H8. M. Dascal. Expression (théorie leibnizienne de l'-). In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. II: *Les Notions Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, p. 934 [Français].

H9. M. Dascal. Sémiologie. In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. II: *Les Notions Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, pages 2343-2344 [Français].

H10. M. Dascal. "Yehoshua Bar-Hillel". In D. Huisman (ed.), *Dictionnaire des Philosophes*, 2nd. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 242 [Français].

I. Activités éditoriales

11. Depuis 1979, fondateur et éditeur de la série *Philosophical Texts* (traductions en hébreu à partir des originaux, avec des introductions et des annotations érudites), publiés par University Publishing Projects, Tel Aviv.

Titres publiés: 1. Descartes: *Principles of Philosophy* and Leibniz: *Critical Remarks on Descartes* (1979); 2. Lao Tzu: *Tao Te Ching* (1981); 3. Averroes: *On Decision* (1985); 4. Diderot: *Lettre sur les aveugles a l'usage de ceux qui voient* (1986); 5. Leibniz: *Discourse on Metaphysics and Correspondence with Arnauld* (1988); 6. Al Farabi: *The Political Regime*(1992); 7. S. Kripke, *Naming and Necessity* (1994); 8. M. Heidegger, *Papers on Metaphysics and Language (1929-1959)* (1999);

12. Membre fondateur de *Manuscrito - An International Journal of Philosophy*, publié deux fois par an par le Centro de Logica, Epistemologia, e Historia das Ciencias, Universidade Estadual de Campinas, Brésil. . La revue publie des articles en portugais, espagnol, français et anglais. De 1976 à 1982 un des 5 membres du Comité éditorial; De

1982 à 1999, éditeur ; puis, membre du conseil international de rédaction.

13. Depuis 1974, membre du Comité de lecture de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires).

14. De 1980 à 1998, membre du Comité de rédaction de la série *Foundations of Semiotics*, publiée par John Benjamins (Amsterdam).

15. Depuis 1982, membre du Comité de rédaction de *Iyyun - Hebrew Philosophical Quarterly*, (Jerusalem).

16. Depuis 1983, membre du Comité international de rédaction de *Crítica - Revista Hispanoamericana de Filosofía* (México).

17. Depuis 1984, membre du Comité international de rédaction d'*Histoire, Epistémologie, Langage* (Paris).

18. De 1985 à 1991, membre du Comité de rédaction de *DELTA - Documentação de Estudos de Lingüística Teórica e Aplicada* (São Paulo).

19. Depuis décembre 1987, fondateur et éditeur de la série *Ma?Da!*, publiée par Dvir (Tel Aviv) [Monographies originales en hébreu sur une large variété de sujets].

Titres publiés: 1. *The courage to be gifted* (1990; 2nd , revised ed. 2001); 2. *What is ideology?* (1990); 3. *Karate* (1990); 4. *On the Nature of Art* (1991); 5. *The Language of Theater* (1991); 6. *Psychodrama* (1991); 7. *Film and Philosophy* (1991); 8. *Music in Development: Innovations in music in the Western hemisphere between 1945 and 1990* (1992); 9. *Buddhism* (1993); 10. *Feminism and its Opponents* (1993); 11. *Rock - Music and Culture* (1995); 12. *The Aztecs: From the Sun Spear to the Broken Spear*(1996); 13. *Postmodernism: Culture and Literature at the End of the 20th Century* (1997); 14. *Resilience: Stories of a Family Therapist* (1997); 15. *Quantum Theory: Reality or Mystery?* (1997); 16. *A Gate to Architecture* (1999; 2nd, revised ed. 2008); 17. *Foucault and Humanism* (2006); 18. *Rhetoric* (2006); 19. *Socialism between Politics and Utopia* (2008);

I10. Depuis janvier 1988, membre du Comité de rédaction de *Analogía - Revista de Filosofía, Investigación y Difusión* (México).

I11. Depuis décembre 1989, membre du Comité de rédaction de *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Caracas).

I12. Depuis janvier 1990, membre du Comité de rédaction consultatif de *Educação e Filosofia* (Uberlândia, Brésil).

I13. Depuis janvier 1990, membre du Comité éditorial de *Razón Práctica* (Caracas et Valencia, Venezuela).

I14. Depuis août 1990, membre du Comité consultatif de *Acciones Textuales* (México).

I15. Depuis janvier 1991, membre du Comité consultatif de *Isegoría* (Madrid).

I16. Depuis janvier 1991, fondateur et éditeur en chef de *Pragmatics and Cognition* (Amsterdam) [Première édition publiée en 1993].

I17. Depuis février 1995, membre du Comité consultatif de *Sorites - Electronic International Journal of Analytical Philosophy* (Madrid).

I18. Depuis janvier 1996, membre du Comité scientifique de *Interaction & Cognitions* (Paris).

I19. 1996-2010, co-éditeur [avec Jan Nuyts et Ray Gibbs] de la série *Human Cognitive Processing* (HCP), publiée par John Benjamins (Amsterdam).

Titres publiés: I. Ning Yu, *The Contemporary Theory of Metaphor: A Perspective from Chinese*

(1998); 2. David L. Cooper, *Linguistic Atractors: The Cognitive Dynamics of Language Acquisition and Change* (1999); 3. Catherine Fuchs and Stéphane Robert (eds.), *Language Diversity and Cognitive Representations* (1999); 4. Klaus-Uwe Panther and Günter Radden (eds.), *Metonymy in Language and Thought* (1999);); 5. Jan Nuyts, *Epistemic Modality, Language, and Conceptualization* (2001); 6. Michael Fortescue, *Pattern and Process: A Whiteheadian perspective on linguistics* (2001); 7. Izchak Schlesinger, Tamar Keren-Portnoy, and Tamar Parush, *The Structure of Arguments* (2001); 8. Ted Sanders, Joost Schilperoord, and Wilbert Spooren (eds.), *Text Representation: Linguistic and Psycholinguistic Aspects* (2001); 9. Carl F. Graumann and Werner Kallmeyer (eds.), *Perspective and Perspectivation in Discourse* (2002); 10. Royal Skousen, Deryle Lonsdale and Dilworth B. Parkinson (eds.), *Analogical Modeling: An Exemplar-Based Approach to Language* (2002); 11. Cameron Shelley, *Multiple Analogies in Science and Philosophy* (2003); 12. Vyvyan Evans, *The Structure of Time: Language, Meaning, and Temporal Cognition* (2004); 13. Michele Prandi, *The*

Building Blocks of Meaning, 2004; 14. Esa Itkonen, *Analogy as Structure and Process* (2005); 15. June Luchjenbroers (ed.), *Cognitive Linguistic Investigations* (2006); 16. Reuven Tsur, 'Kubla Khan' - *Poetic Structure, Hypnotic Quality and Cognitive Style* (2006); 17. Andreas Langlotz, *Idiomatic Creativity* (2006); 18. Monica González-Marquez, Irene Mittelberg, Seana Coulson and Michael J. Spivey (eds.), *Methods in Cognitive Linguistics* (2006); 19. Réka Benczes, *Creative Compounding in English* (2006); 20. Michel Aurnague, Maya Hickmann, Laure Vieu (eds.), *The Categorization of Spatial Entities in Language and Cognition* (2007); 21. Mengistu Amberber (ed.), *The Language of Memory in a Crosslinguistic Perspective*(2007); 22. Erich Berendt (ed.), *Metaphors for Learning: Cross-Cultural Perspectives* (2008); 23. Jana Holšánová, *Discourse, Vision, and Cognition* (2008); 24. Vyvyan Evans and Stéphanie Pourcel (eds.), *New Directions in Cognitive Linguistics* (2009); 25. Klaus-Uwe Panther, Linda L. Thornburg, and Antonio Barcelona (eds.), *Metonymy and Metaphor in Grammar* (2009);

I20. Depuis novembre 1998, membre du Comité de lecture de la série *Current Research in the Semantics/Pragmatics Interface (CRiSPi)*, publiée par Elsevier Science Publishers (Amsterdam).

I21. Depuis septembre 1999, membre du Comité de lecture de *Revista Patagónica de Filosofía* (Bariloche, Argentine).

I22. Depuis février 2000, membre du Comité Scientifique international de *Cités – Philosophie, Politique, Histoire* (Paris).

I23. De février 2001 à février 2008, membre du Comité international de lecture du *Journal of Language and Politics* (Amsterdam).

I24. Depuis avril 2001, membre du Comité international de lecture de *Studies in Communication Sciences* (Lugano, Suisse).

I25. Depuis mai 2001, membre du Comité international de lecture de la revue électronique *Marges Linguistiques* (Aix-en-Provence).

I26. Depuis mai 2003, éditeur fondateur de la série *Controversies*, publiée par John Benjamins (Amsterdam).

Titres publiés: 1. Pierluigi Barrotta and Marcelo Dascal (eds.), *Controversies and*

Subjectivity (2005); 2. Frans H. van Eemeren and Peter Houtlosser (eds.), *Argumentation in Practice* (2005); 3. Shai Frogel, *The Rhetoric of Philosophy* (2005); 4. Marcelo Dascal and Han-liang Chang (eds.), *Traditions of Controversy* (2007); 5. Douglas Walton, *Dialog Theory for Critical Argumentation* (2007); 6. Frans H. van Eemeren and Bart Garssen (eds.), *Controversy and Confrontation: Relating Controversy Analysis with Argumentation Theory* (2008); 7. Marcelo Dascal (ed.), *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies* (2010); 8. Yaron M. Senderowicz, *Controversies and the Metaphysics of Mind* (2010);

I27. Depuis janvier 2005, membre du Comité international de lecture de *Análise* (Lisbon).

I28. Depuis février 2005, membre du Comité international de lecture de *Lexixon Philosophicum. International Journal of the History of Texts and Ideas* (Rome).

I29. Depuis avril 2006, membre du Comité de lecture de la série “Dialogue Studies”, publiée par John Benjamins (Amsterdam).

I30. Depuis mai 2007, membre du Comité

de lecture de la série “Studies in Meaning and Communication”, publiée par Davis Group Publishers (Neuchâtel).

I31. Depuis décembre 2008, membre du Comité international de lecture de la revue électronique *Revista Iberoamericana de Argumentación* (Madrid).

I32. Depuis mai 2009, membre du Comité de lecture de *Análisis Filosófico* (Buenos Aires).

I33. Depuis décembre 2009, membre du Comité scientifique de *Paradigmi - Rivista di Critica Filosofica* (Rome).

J. Critiques de livres

J1. M. Dascal. Recension de *Les Problèmes théoriques de la Traduction*, de G. Mounin. *Iyyun* 18: 95-96, 1967 [Hébreu].

J2. M. Dascal. Recension de *The Philosophy of Leibniz*, de N. Rescher. *Iyyun* 18: 197-200, 1967 [Hébreu].

J3. M. Dascal. The semantics of De Mauro. *Iyyun* 20: 257-261, 1969 [Hébreu].

J4. M. Dascal. Recension de *Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 3*, de M.W. Wartofsky et R.S.

Cohen (eds.). *Iyyun* 21: 244-249, 1970 [Hébreu].

J5. M. Dascal. Recension de *Leibniz - Philosophical Papers and Letters*, de L.E. Loemker (ed.). *Iyyun* 22: 139-141, 1971 [Hébreu]. [Version anglaise in *Philosophia* 4: 427-432, 1973]

J6. M. Dascal. Recension de *The Methodological Status of Grammatical Argumentation*, de R. Botha. *Philosophia* 4: 351-364, 1973.

J7. M. Dascal. Recension de *Linguistic Relativity versus Innate Ideas*, de J. M. Penn. *Philosophia* 4: 393-400, 1974.

J8. M. Dascal. Recension de *A Critique of Linguistic Philosophy*, de C.K. Mundle. *Iyyun* 25: 109-113, 1974 [Hébreu].

J9. M. Dascal. Recension de *Leibniz als Sprachforscher*, de S. von der Schulenburg. *Historiographia Linguistica* 2: 389-401, 1975.

J10. M. Dascal. Recension de *Konstruktionen vs. Positionen: Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie* (2 volumes), de K. Lorenz (ed.). *Revista Latinoamericana de Filosofía* 6: 277-280, 1980 [Espagnol].

J11. M. Dascal. Recension de *Theory of Knowledge*, 2° édition, de R. Chisholm. *Revista Latinoamericana*

de *Filosofía* 7: 79-81, 1981 [Espagnol].

J12. M. Dascal. Recension de *Leibniz*, de G.M. Ross. *Iyyun* 34: 225-226, 1985 [Hébreu].

J13. M. Dascal. Recension de *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, de H. Burkhardt. *Iyyun* 34: 224, 1985 [Hébreu].

J14. M. Dascal. Recension de *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, de R. McRae. *Iyyun* 34: 221-224, 1985 [Hébreu].

J15. M. Dascal. Recension de la version en hébreu de *Ludwig Wittgenstein - A Memoir*, de N. Malcolm. *Haaretz*, pages 8-9, Dec. 23, 1988 [Hébreu].

J16. M. Dascal. Recension de *A Conversa: Linguagem do Quotidiano. Ensaio de Filosofia e Pragmatica*, de F. Belo. *Análise* 16: 177-179, 1992 [Portugais].

J17. M. Dascal. The conventionalization of language in 17th century British philosophy. Recension de *Language and Experience in 17th Century British Philosophy*, de L. Formigari. *Semiotica* 96 (1/2): 139-147, 1993.

J18. Recension de *Recovering the Measure: Interpretation and Nature*, de R. C. Neville. *International Studies in Philosophy* 25(1): 100-101,

1993.

J19. M. Dascal. Analyse critique de *The Dilemma of Context*, de B-A. Scharfstein. *Iyyun* 43: 99-106, 1994.

J20. M. Dascal. Cognitive science in the philosopher's mill. Analyse critique de *Philosophy and Cognitive Science*, ed. de C. Hookway et D. Peterson. *Pragmatics & Cognition* 3: 133-145, 1995.

J21. M. Dascal. Recension de *Father of the Poor? Vargas and his Era*, de Robert M. Levine. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina (E.I.A.L.)* 11(1): 136-139, 2000.

J22. M. Dascal. On the epistemological role of natural languages according to Leibniz. *Historiographia Linguistica*. Analyse critique de *De Linguis in Universum: On Leibniz's Ideas on Language. Five Essays*, de S. Gensini. *Historiographia Linguistica* 30(1/2): 187-204, 2003.

