



**HAL**  
open science

## Quid de l'aliquidditisme ?

Jean-Marie C. Chevalier

► **To cite this version:**

Jean-Marie C. Chevalier. Quid de l'aliquidditisme ?. Klesis - Revue philosophique, 2023, 56, pp.1-34.  
hal-04356635

**HAL Id: hal-04356635**

**<https://hal.u-pec.fr/hal-04356635>**

Submitted on 20 Dec 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## QUID DE L'ALIQUIDDITISME ?

Jean-Marie Chevalier  
(Université Paris-Est Créteil, LIS)

### Résumé

Claudine Tiercelin a développé un type de dispositionnalisme qu'elle a baptisé du nom d'aliquidditisme. L'objet du présent texte est de préciser ce qui lui vaut ce nom, et ce qu'il recouvre au juste. Quelle valeur la référence médiévale à l'*aliquid* vient-elle ajouter ? En particulier, puisqu'en métaphysique contemporaine le quidditisme renvoie à une thèse sur la nature catégorique des propriétés, pourquoi parler d'aliquidditisme pour qualifier une forme de dispositionnalisme ? L'aliquidditisme est-il un anti-quidditisme ? L'enjeu n'est pas ici de discuter le dispositionnalisme mais simplement de clarifier le réalisme dispositionnel particulier de C. Tiercelin, l'aliquidditisme.

### Abstract

Claudine Tiercelin has developed a type of dispositionalism which she decided to call aliquidditism. The aim of this article is to explain the reason for such a name, and what it actually stands for. In particular, what is the meaning of the medieval reference to *aliquid*? And since in contemporary metaphysics quidditism refers to a view of properties as being categorical in nature, why use "aliquidditism" to refer to a form of dispositionalism? Is aliquidditism an anti-quidditism? The point here is not to discuss dispositions, but simply to clarify C. Tiercelin's particular dispositional realism, aliquidditism.

À se poser des questions sur la nécessité, sur l'essence et consort on va foirer  
comme la dernière fois et je refuse. Je ne suis pas un dilettante.

Robert Pinget, *Abel et Bela*

Elle voulut savoir ce qu'il aimait le plus chez les chats. "Oh, je ne sais pas, répondit-il. J'imagine, juste l'essentiel, vous voyez, ce truc qui leur est propre, cette qualité qu'ils ont, leur essence, en fait, et je respecte et j'admire une chose qui a cette chose, qui est consciente de l'avoir et qui semble dire : je suis comme je suis, tout cela m'appartient et c'est comme ça, et c'est vraiment agréable d'avoir ce genre de présence dans sa vie."

J. Robert Lennon, *Mailman*

Contrairement à ce qu'il essaie de faire croire, le protagoniste de *Mailman* a horreur des chats. Il déteste ce « truc » qu'ils ont, leur manière d'être ce qu'ils sont tels qu'ils sont. Ils ont un quelque chose, *quid* ou *aliquid*, absolument insupportable. *Quid vel aliquid* ? Là est la question. Quelle est cette chose qui fait l'essence d'un être singulier : un substrat, une propriété, un

ensemble de propriétés, le lien particulier qu'elles ont entre elles ? Et quelle relation y a-t-il entre ce qui constitue proprement un individu, qui fait de ce chat *ce* chat, et ce qui l'inscrit dans un genre ou une espèce, qui fait de ce chat *un* chat ?

Ces questions ont été abondamment traitées par les auteurs médiévaux, et ont fait l'objet d'une reprise à nouveaux frais par la métaphysique contemporaine. Que cette dernière bénéficie avantageusement des discussions du Moyen Âge est l'un des acquis des travaux de Claudine Tiercelin<sup>1</sup>. Elle a ainsi développé un type de dispositionnalisme qu'elle a baptisé du nom si peu *fashionable* d'aliquidditisme. L'enjeu du présent texte est simplement de préciser ce qui lui vaut ce nom, et ce qu'il recouvre au juste. Quelle valeur la référence médiévale à l'aliquid vient-elle ajouter ? En particulier, puisqu'en métaphysique contemporaine le quidditisme renvoie à une thèse sur la nature catégorique des propriétés, pourquoi parler d'aliquidditisme pour qualifier une forme de dispositionnalisme ? L'aliquidditisme est-il un anti-quidditisme ?

Cet article ne vise pas à évaluer le dispositionnalisme comme théorie de la causalité, ne le compare pas au catégoricalisme ni aux théories centrées sur des lois de la nature, ne se prononce pas sur sa compatibilité avec une conception impliquant des relations entre universaux. L'objet n'est pas ici de discuter le dispositionnalisme mais simplement de clarifier le réalisme dispositionnel particulier qui est celui de Tiercelin, l'aliquidditisme.

Une première partie expose littéralement la définition qu'en donne Tiercelin, un essentialisme dispositionnel étroit. Cela conduit à interroger ce qui « fait » un individu, question qui à bien des égards peut sembler le cœur du problème, tant dans la philosophie scolastique qu'en métaphysique contemporaine. On passe ensuite de l'haecécité à la quiddité, c'est-à-dire à l'essence de l'espèce et non plus de l'individu, pour revenir dans un quatrième temps à l'aliquiddité, et proposer une évaluation finale de l'aliquidditisme à la lumière de ces détours.

## 1. Quid est aliquidditismus ?

Qu'est-ce que l'aliquidditisme ? Commençons par exposer ce que recouvre cette étiquette, c'est-à-dire les éléments constitutifs de la conception métaphysique du réel pour laquelle plaide Tiercelin. L'aliquidditisme est littéralement explicité comme un essentialisme dispositionnel étroit ou minimal. Qu'est-ce à dire ? Isolons les ingrédients de la définition.

Premièrement, l'aliquidditisme est un essentialisme. L'essence est ici conçue comme ce qui est définitionnel de l'identité, de la pleine « nature » de l'objet. Elle est ce qu'on ne peut perdre sans cesser d'exister. Cette conception s'oppose vivement aux conceptions modales, jugées « déflationnistes », de l'essence : l'essentiel ne se confond pas avec le nécessaire. Tiercelin refuse le renversement opéré par Kit Fine, pour qui l'essence se réduit à une modalité : pour elle, une propriété est essentielle à un objet si et seulement si le fait de l'avoir est constitutif de l'identité de cet objet, ce qui n'équivaut pas nécessairement à avoir cette propriété dans tous les mondes possibles qui incluent l'objet<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Désormais « Tiercelin » : apparence d'impolitesse, mais privilège de ceux qui sont devenus de leur vivant de grands auteurs.

<sup>2</sup> Ainsi, « on doit distinguer entre : Df1 :  $F$  est une propriété nécessaire de  $a$  ssi  $a$  a  $F$  dans tous les mondes possibles qui incluent  $a$  et Df2 :  $F$  est une propriété essentielle de  $a$  ssi le fait d'être  $F$  est constitutif de l'identité de  $a$  » (Tiercelin 2015).

Comment donner les critères d'identité d'un individu particulier ? L'essence d'une chose, insiste Tiercelin à la suite d'Aristote et de Locke, n'équivaut pas non plus aux conditions nécessaires et suffisantes qui font qu'elle appartient à un certain genre et à une certaine espèce. Trouver les critères d'identité de la chose même est une tâche proprement métaphysique, c'est-à-dire que les propriétés essentielles constitutives de l'identité ne sont ni nominales (*pace* Locke), ni naturelles (*pace* Quine), ni empiriques (*pace* Kripke).

Tiercelin aime toutefois à nuancer l'affirmation selon laquelle l'aliquidité est un essentialisme. C'est « une forme de réalisme (et non, en toute rigueur, d'essentialisme) », car l'existence est en quelque sorte plus riche que l'essence : « c'est la réalité existante qui est à la racine de la possibilité, et non l'inverse » (Tiercelin 2011, 90). C'est bien ici une forme d'essentialisme modal qui est récusée, au profit d'une insistance sur l'ouverture des possibles à partir de l'essence individuelle des entités dans le monde.

L'aliquidité est, deuxièmement, dispositionnel. L'essence d'une chose est constituée de ses pouvoirs causaux, propriétés et dispositions. Cette conception de l'essence s'oppose aux conceptions substantialistes : l'essence n'est pas un substrat, un *hypokeimenon*, une substance. En particulier, les lois sont expliquées en termes de dispositions conditionnelles « et mutuelles », ou de propriétés relationnelles, ou de groupes de pouvoirs causaux. Les propriétés relationnelles définissent un essentialisme extrinsèque, autrement dit où l'essence des objets dépend d'autre chose que des propriétés des objets, et en l'occurrence de la relation de ces propriétés avec leur environnement. L'essence extrinsèque peut être modifiée par des choses qui ont lieu hors de l'objet. On précisera cette question, difficile, de la nature intrinsèque ou non des dispositions, dans la discussion de la quiddité (section 3.2 *infra*). Disons pour le moment que l'aliquidité n'est pas un essentialisme intrinsèque. Comme le souligne Tiercelin, cela lui permet d'accommoder certaines tendances de la science contemporaine : le « nouvel essentialisme biologique » par exemple définit les espèces et les modèles d'intelligibilité au moyen de concepts relationnels et extrinsèques<sup>3</sup>. Cela ne fait toutefois pas de l'aliquidité un essentialisme relationnel, qui ne verrait que des relations de part en part.

En effet, et c'est sa troisième caractéristique, c'est une théorie « mince ». On peut prédiquer ce qualificatif soit à l'essentialisme, comme le fait le plus souvent Tiercelin, soit au dispositionnalisme. Qu'est-ce à dire ? La distinction entre *thick* et *thin* est courante dans la philosophie analytique<sup>4</sup>, notamment à propos de l'essentialisme<sup>5</sup>. Leary (2007) propose

---

<sup>3</sup> En effet, « l'essentialisme aujourd'hui, du moins, si on souhaite lui faire passer le test des sciences empiriques, ne peut pas s'entendre purement et simplement comme un essentialisme intrinsèque. C'est le grand mérite du nouvel essentialisme biologique de nous le faire comprendre, lui qui insiste tant, et à juste titre, sur la pertinence de propriétés et de concepts essentiellement extrinsèques et relationnels pour la définition des espèces et la constitution de modèles à même d'en rendre compte. L'aliquidité relationnel peut s'inscrire dans une telle démarche, tout en conservant une valeur explicative que ne portent pas jusqu'au bout les essentialistes relationnels. » (Tiercelin 2015)

<sup>4</sup> Une de ses origines est la distinction faite par Gilbert Ryle entre « description mince », purement factuelle, et « description épaisse », enrichie d'éléments de contexte, donc d'une part d'interprétation. Ryle justifie le recours à ce vocabulaire par une analogie sandwichière : le pain des canapés n'est couvert que d'une fine couche, alors qu'un sandwich plus nourrissant empile des couches d'aliments.

<sup>5</sup> Cf. aussi Psillos (2009, 84-98, ch. 5 « Tracking the Real : Through Thick and Thin »), qui fait fond sur la distinction d'un accès mince et d'un accès épais au réel élaborée par Jody Azzouni. Ce dernier appelle postulats « épais » les entités des théories auxquelles nous avons un accès épistémique solide et fondé, par opposition

d'appeler « *thin essentialism* » les affirmations non problématiques à propos de l'essence des substances (du type : l'essence de l'eau est d'être H<sub>2</sub>O), et « *thick essentialism* » les affirmations profondes sur la nature des substances, qui les présentent comme des découvertes sur la nature d'un objet. Leary défend une conception de l'essence « étroite » selon laquelle il y a des choses intéressantes à dire sur la nature essentielle du réel, et que ces choses sont connues par la science empirique<sup>6</sup>. Pour l'essentialisme étroit, « le statut d'un ensemble de propriétés en tant qu'essence d'une espèce est le produit des intérêts théoriques et explicatifs du classificateur, et non une caractéristique objective du monde » (Sabbarton-Leary 2010, 278). Ce n'est certainement pas en ce sens très humble que Tiercelin entend l'essence. Pour elle, si l'aliquidditisme est un essentialisme mince, c'est avant tout parce que c'est un dispositionnalisme minimal : il admet, par différence avec le pandispositionnalisme, que certaines propriétés ne sont pas essentiellement dispositionnelles. Si les essences matérielles sont dispositionnelles, il ne s'ensuit pas non plus que toutes les propriétés dispositionnelles sont essentielles<sup>7</sup>. Il existe donc des propriétés essentielles et des propriétés accidentelles, des catégoriques et des dispositionnelles, et parmi les dispositionnelles des propriétés non essentielles. En revanche, il semble que l'essence des propriétés essentielles soit d'être dispositionnelles.

Les propriétés ne sont pas des dispositions de part en part. L'aliquidditisme est même parfois qualifié de « *scholastic categorical realism* », ce qui peut sembler contradictoire si l'on entend par là un réalisme des propriétés catégoriques (à moins qu'il ne s'agisse d'un réalisme des catégories, ce qui serait tout autre chose). Quoi qu'il en soit, la contradiction n'est qu'apparente, car si l'essence est « irréductiblement indéterminée et dispositionnelle », toutes les propriétés ne sont pas dispositionnelles. L'aliquidditisme se distingue d'un pandispositionnalisme en admettant des lois de la nature et des propriétés catégoriques. Pourquoi ? Le problème de l'essentialisme (pan)dispositionnel est le suivant : si l'on pousse à l'extrême la thèse selon laquelle les propriétés essentielles sont des pouvoirs causaux ou des propensions, alors chaque chose est déterminée par son essence causale, de sorte que les lois sont métaphysiquement nécessaires. Cela revient à nier la contingence des lois de la nature. Outre que cette thèse paraît peu plausible, elle revient *in fine* à écraser l'essence sur la nécessité, position qu'il s'agit justement d'éviter. Il faut donc admettre que certaines propriétés ne sont pas dispositionnelles.

Tiercelin paraît parfois s'approcher dangereusement d'une conception nécessitariste, quand elle définit « ce que les choses *peuvent* faire » comme des « *possibilia* réels métaphysiquement nécessaires bien que découverts *a posteriori* » (Tiercelin 2013, 710). Cette nécessité est celle d'un essentialisme « au grain fin », dans lequel les dispositions sont définies par leur fonction, c'est-à-dire où l'identité des dispositions est déterminée par leurs conditions d'activation et leurs manifestations. La finesse du grain signifie que « la disposition à faire M quand C est

---

aux termes « minces », que nous posons pour des raisons de simplicité théorique et de pouvoir explicatif. Il considère en outre comme « ultra-minces » les entités dont la supposition n'est soumise à aucune contrainte, par exemple les personnages de fiction, qui n'ont pas besoin de payer leur « loyer quinien ».

<sup>6</sup> Plus précisément, l'essentialisme étroit soutient que « les essences sont le produit d'intentions référentielles » (Sabbarton-Leary 2010, 71), tandis que l'essentialisme « épais » voit dans les identités théoriques (comme « le tungsten est l'élément qui a pour numéro atomique 74 ») des connaissances nécessaires *a posteriori*, la nécessité résultant d'une essence objective de la chose (le tungsten).

<sup>7</sup> « The fact that "X is hard" needs not be essential to X, even though hardness is a dispositional property causing X to behave in certain predictable ways. » (Tiercelin 2016, 133)

identique à la disposition à faire M' quand C' seulement si C=C' et M=M' » (Yates 2013, 95). Autrement dit, une même disposition n'a pas des manifestations différentes si elle est soumise à un même stimulus<sup>8</sup>. Admettre la finesse du grain des dispositions, c'est-à-dire la nécessité de leur manifestation, ne revient-il pas au même nécessitarisme dénoncé dans le pandispositionnalisme ? Peut-être justement la nécessité des pouvoirs causaux essentiels est-elle inscrite dans un réseau contingent de propriétés accidentelles qui vient tempérer le déterminisme : si chaque disposition est dotée d'une essence, les lois, elles, sont contingentes. Mais pourquoi alors, l'essence étant nécessaire, ne pas admettre la réduction modale de l'essentialisme ? Peut-être parce qu'en définitive il s'agit moins de l'essence que, comme on a dit que Tiercelin y insiste, du réel.

Une autre question reste en suspens à ce stade de l'exposition de la théorie de Tiercelin. Comment les trois traits qui viennent d'être mentionnés, essentialisme, dispositionnalisme, et minceur, s'articulent-ils à l'aliquidditisme ? Il semble parfois que l'aliquidditisme est défini comme un essentialisme dispositionnaliste étroit. Mais à d'autres occasions, il est présenté comme un *aspect* du réalisme dispositionnel, qui a seulement *recours* à l'aliquidditisme, au causalisme téléologique et à la nécessité des lois de la nature. D'autres fois encore, c'est l'aliquidditisme ou essentialisme étroit qui *s'appuie* sur les trois « principes » ou « hypothèses » que sont une théorie causale des propriétés, une analyse causale dispositionnaliste des lois, et une causalité non seulement efficiente mais pourvue d'aspects téléologiques.

Quoi qu'il en soit, le défi majeur de l'essentialisme consiste, rappelle Tiercelin, à distinguer les propriétés essentielles, authentiques ou « rares », et les propriétés accidentelles ou « abondantes » (soumis au risque de simples « changements cambridgiens »), tout en passant le test des sciences empiriques. C'est à cette exigence qu'il devra être mesuré.

## 2. À la recherche d'individuator

### 2.1. L'identité de l'individu : ceci-té ou talité ?

En bon essentialisme, l'aliquidditisme enquête sur ce qui fait l'essence des êtres, à la fois comme membres d'une classe, et comme simples individus. Encore dans ce dernier cas faut-il distinguer entre ce qui fait (en général) l'identité à soi-même, qui est une propriété commune, et ce qui fait (en particulier) l'identité à ce que l'on est, à tel particulier différent de tout autre : en vertu de quoi Socrate est-il Socrate et non Platon ? De quoi est constituée la Platonité (pour parler comme Boèce) de Platon ? Quelle est la cause de la singularité des entités qui peuplent le réel ? Cette question relie la métaphysique contemporaine à l'Antiquité via la philosophie médiévale : avant même que la philosophie scolastique l'examine sous l'angle du « principe d'individuation », elle avait donné lieu à une réflexion sur la « différence individuelle » par laquelle un individu se distingue de tous les autres.

Dans un cadre aristotélien, toute entité relève d'un genre, qui en vertu de différences se divise en espèces puis en sous-espèces, jusqu'à l'espèce dernière, *species specialissima*, déterminée par une différence dernière (*ultima differentia*). Un des enjeux de la réflexion sur

---

<sup>8</sup> Conformément à la maxime pragmatiste proposant un critère d'identité par les conséquences pratiques possibles : soit D(C,M) la disposition à M dans C, et D'(C',M') la disposition à M' dans C' ; si C=C' et M=M', alors D'=D.

l'essence individuelle consiste à savoir si cette différence fournit simplement une essence personnelle, laquelle se particularise par après en tel individu du fait de l'adjonction de caractères accidentels<sup>9</sup>, ou bien si la différence dernière est en elle-même constitutive de tel individu particulier<sup>10</sup>. Les individus sont-ils constitués dès le niveau de la différence ? Dans une tentative de traduction en termes plus contemporains : leur identité est-elle déterminée par des propriétés ?

D'après ce qui précède, l'aliquidité répond affirmativement, en soutenant que l'identité d'un particulier a pour condition ses propriétés dispositionnelles essentielles. Qu'est-ce à dire ? Pour répondre, rouvrons le dossier complexe de l'individuation. On peut en première approche offrir deux réponses concurrentes au problème de l'individuation : premièrement, une ontologie mono-catégoriale dans laquelle les critères d'identité d'un individu sont des propriétés, et deuxièmement, une ontologie admettant des attributs et des substances, ces dernières constituant l'essence individuelle. Cette opposition correspond grosso modo à ce qu'on a coutume d'appeler la « théorie des faisceaux » et la « théorie des substrats » (Benovsky 2009).

Dans la première conception, l'individu est constitué par ses propriétés essentielles, c'est-à-dire des propriétés qui en font l'individu qu'il est, constituent sa « talité »<sup>11</sup> ou « telleté » (la *suchness* anglaise). Ce sont des propriétés purement qualitatives, au sens où elles ne se réduisent ni au « fait d'être ceci », ni à la propriété d'être en relation avec des individus particuliers, ni à une relation à un ensemble extensionnellement défini comme incluant certains individus (Adams 1979). De ce modèle ressort typiquement la définition leibnizienne de l'individu comme collection de tous ses prédicats dans sa « notion complète ». Dans la deuxième conception, l'individu est constitué par un substrat plus fondamental auquel s'appliquent des propriétés, une « ceci-té » (*thisness*) non qualitative. Cependant, pour expliquer en quoi tel substrat n'est pas tel autre, il semble impossible d'en parler autrement qu'en utilisant des termes de propriétés. Si l'on conçoit la ceci-té comme la propriété d'être identique à un certain individu particulier (à *cet* individu), cette ceci-té n'est autre que l'haecceité de Duns Scot. L'haecceité d'une entité *a* est en effet la propriété d'être identique à *a* (Rosenkranz 1993)<sup>12</sup>. Elle permet de définir l'identité d'un individu comme primitive et non qualitative, et revient donc peu ou prou à l'identité numérique à soi et à la distinction numérique d'avec les autres individus (Lewis 2009). En tant que « la particularité d'un

---

<sup>9</sup> Cette option soutient pour ainsi dire que les accidents font les individus, éventuellement en vertu d'une « forme accidentelle » particularisante. Cf. Libera (2002) : c'est la théorie de Guillaume de Champeaux et de Clarembaud d'Arras au douzième siècle, lequel affirme que « dans chacun des hommes numériquement différents il y a la même essence de l'homme, qui ici devient Platon par ces accidents-ci et là Socrate par ces accidents-là » (Abélard, *Logica Ingredientibus*, 10), trad. fr. in Jolivet (1994, 126). Pour ces réalistes « de l'essence matérielle », les entités ne se distinguent pas par leur matière, identique essentiellement, mais par leur forme accidentelle.

<sup>10</sup> Abélard notamment réplique à la théorie de la différence accidentelle que chaque substance est en soi distincte de toute autre, de sorte que, à supposer que tous ses accidents lui soient retirés, elle demeurerait néanmoins « *in se una personaliter* » (Libera 2002).

<sup>11</sup> Le terme « talité » est un néologisme dû à Duns Scot lui-même, qui écrit par exemple : « Dieu crée l'entité de toute chose ; tout autre agent cause la *talitas* d'une entité. » (*Reportata Parisiensia* II)

<sup>12</sup> Cette formulation a pu être contestée comme supposant indûment que l'haecceité est une propriété. Ainsi, Woosuk Park (2016) expose que si « être identique à soi-même » n'est pas une propriété partageable, puisqu'il se prédiquerait à chaque fois d'un seul objet, alors ce n'est pas une propriété. Selon Park, c'est la position historique de Duns Scot.

particulier », l'haecceité est le « particulier fin (*thin*) » d'Armstrong (lequel, une fois envisagé muni des propriétés intrinsèques qui accompagnent l'objet, devient le particulier « épais »<sup>13</sup>). L'essence ou haecceité d'un objet est (ou a) une propriété qui remplit deux conditions : d'une part il n'est pas possible que l'objet existe mais n'ait pas cette essence, et d'autre part cette haecceité est essentiellement unique relativement à l'objet (Nef & Kérvokian 2017)<sup>14</sup>.

Il est toutefois problématique de considérer la ceci-té comme une propriété constitutive, de sorte qu'on peut affiner cette bipartition schématique entre substances et attributs et proposer la succession de divisions suivante. L'individuation est réalisée soit par des propriétés, soit par autre chose. S'il s'agit de propriétés, elles sont soit qualitatives, soit non qualitatives. S'il s'agit de propriétés qualitatives, les individus sont des faisceaux de qualités – au sens de la fusion méréologique de leurs universaux. Plusieurs théories permettent de l'exprimer : des faisceaux de caractères propres selon Porphyre<sup>15</sup>, d'universaux selon Russell, de tropes (*bundle-of-tropes theory*) où les particuliers se réduisent à des faisceaux de tropes compréhensibles reliés entre eux par des tropes de relations, etc. S'il s'agit de propriétés non qualitatives, ce sont des propriétés quidditatives. « Une propriété est quidditative si elle est une haecceité ou si elle implique d'une certaine manière une haecceité » (Nef & Kérvokian 2017). L'haecceité est la propriété relationnelle d'être identique non pas à un individu particulier<sup>16</sup>, mais à cet individu particulier. C'est le fait d'être ce « quelque chose » (*hoc aliquid, tode ti*). Elle est une partie de l'individu (dans la version de Duns Scot du moins), qui demeure une fois que toutes les qualités de celui-ci en ont été ôtées, et n'existe pas si son instantiation n'est pas réalisée (c'est-à-dire est dépendante de l'existence de l'individu)<sup>17</sup>.

Si l'individuation n'est pas réalisée par des propriétés, elle est donnée par un substrat, ou par l'espèce singulière que constitue l'individu. Si les individus sont constitués dès le niveau de leur différence spécifique, ce ne sont pas les accidents qui les déterminent mais leur espèce. Un tel particularisme de la différence spécifique constitutive d'un individu serait selon Alain de Libera la solution d'Abélard, pour lequel il y a par exemple autant d'humanités que d'hommes, constituées par autant de « différences individuelles » (de Libera 2002)<sup>18</sup>. Il existerait alors une variété infinie de l'espèce correspondant à celle des humanités singulières. Si un individu en revanche est constitué par un pur substrat, ce peut être un particulier nu (*bare particular*, ce qui reste quand on lui a ôté toutes ses propriétés), ou une substance fondamentale – comme dans la *substance-attribute theory of particulars*, où les

---

<sup>13</sup> David Armstrong le rapproche de la notion leibnizienne de particulier, c'est à dire, selon lui, d'un concept individuel de substance contenant effectivement toutes les propriétés intrinsèques de cette substance. Cf. Fleury (2017, 279).

<sup>14</sup> On se gardera de confondre l'*haecceité* et l'*ipséité*, qui est l'essence individuelle d'une personne, constituée par ses qualités personnelles.

<sup>15</sup> Porphyre écrit en effet des individus : « chacun d'eux est composé d'une série de caractères qui ne peuvent se trouver identiquement réunis dans un autre : les caractères propres à Socrate ne sauraient être les mêmes pour aucun autre être particulier » (Porphyre 1998, 9).

<sup>16</sup> Sinon, on objecterait facilement que puisque tout individu a une haecceité, l'haecceité est une notion commune, qui ne peut assumer la fonction d'individuer le particulier. C'est une objection verbale, qui a parfois été faite à Duns Scot, notamment par Dominique de Flandre (Mahieu 1942, 165).

<sup>17</sup> Cette thèse de « l'existentialisme métaphysique », qui suppose que les haecceités dépendent ontologiquement de l'existence de leurs exemplifications, a été contestée par Plantinga. Nous ne la discutons pas ici.

<sup>18</sup> Alain de Libera cite à l'appui de cette interprétation, à propos des substances particulières, un extrait de la *Logica Ingredientibus* que « leur distinction personnelle, qui fait que celle-ci n'est pas celle-là, ne vient pas des formes mais de la *diversité essentielle* même » (Abélard 1919, 13).



particuliers sont considérés comme « ayant des propriétés » tropes et comme « en relation avec d'autres particuliers » (Armstrong 2010). Ces propositions n'épuisent pas tout l'espace des possibles. On peut par exemple concevoir que les universaux sont individués par une haecceité (celle d'un particulier), mais que celle-ci ne constitue pas l'individu. L'haecceité appartient en ce cas à l'individu mais n'est pas une partie de celui-ci, comme le soutient la thèse de l'haecceitisme modéré (Adams 1979). Peut-être faut-il aussi ajouter que pour Thomas d'Aquin, voire tout simplement pour Aristote, l'essence de l'individu est spécifique bien que ses critères d'identité soient particuliers.

Le tableau suivant résume à grands traits les principales options possibles face à la question du critère d'identité des individus.

Les individus sont constitués par				
des propriétés accidentelles (mais leur essence est spécifique)	des propriétés essentielles		autre chose que leurs propriétés	
	qualitatives	quidditatives (haecceités)	une différence individuelle	un substrat

## 2.2. Haecceité et haecceitisme

L'haecceitisme est la thèse selon laquelle l'identité des individus (à la fois dans un monde et à travers les mondes) est l'identité numérique, brute, et non qualitative. Des objections ont été soulevées contre l'haecceitisme, notamment par Leibniz, Russell et Ayer. Premièrement, le recours aux particuliers nus est fort mystérieux<sup>19</sup>. Russell raillait l'idée d'un pur substrat inconnaissable, la patère à attributs, sorte de « cheville invisible à laquelle les propriétés seraient suspendues comme des jambons aux poutres d'une ferme » (Russell 1985, 120)<sup>20</sup>. En quoi pourraient consister les particuliers dans lesquels s'instancient les universaux, dès lors qu'on les dépouille justement de toutes leurs propriétés ? Ce « particulier inanalysable » reproduit les difficultés bien connues de la notion de substance, et semble n'occuper qu'une place grammaticale. Et si ce qui fait l'individualité d'une chose est absolument indépendant

<sup>19</sup> Laissons Clementz (2017) résumer certaines des principales objections contre les particuliers nus : « À l'encontre de la théorie des particuliers nus, qui stipule que l'"entité individuante", pour parler comme Duns Scot, d'une chose singulière est une composante particularisante de cette dernière qui "n'est, ni n'a de nature" (et qui représente donc à cet égard une sorte de degré zéro de l'haecceitisme), on fera valoir tout d'abord qu'on voit mal comment donner sens à l'idée d'un pur *substratum* censé à la fois constituer un "porteur ultime" de propriétés et néanmoins ne pas avoir lui-même de nature ou de propriétés – et ensuite, comme nous l'avons déjà vu, que rien n'est en fin de compte a priori moins individualisant qu'un facteur présumé de singularité censé se reproduire à l'identique, et pour cause, d'une particularité à l'autre à la façon, somme toute, d'un universel. »

<sup>20</sup> Cf. aussi l'exclamation de Russell (1948, 294) : « La notion de substance comme une cheville sur laquelle on peut accrocher des prédicats me répugne ».

de chacune des propriétés qui la constituent, cela veut dire que cette chose aurait pu être n'importe quoi sans cesser d'être cette chose, ce qui est absurde. Si l'on exclut toutes les propriétés qualitatives, et si l'on considère la quiddité comme un « feu follet », à la manière des structuralistes causaux (Tiercelin 2017), je suis moi du moment que mon haecceité est présente, quelle que soit la chose que je suis (un œuf, une pomme de terre, une montagne...) <sup>21</sup>. À cela on peut répondre, premièrement, qu'évidemment « les particuliers nus ont des propriétés, ne serait-ce que la propriété d'être des particuliers (et ainsi de pouvoir être numériquement individués), mais aussi, par exemple, la propriété d'être concret (et ainsi d'occuper une région d'espace-temps) » (Grandjean 2021). Il faudrait plutôt entendre par là l'équivalent de la substance individuelle, c'est-à-dire « ce qui survit au changement ». À travers les particuliers nus, c'est en somme à un adversaire de paille que s'en prennent parfois les philosophes.

Deuxièmement, on peut rétorquer que l'haecceitisme au sens de la thèse selon laquelle l'identité des individus est non qualitative, brute et numérique, n'implique pas qu'un individu soit un particulier nu : il suffit qu'il ait un certain ensemble de propriétés, une « telleté », commune avec d'autres individus, de sorte que la seule chose qui les en distingue est l'identité numérique. Mais n'est-ce pas pour ainsi dire vouloir le beurre et l'argent du beurre que de soutenir une telle conception de l'haecceité, qui tantôt se dispense des qualités, tantôt s'associe aux propriétés ? Ou pour l'exprimer autrement, de peur d'être engagé dans une théorie des particuliers nus, on doit rejeter l'haecceité aussi, et ne plus garder que l'identité numérique. Pourquoi introduire alors un autre terme recouvrant on ne sait quelle réalité superflue ? Mais dans ce cas, seule l'identité numérique distingue des entités pourvues de propriétés par ailleurs strictement identiques : c'est contrevenir au principe d'identité des indiscernables. Si ce dernier est certes contesté, du moins les partisans de la théorie du faisceau semblent avoir l'avantage sur les amis du substrat de ne pas postuler que deux particuliers numériquement distincts peuvent partager exactement les mêmes universaux. Mais ce n'est pas forcément le cas, au contraire : dans l'hypothèse où une chose n'est que la réunion de certains universaux, rien n'empêche a priori la coexistence dans le monde de deux individus exemplifiant exactement le même ensemble d'universaux. La double question de savoir s'il est possible d'exhiber des cas où deux entités possédant la même telleté ont une ceci-té différente, et de savoir à quelle théorie cette (im)possibilité profite, demeure donc loin d'être close.

Le principe d'identité des indiscernables est donc à double tranchant. Du côté d'une nette défense de la ceci-té ou de l'haecceitisme en revanche, et contre une ontologie mono-catégoriale de propriétés, Duns Scot, Kant, Peirce et bien d'autres ont pu faire valoir certains des arguments suivants. Premièrement, les propriétés étant universelles, il faut expliquer ce qui constitue tel individu particulier. Ne faut-il pas un substrat ou quelque principe venant faire de la réunion d'universaux un particulier présent ici et maintenant ? Identifiés à des faisceaux, les particuliers risquent de n'être plus que « de simples possibilités d'instanciations dérivant sans ancrage ontologique identifiable » (Fleury 2017, 279). Ce sont

---

<sup>21</sup> Dans les termes d'Adams (1979) : « Conclure qu'il ne peut y avoir de condition nécessaire purement qualitative pour la possession d'une ceci-té donnée est cependant absurde. Elle implique que vous et moi, par exemple, aurions pu être des individus de n'importe quelle sorte – des atomes de plutonium, des bruits, des matchs de football, des lieux ou des moments, si ce sont tous des individus. » Dans les termes de Hawthorne (2001, 362) : j'aurais aussi bien pu être un œuf poché, du moment que mon haecceité était présente.

les particuliers qui localisent les universaux, de sorte qu'un quid non qualitatif semble nécessaire pour fixer la localisation des qualités. Tenter de remédier au problème en défendant une théorie des faisceaux de propriétés particulières et non universelles renouvelle la question de la « colle » des tropes<sup>22</sup> : quel « ciment des choses » fait tenir entre elles les propriétés ?

C'est le problème de la comprérence, qui garantit la réunion spatio-temporelle des particuliers abstraits. Or la comprérence ne suffit pas à assurer la cohésion, dont elle n'est qu'une condition nécessaire et non suffisante : « Des tropes peuvent être comprérents sans que ce type de relation suffise à expliquer leur organisation dans des particuliers concrets » (Nef 2008). Il faut expliquer par quelque principe ou quelque réalité comment une *entité* est *une* entité. La théorie du substrat semble apporter la résolution de ce qui est pour la théorie du faisceau un problème. Mais en réalité, le nom que l'on donne à cette colle importe peu :

« [...] il apparaît que les deux théories peuvent donc répondre à l'objection de la même manière en faisant appel à leur outil d'unification, et le fait de désigner cet outil par différents termes ("comprérence" ou "substrat") ne change rien puisque les deux outils d'unification jouent le même rôle théorique de la même manière » (Benovsky 2009, 126).

Un argument plus nettement favorable à l'haeccétisme est celui de l'identité transmondaine. Puisque rien n'empêche a priori un même individu d'avoir des propriétés différentes dans différents mondes possibles, il faut que l'extrême diversité des attributs soit sous-tendue par une même ceci-té. C'est le sens précis que Kaplan donne à la thèse haeccétiste<sup>23</sup>.

Quelle est la position de Tiercelin sur ces questions ? On verra qu'elle soutient une forme d'anti-haeccétisme, puisqu'« il n'y a pas d'*haecceitas* primitive » (Tiercelin 2015), et donc ne suit sur cette question ni Scot ni même tout à fait Peirce<sup>24</sup>, ce qui est plus étonnant car il a rectifié la version du premier. La position de Tiercelin s'établit en effet en premier lieu dans un dialogue avec l'haeccété scotiste.

---

<sup>22</sup> Une solution à la difficulté pourrait être fournie par un principe que D. W. Mertz a attribué à la philosophie médiévale en général, celui de l'unicité du sujet : « Il n'est pas possible, par exemple, que Rouge1 soit numériquement identique à la fois dans la pomme a et dans la pomme b, car sinon Rouge1 aurait la nature d'un universel, et non d'une instance unique » (Mertz 1996, 11). Ce principe d'unicité du sujet implique que « les propriétés sont individualisées par leurs sujets », et conduit à ce que Mertz considère être un « réalisme modéré ».

<sup>23</sup> Dans « How to Russell a Frege-Church », David Kaplan écrit : « J'appelle *haeccétisme* la doctrine qui prétend, 1) qu'il est effectivement sensé de se demander – sans une référence à des attributs ou un comportement communs – si *ceci* est le même individu dans un autre monde possible, 2) que les individus peuvent s'étendre à la totalité de l'espace logique (c'est-à-dire à travers les mondes possibles) pour autant que nous les considérons communément comme des êtres étendus dans l'espace et le temps physiques, et 3) qu'une commune "*ceci-ité*" (*thisness*) peut sous-tendre une extrême dissimilarité ou que des "*ceci-ités*" distinctes peuvent sous-tendre une grande ressemblance. [...] Le point de vue opposé, l'anti-*haeccétisme*, défend l'idée qu'il n'y a pas d'individus transmondains pour des entités de mondes possibles distincts » (cité dans Lewis 2007, 337). Tout en refusant de se dire haeccétiste, Lewis admet qu'il existe des propriétés non qualitatives, nommées haeccétés, qui permettent d'identifier un individu et l'ensemble de ses contre-parties dans les mondes possibles, définissant ainsi l'identité transmondaine.

<sup>24</sup> La théorie peircienne de l'haeccété, bien qu'essentielle en général et pour la compréhension du cheminement de Tiercelin, ne sera pas discutée ici faute de place. Cf. notamment l'article fondamental de Dileo (1991), ainsi que Raposa (1984) et Tiercelin (2016).

Duns Scot est le père de l'haeccité, même si comme souvent la paternité est plus complexe qu'il n'y paraît<sup>25</sup>. L'haeccité est souvent identifiée à l'essence individuelle<sup>26</sup>. Cela pourrait résulter d'une confusion, commise en particulier semble-t-il sous l'influence de Leibniz (Park 1990). En effet, s'il est vrai que Scot s'opposait à la thèse nominaliste selon laquelle toute substance matérielle est singulière et individuelle, théorie dans laquelle ce sont précisément des essences individuelles qui procèdent à l'individuation, il n'y aurait guère de sens à lui attribuer la supposition d'essences individuelles. Car alors, une substance matérielle serait tel ou tel individu du fait de son essence, ce qui dispense de lui attribuer une haeccité de surcroît (Park 2016). Plutôt qu'à identifier des individus, l'haeccité sert davantage à rendre compte de la ressemblance de choses qui diffèrent.

On a dit que pour Scot l'haeccité est une partie de l'individu. Elle permet de constituer la nature individuée. La « nature commune » rend compte de la ressemblance entre choses de même espèce. Mais l'individuation ne saurait résulter simplement de l'instanciation de la nature commune dans le particulier, car la nature individuée contient des propriétés intrinsèques qui ne se trouvent pas dans la nature commune. Le composé substantiel a des parties intrinsèques communes, mais le principe d'individuation est intrinsèque au particulier. L'individuation doit donc résulter de l'addition, à la nature commune aux membres d'une même espèce, d'un principe approprié. C'est lui que Scot nomme « haeccité », laquelle doit être posée pour produire une différence substantielle qui, sans rien ajouter aux propriétés essentielles à la substance composée individuée, engendre la différence individuelle.

L'haeccité permet l'actualisation de la nature commune : elle détermine la nature à la singularité en composant avec elle un *unum per se* (Gilson 1952, 460). Cette composition se fait par contraction de la nature commune dans l'individu : l'universel se contracte dans l'existence sous l'effet de l'haeccité. Duns Scot comprend cette contraction de l'universel dans l'individu sans réduction grâce à la notion de distinction « formelle » (Tiercelin 2006, 82)<sup>27</sup>. Sans l'haeccité, la substance composée serait répétable : la nature commune pourrait s'instancier plusieurs fois de la même manière dans plusieurs substances, de sorte qu'il ne s'agirait plus d'individus. En somme, la nature commune ne rend pas compte de l'identité numérique, qui est prise en charge par l'haeccité. Celle-ci est donc avant tout postulée pour jouer le rôle d'*explanans* dans l'analyse des singularités : puisqu'une certaine unité accompagne chaque entité singulière, celle-ci doit s'expliquer par une unité singulière.

Le problème est que cette dernière demeure fort mystérieuse : « Sa nature et la nécessité de la poser ne peuvent être expliquées que de façon négative et indirecte, car, du fait qu'elle est indéfinissable et non saisissable par un concept, elle demeure inconnaissable en soi » (Roques et al. 2016). Peut-on en effet caractériser plus précisément l'haeccité ? Évaluant les

---

<sup>25</sup> Les rares occurrences du terme dans les *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, la *Reportatio Parisiensis* et les *Collationes* semblent plutôt militer pour la graphie « hecitas », signe peut-être que le mot laissa les scribes perplexes. « *Haecitas* » serait la forme normale construite sur la racine *haec*, mais il existe un pronom emphatique *haecce*, qui permet d'insister sur l'ostension (« ce ceci-là »). La graphie *hecitas* a encouragé la croyance dans une étymologie rattachant l'« ecce-itas » à l'indexicalité du « voici » (Andrews 2010).

<sup>26</sup> Voir par exemple la thèse de Maria Scarpati, « Haecceitism as a Theory of Individual Essences », Université de Neuchâtel, 2019.

<sup>27</sup> La distinction formelle est « une distinction issue de la nature des choses et se produisant entre deux ou plusieurs formalités réellement identiques, dont l'une, avant l'opération de l'intellect, est concevable sans les autres bien qu'inséparable d'elles, fût-ce par la puissance divine » (Grajewski 1944, 93, cité par Tiercelin 2006, 82).

candidats possibles à l'individuation, Scot écarte « la négation (thèse d'Henri de Gand), l'existence (une thèse commune, inspirée d'Aristote), la quantité (thèse de Gilles de Rome) et la matière (thèse aristotélicienne) » (Roques et al. 2016). La thèse selon laquelle c'est la matière qui distingue les individus les uns des autres était en effet l'interprétation prévalente d'Aristote ; mais on peut lui objecter que, à l'instar de la forme, c'est une notion commune qui ne peut être restreinte par un élément individuel<sup>28</sup>. Toutefois, la différence individuelle est parfois nommée « forme individuelle » par Duns Scot, aussi bien que *entitas positiva, ultima realitas formae, ultimus gradus formae*, et bien sûr, quoique beaucoup moins souvent, *haecceitas*.

La difficulté qu'il y a à préciser ce qu'est positivement l'haecceité a fait naître le soupçon que, si elle ne diffère en définitive pas de l'être particulier, ce n'est qu'un mot superfluo venant redoubler l'individu. N'est-ce pas à bon droit que cette manie de faire proliférer les substantifs est raillée par quelque pseudo-Ockham listant, aux côtés de l'haecceité, la *martineitas*, la *quamobremitas* ou l'*usquequaqueitas* ? (Andrews 2010, 157) Ces formations par un processus de « quidditativisation » (Michon 1994, 437) désignent-elles autre chose qu'un artefact linguistique ? Comme y insiste Ockham lui-même, dire que l'haecceité de Socrate est quelque chose, *aliquid*, donne lieu à une amphibologie : cela pourrait laisser entendre que l'haecceité est une chose distincte des autres, alors que la phrase énonce seulement que Socrate, en tant qu'entité, est quelque chose<sup>29</sup>. L'haecceité n'est pas un *aliquid*, et ne peut sembler telle qu'à la faveur d'une mécompréhension de l'usage du langage.

### 2.3. L'équinité, simplement

Cette conception de l'haecceité est étroitement liée au réalisme dispositionnel de Tiercelin. En effet, ayant présenté les caractéristiques de l'aliquidditisme, dont elle précise que « [l]e point de départ est avicennien et scotiste » (Tiercelin 2015), elle insiste sur ce qu'Avicenne (Ibn Sinâ) et Scot ont adopté le « principe de neutralité et d'irréductibilité de la nature commune » : en distinguant réalité logique et communauté réelle, ils admettent l'irréductibilité de la Nature Commune, qui n'est en elle-même ni universelle ni singulière, bien qu'elle soit universelle dans l'esprit, et singulière dans les choses hors de l'esprit (Tiercelin 2011, 351). Universelle dans l'esprit, cela est bien conforme à la définition de l'universel : « L'universel, dit Ibn Sinâ, est ce dont la représentation, prise en elle-même, n'exclut pas qu'il soit attribué à plusieurs sujets » (Pasqua 2018). Tiercelin revendique pour l'aliquidditisme ce principe de neutralité et d'irréductibilité de la nature commune. En conséquence, il existe quelque chose comme des « réalités ou formalités *métaphysiques* [qui] ne se réduisent ni à des supposits physiques, ni à des noms conventionnels, puisque

---

<sup>28</sup> Pourtant, pour certains, « l'haecceité particulière équivaut à la matière et à la forme signées » (*signatae*), lesquelles constituent pour Thomas d'Aquin une particularisation de la matière et de la forme générales (Mahieu 1942, 165).

<sup>29</sup> Comme l'explique Guillaume d'Ockham au chapitre 6 (« De fallaciis ») de la *Somme de logique*, une « amphibolie » de cette nature survient « lorsqu'une parole est prise proprement et de son sens premier ou imposition d'une seule façon, mais qu'improprement et secondairement elle peut être prise d'une autre manière et avoir un sens différent. » Ainsi, « il faut distinguer deux choses dans "la totalité de Socrate est dans Socrate". Un sens est que la totalité est une chose existant dans Socrate, un autre sens est que Socrate est une sorte de tout. De même, il faut distinguer dans "l'haecceité de Socrate est quelque chose". Un sens est que cette chose, qui est une chose distincte des autres, est quelque chose ; un autre sens est ceci que "Socrate, qui est ceci ou cette créature ou cet être, est quelque chose". » (Ockham 2008)

leur unité réelle, si elle est bien *découverte* par l'intellect, n'est pas *produite* par lui » (Tiercelin 2015).

L'essence peut être considérée sous trois statuts distincts selon Avicenne : en elle-même, dans les êtres singuliers, et dans l'esprit. Comme l'a clairement exposé Étienne Gilson :

« Qu'il en parle en logicien ou en métaphysicien, il refuse de la considérer comme étant, de soi, universelle ou singulière. L'essence est neutre et comme indifférente envers la singularité ou l'universalité, et c'est même pourquoi, n'ayant de soi ni l'une ni l'autre, elle peut devenir universelle dans l'intellect et singulière dans les choses. » (Gilson 1948, 125)

L'« indifférence de l'essence » permet paradoxalement de dissocier l'universel de son universalité. Tiercelin a également souligné que l'important n'est pas tellement que « l'essence, comme telle, puisse être considérée sous deux aspects, dans les choses ou dans l'intellect », mais surtout « le fait qu'elle puisse être envisagée en elle-même, dans son essentialité pure en n'étant donc ni universelle ni singulière » (Tiercelin 2006, 81-82).

Reprise chez Scot, la thèse de l'*ens commune*, objet de la métaphysique, est alors la voie d'entrée vers le « réel-possible » (Tiercelin 2011, 89). Cela conduit à la neutralité de la nature commune, c'est-à-dire de son « indifférence à l'égard de toutes ses déterminations possibles, ce qui permet notamment de la concevoir, à part, comme un objet distinct de pensée ». C'est, on y reviendra, « un “entre-deux” » (Tiercelin 2017) entre universel logique et universel physique. L'approche scotiste n'invite donc en aucun cas à défendre un « réisme » de la nature commune ou de l'essence, car « l'universel n'est pas dans les choses, c'est seulement un universel de la communauté, que l'on peut dégager à titre de condition de possibilité du réel » (Tiercelin 2017).

Pour le comprendre mieux, il faut distinguer avec Scot entre universel métaphysique, universel logique et universel physique :

« L'universel métaphysique est la Nature Commune ou Essence existant dans une pluralité d'individus de même espèce, non pas sous la forme d'une existence actuelle dans des objets physiques concrets, mais telle quelle, indépendamment de toute concrétisation, dans son état d'indétermination ou d'indifférenciation positive. » (Tiercelin 2017)

Cette nature commune a un statut intermédiaire entre l'universel logique, qui correspond à l'unité intellectuelle de la prédicabilité, et l'universel physique, « résultat de la contraction de la Nature Commune dans son état originel d'indétermination sur le mode de l'individualité, par addition du principe d'individuation qu'est l'*haecceitas* à la Nature Commune » (Tiercelin 2017). Il faut donc soutenir que l'indétermination de l'*ens* est réelle, et adopter un « réalisme de l'indéterminé (ou du vague) », à la fois logique, épistémique et ontologique (Tiercelin 2017). D'une certaine manière, cet entre-deux n'est rien en lui-même, mais permet à la réalité intelligible de devenir mentale : « Si l'essence n'est rien de réellement existant, elle a donc simplement une réalité intelligible représentant une réalité extra-mentale. Or il faut bien qu'il y ait un représenté, Socrate, ce cheval, par exemple, mais le statut du représenté est celui de l'*esse in intellectu* non celui de l'*esse in re*. » (Pasqua 2018)

Cette conception justifie la formule avicennienne maintes fois citée par Tiercelin : « *equinitas est equinitas tantum* », l'essence du cheval n'est que l'essence du cheval. Autrement dit, « l'équinité n'est pas un *aliquid* si ce n'est l'équinité »<sup>30</sup>, la chevalité n'est rien d'autre qu'elle-même. C'est qu'« il ne faut pas confondre l'universel en tant qu'universel et l'universel en tant que chose à laquelle est attachée l'universalité. Par exemple, la chevalité est “ce qui peut s'attribuer” au cheval, mais la chevalité ne signifie pas autre chose que chevalité » (Pasqua 2018). Cela signifie que l'équinité n'est en soi ni le concept de cheval ni un cheval, mais une essence commune qui peut être l'un comme l'autre. « Pour qu'elle devienne universelle, il faut que l'intellect l'élargisse en quelque sorte, en lui attribuant l'universalité ; pour qu'elle devienne singulière, il faut au contraire qu'un principe de détermination surajouté la contracte pour ainsi dire et en fasse un singulier » (Gilson 1948, 132). Faire passer l'essence à une existence particulière suppose l'ajout d'une détermination particulière, qui est un accident. Car en partant de l'essence, tout ce qui n'entre pas dans la définition de la quiddité est accidentel. Pour cette raison, l'existence est un accident de l'essence, de même que l'unité ou l'être, qui n'entrent pas davantage dans la définition d'une entité déterminée.

C'est alors que se pose la question de l'antériorité ou de la postériorité de l'universel et du particulier. Si la question est cruciale, c'est parce tout le problème des universaux revient à trouver un fondement à cette supposée neutralité objective, l'indétermination de ce « *tantum* » : quel est le *fundamentum universalitatis* ? Il y a un dilemme de l'essence, insoluble en apparence car, comme l'explique (Pasqua 2018) :

« Antérieure, elle aurait un être propre depuis toujours à l'instar de l'*Eidos* platonicien ; postérieure, elle résulterait d'une abstraction tirée de l'observation de ce qu'il y a de commun dans une multiplicité de réalités sensibles. Dans un cas comme dans l'autre, pour un aristotélicien comme Ibn Sinâ, l'universel n'est rien dans la mesure où seul l'individu existe réellement »<sup>31</sup>.

Par conséquent, résume François Clementz :

« [...] l'essence du cheval considérée en elle-même et telle qu'elle figure dans l'entendement divin – *ante rem*, comme le disent les médiévaux latins – n'est ni singulière ni universelle : elle ne devient singulière qu'*in re*, c'est-à-dire en tant qu'elle se trouve “contractée” dans l'une ou l'autre de ses instances particulières, et n'est universelle que pour autant qu'elle est conceptualisée comme telle (*post rem*) par l'intellect humain, par abstraction et sur la base du constat empirique de son exemplification par une multitude d'individus concrets. » (Clementz 2017)

---

<sup>30</sup> *Liber de philosophia prima*, I, V, I, 196, 30-36. Cf. de Libera (1999, 499 sq.)

<sup>31</sup> C'est une conception finalement très nominaliste, en ce qu'elle nie la réalité de l'universel : tel est le principe de la critique de Peirce. Cependant, contrairement à ce que sous-entend celui-ci, Duns Scot ne considère pas, à la différence d'Avicenne, que l'universel est un pur produit de l'intellect : il est constitué par la réalité en soi. Ainsi, « l'universalité, bien qu'œuvre de l'intellect, a nécessairement un fondement dans les choses elles-mêmes – à savoir, précisément, leur nature commune » (Clementz 2017).

Et c'est parce que la nature commune est neutre que l'haecceité est requise dans la formation du particulier. Pourquoi alors Tiercelin rejette-t-elle l'haecceitisme ? Il y a là comme un paradoxe au moins apparent.

Quel est au juste le lien entre la théorie de l'essence comme nature commune et l'aliquidditisme ? S'agit-il de dire que les propriétés dispositionnelles essentielles sont elles-mêmes neutres, ni particulières ni universelles ? Qu'en vertu de cette indétermination elles ne seraient pas même pleinement dispositionnelles ? La tentation, au nom de cette neutralité, d'en faire des propriétés ni catégoriques ni dispositionnelles, à laquelle succombe Hugh Mellor, est fermement rejetée : suggérer que les propriétés ne sont ni catégoriques ni dispositionnelles au prétexte qu'elles *sont*, tout simplement, « voilà qui n'est guère satisfaisant ». Car « nier une distinction *réelle* entre le Catégorique et le Dispositionnel tout en accordant qu'une distinction conceptuelle est nécessaire » serait « une façon d'avoir le beurre et l'argent du beurre » (Tiercelin 2006, 81-82). Si la distinction entre catégorique et dispositionnel n'est pas une distinction réelle, elle est tout de même plus qu'une distinction de raison, et pourrait être assimilée à ce que Scot appelait une distinction formelle, dont on a déjà dit qu'elle se produit entre des formalités réellement identiques mais qu'elle est issue de la nature des choses<sup>32</sup>. Mais surtout, le critère de la distinction, qui permet de faire jouer à plein le bénéfice de la notion de nature commune, réside dans l'action, ou plus exactement dans l'habitude de comportement.

S'inspirant de suggestions seulement esquissées chez Scot, et développées par Peirce, Tiercelin apporte une définition pragmatiste de l'essence et du fondement de l'universalité. Selon une interprétation de Scot en effet, la nature intelligible ou essence réelle d'une chose se manifeste dans son comportement : sans confondre l'essence d'une chose et ses activités, il considère que la source réelle d'intelligibilité d'une chose suit l'adage « *operari sequitur esse* »<sup>33</sup>. Mais Peirce a dû corriger cette conception : ce n'est pas dans le comportement de la chose, mais dans son habitude de comportement, que réside l'essence. Cette habitude est une disposition générale qui affecte la manière dont un objet tendrait à se comporter dans certains types de circonstances. L'essence sera ainsi

« une certaine nature qui n'est en soi ni particulière ni universelle, ni particulière parce que le cas singulier n'est qu'une contraction de cette nature, ni universelle parce que l'universalité n'est pas actuelle mais potentielle, sous la forme d'une habitude, d'une disposition ou d'une tendance prédicable. » (Tiercelin 2017)

En résumé, l'aliquidditisme semble affirmer que l'essence d'une entité est constituée par certaines de ses propriétés dispositionnelles, et que celles-ci sont d'une nature indéterminée,

---

<sup>32</sup> Cf. aussi Noone (1999), qui soutient qu'il est erroné de prendre la distinction formelle pour une distinction intermédiaire entre distinction réelle et distinction de raison, et argue qu'elle est plutôt une espèce de la distinction réelle. Cette thèse conforte en un sens la critique peircienne, qui estime justement que l'universel scotiste n'est pas suffisamment intermédiaire, et se rapproche dangereusement d'un universel mental, aligné « à ce que nous pouvons en *penser* ou en *dire* » (Tiercelin 2017).

<sup>33</sup> La formule mériterait plus ample analyse. Elle peut être interprétée comme disant que l'opération découle de l'être, ou que l'être précède l'opération, ou que l'action s'appuie sur l'être. De Munnynck (1913, 181-182) en distingue au moins trois aspects : 1) l'opération est logiquement postérieure à l'être 2) tout être doit posséder une opération 3) l'activité d'un être est proportionnée à la nature de cet être. Tiercelin semble y voir une raison de lire Scot comme une sorte de proto-pragmatiste, c'est-à-dire de penser que pour lui, l'action qui résulte de l'essence en exprime la teneur.



neutre ou même vague tant que la manifestation active d'une habitude de comportement ne vient pas exprimer la réalité de ces distinctions formelles. Dès lors, une haecceité venant individuer l'entité n'a plus de raison d'être : son rôle est tenu par l'opération d'actualisation des propriétés dispositionnelles. Le problème de la conception scotiste de l'haecceité, paradoxalement nominaliste, est que l'universel y disparaît dans le particulier. Ce dernier résulte de la contraction des universaux sur le mode de l'individualité, théorie que Scot défend pour expliquer comment l'universalité réelle « passe » dans les choses. C'est ce que le pragmatisme d'un Peirce ne saurait admettre, comme ne prenant pas en compte la réalité de la loi.

« L'universel *in re* n'est donc pas un singulier qui aurait quoi que ce soit de commun avec tous les singuliers de son espèce, c'est la loi, la vraie question n'étant plus alors de savoir si les universaux sont réels, mais si "les lois ou les types généraux sont des fictions de l'esprit ou sont réels" (CP 1.16). » (Tiercelin 2017)

Il ne s'agirait en effet pas de soutenir que ce sont les déterminations concrètes d'un objet qui constituent son essence. Ces dernières sont l'objet du physicien, comme l'universel est l'objet du logicien. La métaphysique, elle, se place au niveau de la généralité de la loi. C'est le « *quod quid est* » en tant qu'il est antérieur à ses manières d'être (l'équinité en tant que simplement équinité), c'est-à-dire en puissance de détermination. La détermination à l'universalité, qui n'est pas l'universel déterminé, s'exprime dans la connaissance et en général, comme le souligne Peirce, « dans la pensée qui s'exprime à travers les signes et le progrès scientifique » (Tiercelin 2017). Il appert que l'aliquidité engage à la fois une métaphysique et une épistémologie : on ne peut parler de l'essence dispositionnelle qu'à réfléchir à son mode de connaissance et non seulement d'être, et donc à la nature de l'être commun indéterminé.

Un des pivots de l'aliquidité est donc le caractère indéterminé des universaux, qui se réalisent en propriétés essentielles dans le monde actuel non pas en se « contractant » dans le particulier, mais en faisant advenir des lois physiques. Cette conception s'inspire de la critique pragmatiste (les lois sont des possibilités d'action régulières) de Scot, lequel n'est peut-être pas si coupable d'un prétendu nominalisme, tant il a eu à cœur de ne pas confondre l'*aliquid* pensable et le *quod quid est* réel<sup>34</sup>. Pourquoi dès lors promouvoir l'*aliquid*, qui désigne l'objet pensable et non l'objet réel ? C'est ce qu'on se demandera dans la section 4, après un détour par la question de la quiddité.

### 3. Quidditas, quiddité, quidditisme : les faux amis

On a jusqu'à présent considéré que la question de l'essence était celle de l'essence individuelle, et réduit le problème de l'essentialisme à celui de la recherche d'« individuator », ce super-héros aux pouvoirs d'individuation. Mais seul un nominaliste effréné nierait qu'il n'y a rien d'essentiellement commun entre Socrate et Calliclès, entre un

---

<sup>34</sup> Comme le formule Demange (2009, 28) : « Enfin, si le *Quodlibet* III de Duns Scot soutient effectivement que la *res* entendue en son sens le plus large, c'est-à-dire comme objet premier de l'intellect, est distincte de la *res* entendue comme concept de réalité (d'intention première), ce n'est pas pour fonder la métaphysique sur le concept d'*aliquid*, c'est au contraire pour dissocier la question de l'objet premier de l'intellect de celle du sujet de la métaphysique, c'est à-dire pour distinguer la théorie de la réalité (la métaphysique) de la théorie de la représentation. »

âne et son cousin, ou entre un lapin et un lapin-canard. Ne font-ils que partager des propriétés communes ? N'y a-t-il pas quelque chose comme une espèce dont ils relèvent essentiellement ? Et faut-il considérer que les espèces naturelles doivent avoir, pour être intelligibles, une essence ? C'est l'idée que défendent les aristotéliens (ainsi de Lowe, Oksenberg, ou Devitt), et dont Tiercelin se méfie, non pas parce que la science ne chercherait pas les lois d'espèces naturelles, ce qu'elle fait, mais du fait des limites de l'essentialisme classique (aussi bien dans sa version Putnam-Kripke que dans l'essentialisme scientifique d'Ellis). C'est pourquoi il est fondamental de « retenir en particulier la distinction entre essentialisme appliqué aux individus et essentialisme appliqué aux espèces » (Tiercelin 2015) : des questions épistémologiques différentes se posent selon que les énoncés portent sur des individus ou sur des espèces.

### 3.1. La quidditas

Alors que l'haecceité d'un individu est étroitement liée à son essence individuelle<sup>35</sup> et peut donc servir de critère d'identité (entre contreparties transmondaines par exemple), la quiddité est l'essence commune à un certain groupe, autrement dit l'essence sortale d'un individu<sup>36</sup>. La *quidditas* ou forme substantielle, traduction du *tò tí èn einai* grec, est introduite en *Métaphysique Z* comme étant, à propos de chaque être, « ce qu'il est dit être par soi ». Son énonciation « exprime la nature de l'être défini, mais dans laquelle ne figure pas cet être lui-même ». Le *tò tí èn einai* « évoque de façon technique l'habitus d'être de la chose, ce que l'intelligence est à même d'exprimer dans le *lógos tès ousias* » (Dubarle 1955, 17). Si l'on peut dire que « la quiddité d'un être est son essence individuelle et déterminée », cela n'empêche pas que la quiddité soit universelle. En effet, si « la quiddité du cercle et le cercle, la quiddité de l'âme et l'âme sont une même chose », lorsqu'il est question de « ce cercle-ci, c'est-à-dire un des cercles individuels qu'il soit sensible ou intelligible » (*Métaphysique Z* 10, 1036a)<sup>37</sup>, alors il n'y a plus de définition possible, donc plus de quiddité énonçable. Il faut remarquer que pour Aristote la quiddité comprend non seulement l'essence mais aussi le propre : « En effet, chez Aristote, la quiddité n'est pas simple, du moins pour les êtres de la nature. Elle comprend avec l'essence définie par genre et différence spécifique, les accidents propres. Elle est donc, pour les êtres de la nature, composée. » (Courtès 1964, 172)

De même que *tò tí èn einai* substantive la question *tí èn einai* (qui alterne chez Aristote avec la question socratique plus classique *tí estin*), laquelle désigne à la fois l'objet de la question et sa réponse, de même la *quidditas* substantive le *quod quid est*, le ce que c'est. Pour cette raison, la *quidditas* en vient à désigner le *tò tí en einai* dans la scolastique péripatéticienne, c'est-à-dire la définition du genre auquel appartient chaque chose. C'est ce qui fait qu'elle est telle, la source de sa telleté ou talité<sup>38</sup>. Elle peut être définie comme un « principe actif du

---

<sup>35</sup> L'haecceité est souvent considérée comme l'essence individuelle, et c'est du reste une interprétation possible de la position aristotélienne, pourtant contestée par Rosenkranz (1993).

<sup>36</sup> Plus précisément, la thèse de l'essence sortale d'un individu, soutenue notamment par David Wiggins, affirme qu'il existe une propriété ou une conjonction de propriétés nécessaire pour que l'individu possède son identité, et que cette propriété dépend de la sorte d'objet dont relève l'individu.

<sup>37</sup> Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 278.

<sup>38</sup> Tiercelin (2017) conteste toutefois l'identification de la talité et de la *quidditas* par le Docteur Subtil, au prétexte que la talité ne pourrait pas être physiquement indéterminé : « Pour Duns Scot, les réalités formelles

composé substantiel, qui, s'unissant à la matière, constitue avec elle un corps naturel et le situe dans une espèce déterminée » (Gilson 1987, 89). La *quidditas* de Socrate est ce qui fait qu'il est non seulement Socrate mais un homme. L'unité de l'espèce est celle d'une nature commune. Selon Duns Scot, c'est en s'ajoutant au genre et en se combinant à lui que l'espèce constitue la *quidditas*. Ainsi, rationnel forme avec animal un composé, « animal rationnel », qui vient définir l'homme (Boulnois 1991).

La *quidditas* s'obtient du composé du genre avec l'espèce, par l'union du genre et de la différence. Or « sauf le cas unique de l'être infini, aucune quiddité ne contient de quoi être *haec* » (Gilson 1952, 462). Le « ceci » est obtenu par individuation : ce que fait le principe d'individuation, c'est de « poser le tout quidditatif, constitué par le genre et la différence, dans un être d'autre sorte » (Gilson 1952, 463). On peut certes dire par analogie que ce que la forme fait pour l'espèce, l'haecécité le fait pour l'individu, mais comme il n'y a pas d'espèce de l'individu, c'est bien une différence d'ordre qu'il y a dans le passage de l'une (l'espèce) à l'autre (l'individu). C'est parce qu'elles appartiennent à deux ordres distincts qu'haecécité et *quidditas* sont requises pour fournir une définition complète. La première appartient à l'ordre de l'individuation, c'est-à-dire à la constitution de la réalité de l'individu, la deuxième à celui du concept commun, c'est-à-dire à la constitution de l'espèce.

L'haecécité permet donc une « individuation de la forme, mais non par la forme » (Gilson 1952, 465). Puisque cet élément du réel n'est pas une forme, il n'y en a pas de concept abstrait. Elle ne peut être définie, mais elle peut être décrite<sup>39</sup>, comme y insiste Simplicius dans son *Commentaire sur les Catégories* : la description « rend compte de la particularité propre de l'essence », quand l'énoncé définitionnel donne la *quidditas*<sup>40</sup>. Cette entité individuelle qui est cause de la différence individuelle n'est ni matière, ni forme, ni leur composé : elle est « *ultima realitas entis* ». C'est l'« *ultima actualitas formae* », la pointe extrême de l'actualisation de la forme. On peut la distinguer de la *quidditas formaliter*, en la posant à part dans la pensée, mais pas la concevoir sous un être distinct de celui qu'elle individualise.

Toutefois, le propre de l'haecécité scotiste est qu'elle n'est pas indépendante de la *quidditas*, et même, qu'elle lui est intimement connectée. C'est ce que souligne fort subtilement Étienne Gilson :

« [...] le distinctif individuante ne se tire *jamais* d'une forme surajoutée (comme c'est le cas pour "homme : animal raisonnable") mais *toujours*, et précisément, de l'ultime réalité de la forme [...]. Duns Scot s'est placé d'emblée sur le terrain de la quiddité [...]. Bien que la nature et la forme soient "communes", et même s'il est impossible, comme ce l'est en effet, que la différence individuante soit forme, elle

---

ou métaphysiques ne sont pas ce qu'on appelle aujourd'hui des "talités primitives", précisément parce qu'elles sont en attente d'une détermination *physique* ou *logique* ultérieure. »

<sup>39</sup> Contrairement à la définition dont tous les prédicats sont essentiels, tous les prédicats de la description sont accidentels. Quant à la définition descriptive, elle mêle les deux (Michon 1994, 448).

<sup>40</sup> Pour Simplicius (1990, 19), « l'explication descriptive [...] s'applique aussi bien aux genres les plus élevés qu'aux individus. Les uns et les autres ne peuvent être embrassés par une définition, parce qu'il n'est possible d'assumer ni un genre des genres les plus élevés, ni des différences constitutives des individus, tandis que la description rend compte de la particularité propre de l'essence et parvient donc aussi à atteindre les genres suprêmes et les individus. [...] L'énoncé descriptif détermine la particularité propre de l'essence, tandis que l'énoncé définitionnel donne la quiddité (*to ti en einai*) de chaque réalité, c'est-à-dire l'essence elle-même. »

ne peut qu'appartenir à la forme dans un univers où l'essence est le cœur même de la réalité. Ce sera donc dans l'essence qu'il y aura un au-delà de l'essence, mais il y en aura un. » (Gilson 1952, 462)

C'est pour ainsi dire du fond de la *quidditas* qu'émerge l'individu, et sur fond de cette forme qu'il est créé<sup>41</sup>. Au reste, la distinction entre *quidditas* et haecceité ne vaut que pour les êtres contingents, dont l'individuation a besoin d'être causée. Mais comme y insiste Avicenne, pour l'être nécessaire, la *quidditas* n'est autre que le *mânyyah*<sup>42</sup>, c'est-à-dire l'haecceité (Badawy 1972, 636), ou encore dans les termes d'Albert le Grand, en Dieu ce qui est (*quod est*), l'être (*esse*) et l'être quelque chose (*aliquid esse*) sont la même chose (Ruello 1960, 123).

Toutes les entités ont une *quidditas*, faute de quoi il existerait des choses indéterminées, des *res* n'étant pas quelque chose que l'on peut nommer, classer, identifier. Or on peut toujours dire d'une chose ce que c'est *comme* chose, quel est son *aliquid*<sup>43</sup>. Comme l'indique (Richardson 1932)<sup>44</sup>, *aliquid* renvoie au fait que tout objet doit être d'une sorte spécifique, appartenir à une espèce déterminée (une pierre, un homme, une blancheur, *etc.*). Toute chose particulière possède de l'aliquidité, ou est un aliquid, dans la mesure où elle tombe sous une catégorie. Pour preuve, il serait absurde de parler d'une chose sans savoir ce qu'elle est. Richardson indique encore que, si l'aliquid est le plus souvent compté au nombre des transcendants de la philosophie scolastique (aux côtés de *Res, Ens, Verum, Bonum, et Unum*), il semblerait qu'il n'appartenait pas à la liste d'origine, et a suscité des réticences du fait de sa grande proximité avec la *res*. Une des différences, selon Grégoire de Rimini, consiste en ce que l'aliquid s'étend au-delà de l'existence et concerne aussi bien le simplement possible, et même l'impossible, tandis que l'*ens*, qui appartient au royaume des entités abstraites, se limite aux choses vraies, et que la *res* dénote seulement l'existence (Poli 1996). Le royaume des choses se connecte à celui de l'être au moyen d'une procédure d'abstraction et de classification des individus qui le composent ; l'idéalisation relie en revanche la chose et l'être à l'aliquid, lequel fournit la forme des instances.

L'étant est simplement ce qui est, tandis que la chose est ce qui est quelque chose (*aliquid*) dans la mesure où l'on peut lui attribuer un prédicat. Cela implique que les choses sont prédicables, donc déterminées. Ce ne sont pas de purs possibles indéterminés. Ainsi, « toute chose possède une réalité propre qui est sa quiddité (*mâhiyya*) » (Avicenne<sup>45</sup>, cité par Pasqua 2018). La quiddité est la « réalité propre » de la chose, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Dire qu'une chose est, c'est dire qu'elle est ce qu'elle est, c'est-à-dire comme déterminée par un

---

<sup>41</sup> En un sens, on pourrait dire qu'Ockham ne fait qu'enfoncer un coin dans cette direction : si l'haecceité des créatures n'est autre que l'actualisation d'une essence, quel sens y a-t-il à distinguer les créatures et leur *quidditas* ? « Qu'entendre par "nature de la chose", si la chose est identique à la nature-quiddité-essence ? » (Michon 1994, 448) L'essence « homme » est alors exactement l'ensemble des hommes, ou plutôt, le terme « homme » ne signifie que les individus dont il est prédicable.

<sup>42</sup> Et non *'anyyah (sic)* : *mâhiyya* est le terme arabe qui désigne la *quidditas*.

<sup>43</sup> Si donc Tiercelin décide de distinguer très nettement le quidditisme de l'aliquiditisme en tant que théories métaphysiques, il ne semble pas qu'elle s'appuie sur une différence d'usage au Moyen Âge entre le *quid* et l'*aliquid*.

<sup>44</sup> Richardson émet l'hypothèse que l'inclusion d'aliquid dans la liste des transcendants permettait également de sortir les universaux de la liste des catégories, si d'aventure des platoniciens extrêmes voulaient les considérer comme des substances.

<sup>45</sup> *Liber de philosophia prima*, I, V, 9.

prédicat. Cela n'implique toutefois aucun jugement d'existence<sup>46</sup> : la *quidditas* n'est pas connue par la singularité de la chose mais par sa représentation, celle d'une forme dans l'intellect. Elle est un *quo est*, correspondant à l'être possible déterminé, tandis que l'existence est un *quod*. « La distinction avicennienne entre l'être et l'essence est donc conceptuelle avant d'être réelle » (Pasqua 2018). Par conséquent, il faut faire une place, à l'intérieur de l'être de la chose, à la fois pour le *quo* et pour le *quod*, être et essence :

« Dans chaque individu, qu'il soit composé quidditativement ou non, il y a donc au moins deux choses ontologiquement différentes : l'être et ce qu'il est : "*Esse et quod quid est, id est essentia*". [...] dans toute créature il y a au moins une composition d'être et d'essence : d'*esse quo* et d'*esse quod* » (Schiltz 1937, 43).

### 3.2. La quiddité

Parce que la quiddité renvoie à un quid qui est toujours un quo et un quod déterminés, elle en vient à désigner le prédicat qui s'applique essentiellement à la chose, et donc l'espèce dont elle relève. En métaphysique contemporaine toutefois, le terme « quiddité » est moins utilisé pour désigner l'essence sortale d'un individu que la nature intrinsèque d'une propriété<sup>47</sup>. Les quiddités sont donc les natures des propriétés, autrement dit leurs « talités [*suchnesses*], et/ou les haecécités des propriétés » (Locke 2012, 348). Cet usage est assez malheureux, puisqu'il rabat l'un sur l'autre deux termes dont on vient de montrer combien il est important de les distinguer soigneusement. C'est donc seulement par ce qu'on peut appeler une ressemblance de famille (Smith 2016, 238) que la quiddité contemporaine s'apparente à la *quidditas* scolastique. À plus précisément parler, il faudrait dire que la quiddité est l'haecécité d'une propriété<sup>48</sup>, laquelle peut ou non servir de différence spécifique à une *quidditas*. Par exemple, comme on parle de l'haecécité de Socrate pour désigner ce qui détermine sa particularité, on parlera de la quiddité du jaune ou de la rationalité pour désigner ce qui

---

<sup>46</sup> En atteste l'opposition de Scot à l'*aliquitas*, terme qu'il forge pour désigner le « ce que c'est » d'une chose obtenu par abstraction (Andrews 2010). Ce sens de l'*aliquid* chez Scot est hérité d'Henri de Gand : la *res a reor* est indifférente à l'être et au non-être. Mais Dominique Demange a insisté sur le fait que Scot va plus loin que son prédécesseur : chez Henri de Gand, les *figmenta*, telles les chimères, relevaient du quelque chose en général (*aliquid*), tout en étant dépourvues de tout être quidditatif. Pour Scot en revanche, les *figmenta* (au sens du contradictoire) ne relèvent même plus de l'*aliquid* : ce sont de purs néants. « L'opposition de Duns Scot au concept henricien d'*aliquitas* (ou *res a reor*) est bien connue : Scot accuse en effet un tel concept de ne renvoyer à rien, c'est-à-dire d'être une pure fiction, de tenter de rendre homogène sous le même concept le possible et l'impossible, c'est-à-dire le représentable et l'irreprésentable, parce qu'intrinsèquement contradictoire. En outre, ce qui, chez Duns Scot, prend la place de la *res a reor* henricienne comme premier état de la pensée, c'est le pur signifiable (*quid nominis*), soit ce qui n'est pas encore déterminé à être représentable. » (Demange 2009, 27)

<sup>47</sup> Cf. Armstrong (1989, 44) : « les propriétés et les relations ont chacune leur propre haecécité, ou mieux, leur propre quiddité ou nature » ; Schaffer (2005, 24 n2) : « Une quiddité est la "telleté" d'une propriété. C'est sa nature intrinsèque » ; Locke (2012, 249) : « Le terme "quiddité", dans l'usage commun et tel que je l'utilise ici, renvoie à l'aspect intrinsèque supposé (nature, haecécité, etc.) de la propriété. » Toutes ces citations sont prises de (Smith 2016, 238 n1).

<sup>48</sup> « Le quidditisme est aux propriétés ce que l'haecécitisme est aux individus » (Lewis 2009, 209). Mais comme le remarque Smith (2016, 244), cet aveu est aussi celui d'une asymétrie : le rejet des haecécités revient à accepter l'identité de mondes *qualitativement* indiscernables, tandis que le rejet des quiddités implique d'accepter l'identité de mondes *structurellement* indiscernables.

détermine leur nature intrinsèque, la propriété d'être jaune ne définissant par ailleurs aucune espèce naturelle tandis que la propriété d'être rationnel constitue la *quidditas* de l'homme. Dans ce dernier cas, quiddité et *quidditas* se recouvrent.

Encore faut-il comprendre ce que désigne l'adjectif « intrinsèque ». Si la quiddité du rouge est la nature intrinsèque du rouge, ce qui dans le rouge fait que le rouge est rouge, comment comprendre ce caractère intrinsèque ? Intuitivement, une propriété intrinsèque d'un objet est une propriété que l'objet a par lui-même, indépendamment de tout ce qui a lieu hors de lui-même, et qui n'est altérée ou perdue que si l'objet lui-même est altéré. Lewis considère que la notion primitive doit être celle de « propriété naturelle », c'est-à-dire fonctionnant comme un universel délimité selon les articulations des objets (Langton & Lewis 2002). Dans (Lewis 1983), il définit une propriété « parfaitement naturelle » (ou fondamentale) comme n'étant ni disjonctive, ni déterminable, ni négative, ni conjonctive, ni structurale.

### 3.3. Le quidditisme

Après avoir distingué *quidditas* médiévale (essence d'une espèce naturelle) et quiddité contemporaine (nature intrinsèque d'une propriété), il faut faire un sort au quidditisme, qui ne désigne hélas pas simplement la thèse selon laquelle il y a des quiddités, ou plutôt, se voit grevé par une ambiguïté fondamentale.

En première approche, le quidditisme est la thèse selon laquelle l'identité des propriétés est fixée par une haecceité. Cette application de la thèse haecceïtiste aux propriétés implique la possibilité d'une identité transmondaine des propriétés, et même, la possibilité paradoxale que deux individus différents soient identiques quant à leurs propriétés dès lors que celles-ci auraient la même quiddité. Des propriétés peuvent donc être permutées entre deux mondes sans que rien ne change dans l'effet causal global, d'où la définition corrélatrice du quidditisme comme la thèse selon laquelle il existe une différence réelle entre propriétés dispositionnelles et catégoriques. Mais ces deux caractérisations, application de la thèse haecceïtiste aux propriétés et possibilité de permutation transmondaine, renvoient à deux versions du quidditisme quasi autonomes, au point que Smith (2016) les considère comme deux sens différents.

Le premier sens (« I-quidditisme », pour quidditisme de l'individuation) renvoie à une thèse sur l'individuation des propriétés. Le quidditisme désigne alors « le fait d'accepter une identité primitive entre qualités fondamentales à travers les mondes possibles » (Black 2000, 92), indépendamment de leurs pouvoirs causaux. C'est la thèse selon laquelle il peut y avoir identité transmondaine des propriétés, qui dépend seulement de leur nature propre, de leur quiddité. Une propriété est donc individuée par sa quiddité, sa nature, et non par son inscription dans des lois causales<sup>49</sup>. Le quidditisme s'oppose ici au dispositionnalisme, selon lequel les propriétés sont individuées par leurs pouvoirs causaux ou leurs rôles nomologiques. Le quidditisme pourrait passer pour synonyme de catégoricalisme, mais ce n'est pas tout à fait le cas : comme le souligne Locke (2012), le partisan des propriétés

---

<sup>49</sup> En ce sens, des mondes munis de propriétés différentes quoique structurellement isomorphes sont réellement distincts : c'est ce que Hildebrand (2016) appelle « quidditisme qualitatif », par opposition au « quidditisme nu » qui considère que des mondes sont impossibles à discriminer dès lors qu'ils ont même structure. L'auteur montre que le quidditisme qualitatif est plus plausible.

catégoriques peut être soit quidditiste, soit structuraliste s'il considère que les propriétés, bien que distinctes de leur rôle nomologique, sont individuées par celui-ci.

Le I-quidditisme admet deux variantes : quidditisme profus et quidditisme austère. Quand il est profus ou « extravagant » (Locke 2012), le quidditisme soutient que les propriétés sont individuées par des quiddités (des natures, des haecécités) distinctes des propriétés elles-mêmes. La propriété a une nature mais n'est pas sa nature intrinsèque. Une version de ce quidditisme extravagant en est conduite à poser des particuliers nus : abstraction faite de leurs propriétés, les individus sont identiques, et ce sont les propriétés qui se distinguent en revanche les unes des autres par leurs quiddités propres. Pour le quidditisme austère, les propriétés sont individuées par identité numérique, non par des quiddités : c'est le « quidditisme sans quiddités » de Locke (2012).

La deuxième acception du quidditisme (« R-quidditisme », le quidditisme de la recombinaison, cf. Tiercelin 2011, 55) concerne les analyses combinatoires de la possibilité. Dans ce sens, le quidditisme est la défense d'un principe de recombinaison sans restriction des propriétés, c'est-à-dire quels que soient par ailleurs les lois et les pouvoirs causaux. C'est en ce sens que Schaffer (2005) parle de « contingentisme quiddistique » : dans un monde métaphysiquement possible, n'importe quelle propriété fondamentale réalise n'importe quel rôle nomologique (qui ne lui est pas contradictoire). Selon David Lewis, cela implique de rejeter l'identité des indiscernables : pour un quidditiste, la permutation de deux propriétés ayant même rôle causal est une possibilité différente, quoique physiquement indiscernable. L'examen du quidditisme engage un ensemble d'enjeux parmi lesquels : une propriété est-elle nécessairement liée à un rôle causal ? Possède-t-elle une quiddité, ou est-elle elle-même une quiddité ? Cette quiddité est-elle une qualité ? Si oui, une telle qualité est-elle définissable (autrement qu'au moyen de la propriété dont elle est la qualité ou qu'elle est) ? En fonction des réponses à ces questions, et dans un effort pour synthétiser les positions possibles, on peut dresser le tableau suivant, inspiré de Smith (2016) :

	Dispositionnalisme	Catégoricalisme	
<b>La propriété est-elle une cause ? (individuée par un rôle nomologique-causal)</b>	<b>Oui</b> Propriété individuée par rôle causal & propriété = rôle causal	<b>Non</b> I-quidditisme : propriété individuée par elle-même ou sa quiddité (et non par son rôle causal)	<b>Non</b> Structuralisme : propriété individuée par rôle causal & propriété ≠ rôle causal



<b>La propriété est-elle une nature ? (quiddité)</b>	<b>Non</b> Une propriété possède une quiddité seulement si son identité n'est pas fixée par son rôle causal-nomologique	<b>Non</b> Extravagant : propriété ≠ quiddité (propriété individuée par une quiddité qu'elle a)	<b>Oui</b> Austère : propriété = identité numérique primitive de la quiddité		
<b>La propriété détermine-t-elle nécessairement un rôle causal ?</b>	<b>Oui</b>		<b>Non</b> R-quidditisme (« humien ») : le lien entre propriété et rôle causal est contingent	<b>(Possible)</b> Plausible de penser que la nature qualitative peut déterminer au moins partiellement un rôle causal	<b>Oui</b>
<b>La propriété est-elle une qualité ?</b>	<b>Oui ou non</b> la propriété peut être qualitative ou non		<b>Non</b> Extrême : propriété = rien de qualitatif ou intrinsèque ; identité brute, non qualitative, numérique (haecécitisme appliqué aux propriétés)	<b>Oui</b> Modéré : propriété = quiddité = nature qualitative inanalysable, individuée en vertu d'une identité brute, qualitative ( <i>quidditas</i> scolastique)	<b>Oui ou non</b> la propriété peut être qualitative ou non

Manifestement, le R-quidditisme entraîne le I-quidditisme, quoique (Smith 2016) argue qu'ils ne sont pas coextensifs. On peut remarquer qu'il n'y a que peu de différence entre un I-quidditisme austère modéré refusant le R-quidditisme, c'est-à-dire une théorie de l'individuation des propriétés par une nature qualitative brute qui déterminerait au moins partiellement leur rôle causal selon une nécessité métaphysique, et le dispositionnalisme qui considère lui aussi que les propriétés sont nécessairement liées au rôle causal. La différence réside essentiellement dans la « direction d'analyse » (Smith 2016, 250) : pour le I-quidditisme sans R-quidditisme le rôle nomologique est déterminé par la propriété qualitative, alors que pour le dispositionnalisme la propriété tient son identité et sa distinction de son rôle nomologique. Corrélativement, une autre différence est que pour le premier c'est la qualité qui détermine le rôle causal, alors que le dispositionnaliste peut admettre des propriétés non qualitatives.



Les partisans du quidditisme comme Lewis (2009), Schaffer (2005) ou Locke (2012) ont dû affronter de multiples objections, comme celles de (i) la parcimonie (Hawthorne 2001) : il faut choisir la théorie métaphysique qui ne postule que des entités admises par les sciences empiriques, dont ne font pas partie les quiddités ; (ii) l'identité des indiscernables à travers les mondes possibles, à laquelle contrevient le quidditisme (Bird 2007) ; (iii) la bizarrerie métaphysique des quiddités (Armstrong 1997) ; (iv) l'humilité ramseyenne (Lewis 2009) : nous ne pouvons connaître les propriétés fondamentales des objets que dans la mesure où elles remplissent certains rôles. C'est en grande partie sous l'effet de ces objections que Tiercelin en est venue à rejeter le quidditisme. Pourtant, on a vu que le dispositionnalisme n'a de toute façon pas de raison de défendre des quiddités censées définir la nature des propriétés catégoriques. Un quidditisme dispositionnel ne serait-il pas une théorie hybride considérant les propriétés comme caractérisées par leur rôle causal mais ayant pour critère d'identité une nature (qualitative ou quantitative) ? On verra que c'est le type de position vers lequel Tiercelin s'achemine, rejetant donc logiquement le quidditisme, pour lui substituer ce qu'elle nomme « aliquiditisme ». Comment celui-ci répond-il aux enjeux tout juste évoqués ?

#### 4. L'aliquiditisme derechef : une tentative d'évaluation

##### 4.1. Quid et aliquid

En latin classique, *quid* est le pronom neutre de l'adjectif-pronom interrogatif et indéfini *quis*. Il signifie « quelque chose ». *Aliquid* est le pronom neutre de l'adjectif-pronom indéfini *aliquis*, formé sur *\*alius-quis* (« autre »), et donc composé du premier<sup>50</sup>. Il signifie également « quelque chose », mais tendrait à indiquer plus nettement l'indétermination. « C'est l'indéfini non marqué en contexte assertif, avec valeur spécifique, du type “quelqu'un est venu” » (Le Goffic 2015). Ainsi, chez les traducteurs et continuateurs d'Aristote, « l'indéfini retenu pour l'existential n'est pas le simple *quis* (interrogatif), mais une forme dérivée *quidam* (de *\*quis-dam*) ou *aliquis* ». Quand elle est assertée, l'expression de la valeur existentielle se fait souvent par « la combinaison du marqueur de variable et d'un quantificateur », tandis que l'utilisation de la variable nue, le *quid*, « correspond généralement aux valeurs de type *irrealis* », dans les tournures hypothétiques, interrogatives, ou négatives notamment (Le Goffic 2015). En somme, *quid* et *aliquid* sont synonymes, mais l'usage réserve plutôt le premier aux contextes sans « import existentiel » pour ainsi dire, tandis que le second exprime l'existence d'un quelque chose indéterminé.

Ockham pourra ainsi parler de l'acte de prédiquer « *aliquid de aliquo in quid* », c'est-à-dire de qualifier quelque chose (*aliquid*) de quelque chose (*de aliquo*) en quelque chose (*in quid*). Prédiquer *in quid*, c'est répondre par le prédicat « à la question de savoir ce qu'est (*quid sit*) le signifié du terme dont il se prédique » (Beretta 1999, 62), « en indiquant un ensemble de choses à laquelle cette chose-ci appartient nécessairement si elle existe » (Michon 1994, 459). Ockham d'illustrer son propos par les exemples suivants : « substance » se prédique *in quid* de « homme », et « relation » de « science » (pris en supposition personnelle). Cet usage

---

<sup>50</sup> Beaucoup de grammaires latines « relèvent et ressentent comme une anomalie l'existence de *quis* indéfini, et tendent à y voir une troncation, une abréviation de *aliquis*, alors qu'il s'agit d'un emploi premier » (Le Goffic 2015).

confirme que le *quid* renvoie au « ce que c'est » et encore plus au « qu'est-ce que c'est », alors que la place du « quelque chose » est occupée par *aliquid*.

Duns Scot semble réduire l'*aliquitas* (terme qu'il invente), c'est-à-dire l'abstraction née de l'*aliquid* (ainsi de la bonté, de l'unité ou de la vérité), à la manière d'être du *quid est*. Les « *aliquités* » désignent les modes d'exister d'un objet, qui dérivent de l'essence d'une chose. Un dictionnaire de philosophie précise que les « formalistes » (autrement dit les scotistes) disaient que l'*aliquid* peut être pris en deux sens différents :

« [...] tantôt il l'est d'une manière absolue, et alors il ne se distingue pas de l'être lui-même, il est le contraire du néant ; tantôt il est employé avec un mot qui en détermine la signification, comme lorsqu'on dit quelque chose de substantiel, *aliquid substantiale*, et alors il a un sens plus général encore que le mot être, car l'être c'est ce qui a une *quiddité*, et, dans ce cas, l'*aliquid* n'en a point » (Morin 1856, 422).

Scot s'est opposé au premier sens en arguant que l'*aliquité* est tellement indéterminée qu'elle ne se distingue même plus de la fiction, de la contradiction, et en définitive du néant (Demange 2009).

Une différence d'importance en revanche est à faire entre *hoc aliquid* et *quale quid*, ce dernier exprimant une nuance qualitative : en s'appuyant sur une distinction des *Catégories* (5, 3b10-14), on considère que le *hoc aliquid*, telle chose, est signifié par les substances premières, tandis que les substances secondes, désignées par des noms communs, signifient un *quale quid*, une substance d'une qualité déterminée, c'est-à-dire une chose pourvue de telle nature qualitative. Pour reprendre le célèbre exemple de la *Métaphysique*, Coriscus est un *hoc aliquid*, mais Coriscus musicien est un *quale quid*. Cette nuance est faite par les commentateurs des *Recherches sophistiques* d'Aristote, qui désignent néanmoins parfois le *hoc aliquid* du simple terme *quid* (Rosier 1988, 148). Là encore, se trouve confirmée l'absence de différence majeure entre *quid* et *aliquid*.

À vouloir à tout prix séparer *quid* et *aliquid* on risque donc de forcer un trait historiquement ténu. Mais les thèses du *Periphyseon* de Jean Scot Érigène (cité dans Falque 2002) peuvent laisser entendre qu'*aliquid* est le quelque chose qui a une nature, un *quid* répondant à une définition. Ainsi, Dieu « ignore ce qu'il est » (*nescit se quid est*), et « ne connaît pas qu'il est lui-même un quelque chose » (*seipsum autem non cognoscit aliquid esse*), parce qu'il n'est pas quelque chose (« *quia non est quid* »). Plus près de Duns Scot, et relativement à la connaissance de Dieu que nous-mêmes pouvons avoir, Albert le Grand accepte à la fois que nous ne connaissons pas l'infini divin dans son infinité et que nous pouvons saisir quelque chose de l'infinité de Dieu. « Le quelque chose (*aliquid*) de Dieu que nous atteignons est ce que (*quid*) Dieu est » (Ruello 1960, 121). Cela signifie que nous connaissons de ce qui est Dieu, de son *quid esse*, non pas l'être pris absolument, mais un être déterminé, *aliquid esse*. Ce faisant, « en atteignant quelque chose (*aliquid*) de Dieu l'intellect n'ignore pas ce qu'est (*quid est*) Dieu » (Ruello 1960, 122). La connaissance de l'*aliquid* déterminé donne un accès épistémologique à la nature infinie. Il existe donc, au moins chez Albert, une théorie de la véritable distinction entre *quid esse* et *aliquid esse* (Ducharme 1960, 243), héritée de la

tripartition boécienne entre l'être (*esse*), ce qui est (*quod est*), et l'être de ce qui est, qui est un être quelque chose (*aliquid esse*)<sup>51</sup>.

#### 4.2. Aliquid, aliquiddité, aliquidditisme

Une question d'apparence triviale doit être posée quant à l'aliquiddité : est-elle à l'aliquid ce que la quiddité est au quid, ou bien constitue-t-elle un substantif formé sur « aliquid » venant redoubler l'aliquité ? Dans le premier cas, si la quiddité-*quidditas* est la nature propre (ou spécifique) d'un quid déterminé, l'aliquiddité est ce qui fait la nature d'une chose en général. Tiercelin la définit comme « ce qui fait de la chose ce qu'elle est, en la distinguant de toute autre chose » (Tiercelin 2011, 377). Mais n'est-ce pas ce que désigne l'haecécité ? Telle est la crainte de Boisvert (2012), qui se demande s'il ne s'agit pas juste de « substrats de remplacement ».

Pour lever cette difficulté, il faut se demander quelle est dans la théorie de Tiercelin la valeur ajoutée de la mention d'un « aliquid ». *Aliquid*, c'est un quelque chose qui s'oppose pourtant au simple *quid*. L'essence est non pas seulement un quid, c'est-à-dire une substance, mais un quelque chose caractérisé par Tiercelin de « foncièrement dispositionnel », un aliquid. Dans l'aliquidditisme, « l'essence » y est moins vue comme une *quidditas* statique, une pure espèce naturelle, un simple faisceau d'habitudes, que, de manière plus « mince », comme un *aliquid* habituel ou dispositionnel » (Tiercelin 2017). Le défaut de la conception de l'essence comme quiddité, c'est-à-dire comme substance caractérisée par des propriétés intrinsèques, pure espèce naturelle, ou même « pur faisceau d'habitudes », est d'être « statique ». Or l'essence n'est ni substantielle ni un comportement, mais un ensemble d'habitudes ou de dispositions générales affectant la manière dont une chose *tendrait* à se comporter dans certains types de circonstances : elle doit donc être conçue comme abritant des propriétés « non pas *intrinsèques*, mais relationnelles ou dispositionnelles » (Tiercelin 2015). Et de préciser encore qu'il s'agit de dispositions « conditionnelles et mutuelles des groupes (*clusters*) de pouvoirs causaux »<sup>52</sup>.

La conception de l'essence par l'aliquidditisme regroupe donc les caractéristiques suivantes. Premièrement, l'essence n'est pas entièrement constituée par les dispositions.

---

<sup>51</sup> Albert rapporte cette distinction à son origine dans la tripartition de Boèce, lequel distingue *quod est*, *esse*, et *aliquid esse*. Boèce souligne en effet qu'à l'exception du premier être, « tout ce qui est » (*omne quod est*) possède un être-*esse* autre que « ce qui est » (*id quod est*) (Ruello 1969, 109). Sur cette distinction ontico-ontologique entre l'être, les étants, et l'être déterminé de l'étant (qui permet de participer à une autre chose quelconque), cf. Milazzo (2007, 92) : « L'*esse*, quant à lui, est indéterminé, en ce sens qu'il n'a pas d'*aliquid* : seul le *quod est* peut participer à quelque chose par son *aliquid*, car la participation d'un *quod est* présuppose un *aliquid*. Là où le *quod est* présuppose un *aliquid*, l'*esse* reste sans aliquid, sinon il ne serait plus un *esse*, mais un *quod est*. Enfin, si le *quod est* participe à l'*esse* par la dérivation de celui-ci, le *quod est* participe aussi à un *aliquid* : "ce qui est [*quod est*] participe à ce qu'est l'être [*quod est esse*] afin d'être [*ut sit*] ; mais il est afin de participer à une autre chose, quelle qu'elle soit". »

<sup>52</sup> On peut se demander si la conception de Tiercelin n'a pas évolué au cours du temps. La disposition, inspirée du modèle peircien, « n'est pas une collection de propriétés : c'est plutôt une "habitude d'action" bien spécifique, un "faisceau" d'habitudes ou un nœud de lois qui opèrent comme une cause finale spécifiant les schémas de comportement généraux qu'un objet ou un organisme donné tendra à manifester » (Raposa 1984, 158, cité dans Tiercelin 2011, 357 n161). Pourtant, quelques années plus tard, l'aliquidditisme refuse de voir dans les propriétés « un simple faisceau d'habitudes » (Tiercelin 2015). Ce qui semble au minimum une hésitation est révélateur du statut de l'aliquid, censé assurer la « colle » des dispositions causales à un niveau de généralité supérieur à celui de l'habitude.

L'aliquidité n'est pas un pandispositionnalisme au double sens où les propriétés réelles ne sont pas toutes dispositionnelles (certaines sont catégoriques), et où les propriétés dispositionnelles (qui ne sont de toute façon pas toutes essentielles) ne disent pas le tout de l'essence. « Il y a quelque chose de plus à la nature d'une propriété que les pouvoirs causaux qu'elle confère, ce quelque chose étant précisément l'essence » (Tiercelin 2011, 349). Si Tiercelin défendait un monisme dispositionnaliste, elle devrait refuser les quiddités, puisqu'elle soutiendrait que les propriétés sont de purs pouvoirs que n'identifient rien d'autre que leurs rôles causaux. Mais l'aliquidité n'est pas un pandispositionnalisme. Tiercelin distingue fermement « entre "le pouvoir" et les propriétés en vertu de quoi les choses ont leurs pouvoirs » (Tiercelin 2017). L'aliquid est ce résidu qui accompagne la disposition mais n'est pas le pouvoir causal : un quelque chose indéterminé. Mais si elle ne réside pas dans des pouvoirs causaux, en quoi cette essence est-elle dynamique plutôt que statique ?<sup>53</sup> En effet, les propriétés essentielles d'une entité sont malgré tout constituées par ses tendances à se comporter d'une certaine manière dans certaines circonstances, et « l'essence d'une propriété est bien de "produire les effets qu'elle produit" » (Tiercelin 2015). Cette conception est anti-aristotélicienne, car, comme le rappelle un commentateur,

« chez Aristote l'expression *tí ên einai*, qui entend évoquer ce en quoi l'être attribuable à quelque réalité consiste de façon stable et comme acquis de soi, n'est aucunement associée de façon nécessaire à l'idée d'une potentialité de ce qu'elle évoque par rapport à l'actualité de l'être. Chez Aristote l'essence n'est aucunement le schéma possible de l'existant : c'est au contraire le moment permanent de l'être, moment de soi stable et cohérent dans son unité, ce qu'il y a au total de plus actuel, parce que de plus éternel, dans l'être que la réalité constitue en acte. » (Dubarle 1955, 17)

L'anti-aristotélisme se lit aussi dans le caractère relationnel et non substantiel de l'essence. Tiercelin suggère que la *quidditas* elle-même serait une relation, ou du moins aurait été pensée à partir de la relation, non pas de ressemblance, mais de partage d'une nature commune. Pour cette raison, l'essence est un « substrat sans substance », à la différence de ce que serait la quiddité<sup>54</sup>.

C'est cette aliquidité qui supporte la quiddité sans s'y réduire. Elle fonde la quiddité physique des choses en même temps que la généralité logique (Tiercelin 2011, 351). L'essence est une réalité ou « formalité métaphysique » « en attente de détermination logique et physique », car les propriétés essentielles sont, à l'instar des natures communes d'Avicenne et Scot, des réalités métaphysiques neutres. Elles ne sont réductibles ni à des

---

<sup>53</sup> La critique du caractère statique semble s'adresser à la conception de Duns Scot, qui est parvenu à élaborer un réalisme ni platonicien ni aristotélicien : il n'est question ni d'hypostasier les essences platoniciennes, ni de forger un essentialisme simplement pourvu de la forme substantielle, mais d'obtenir une sorte d'entre-deux dont le défaut serait son manque de dynamisme. Que signifie que la nature commune est statique, puisqu'elle peut devenir à la fois universel logique et détermination concrète ? Et surtout, en quoi l'aliquid, s'il renvoie lui aussi à une nature commune et n'est pas un pouvoir causal, s'avère-t-il moins statique ?

<sup>54</sup> Il semble que Boisvert (2012) commette un contresens en comprenant, dans le plaidoyer en faveur d'un aliquid « plutôt qu'une quiddité ou un substrat sans substance », le « ou » comme mettant sur le plan du rejet le substrat sans substance : il s'agit plutôt d'une explicitation de l'aliquid comme étant lui-même une sorte de substrat sans substance.

productions de l'intellect ni à des « supposits » physiques, ni à de simples noms<sup>55</sup>. C'est probablement pour cette raison que Tiercelin ne peut dire de ces natures communes qu'elles sont des universaux, et qu'elle s'abstient donc de se prononcer sur l'ameublement du monde et sur le type d'entités (tropes ou universaux) que sont les propriétés (Tiercelin 2011, 251-252). Boisvert (2012) reconnaît cependant à juste titre : « Le particularisme qu'est le tropisme semble difficilement conciliable avec l'idée d'une aliquidité fondamentale. » Comme elle le souligne, la prétendue neutralité ontologique entre tout de même en tension avec la reconnaissance d'un penchant pour une conception en termes d'universaux structurels (Tiercelin 2011, 378). D'où la question : « une ontologie des propriétés en termes d'universaux peut-elle faire l'économie d'un "substrat" ? » Une fois de plus, cette question ne paraît légitime que si les natures communes sont des universaux, mais Tiercelin revendique une neutralité ontologique à leur égard. N'est-ce pas néanmoins s'en tirer à bon compte ? N'y a-t-il pas malgré tout la nécessité d'un support ou d'un substrat à ces entités ni universelles ni particulières ? Tel est précisément le rôle dévolu à l'aliquid. Mais peut-il à la fois tenir cette fonction et constituer en soi le fondement des qualités dispositionnelles ? C'est du moins, semble-t-il, la conviction à la base de l'aliquidisme. Pour éviter l'absence de substrat ontologique aux relations causales (Hume) ou aux purs pouvoirs (Locke), force est de postuler un quelque chose qui ne se réduise pas à ces rapports causaux mais les fonde. Mais cet aliquid ne saurait être ni la substance ontique, ni l'haecceité individuelle, ni la quiddité spécifique : un indéterminé, une neutralité en attente d'existence logique, sensible, ou factuelle. Et pourtant, il ne s'agit pas « de penser l'essence indépendamment de ses propriétés (qui, à proprement parler, lui appartiennent) » (Tiercelin 2017). L'aliquid demeure, sinon paradoxal, mystérieux.

### 4.3. Fonder le fundamentum

L'agenda que s'est fixé Tiercelin est sans ambiguïté : « il faut être clair sur le sens de ce *fundamentum* des réalités dispositionnelles ainsi mises en avant » (Tiercelin 2017). Car il s'agit de « fournir de véritables conditions d'identité, permettant notamment de distinguer les parties essentielles et accidentelles des pouvoirs causaux et de dire en quoi consiste le *fundamentum* des choses », glosé comme un *fundamentum relationis* (Tiercelin 2016). Dans la philosophie médiévale, le *fundamentum in re* participe de tout l'appareil théorique permettant, aux côtés de la distinction formelle, de penser un intermédiaire entre ce qui est distingué par la pensée et ce qui diffère réellement : le fondement dans la chose donne une raison objective de procéder à ce qui est dès lors davantage qu'une distinction de raison. Il correspond donc à la distinction formelle qu'invite à tracer la nature commune, ni uniquement physique ni proprement logique. Plus simplement, en tant que simple fondement (*foundation* ou *grounding* en anglais), le *fundamentum* pose la condition suivante :

---

<sup>55</sup> Comme le résume bien Kanban (2012) : « L'aliquidité, c'est l'essence neutre face aux déterminations possibles des ordres conceptuels et physiques, c'est l'essence en elle-même dans son état d'indétermination primitif, essence qui peut avoir un état physique au sein du réel sensible ou un état dit logique au sein de la pensée. Cette aliquidité est un être primitif métaphysique qui est nécessaire, car il permet de penser la réalité dans ses multiples manifestations (secondaires) ; en effet, le réel est réel physique mais aussi réel pensé, idéal, logique, les deux types de réalités participant d'une même réalité primitive, quoique différant selon leur ordre secondaire (physique ou idéal). »

« *a* est fondé sur *b* si et seulement si *a* est (*de re*) nécessairement tel qu'il ne peut exister à moins que *b* existe et que *b* n'est pas une partie de *a* » (Smith 1984).

Il semble donc qu'à l'aliquid soient assignées au moins ces deux fonctions : d'une part, servir de fondement aux pouvoirs causaux d'une entité, et deuxièmement, unifier l'essence de cette entité. Les dispositions, c'est-à-dire celles des propriétés qui sont réductibles à des sommes de pouvoirs causaux, doivent accomplir la liaison de ces pouvoirs, et leur insuffler une efficacité causale réelle : c'est à ce quelque chose indéterminé quoique réel, qui tient la place d'un existant en cours de détermination logique et physique, qu'est dévolu ce rôle. L'objectif est d'éviter que les relations se réduisent aux relata, et de « faire rempart contre l'idéalisme, qui risquerait sans cela de faire retour dans le cadre d'une conception simplement holiste ou structuraliste où les objets se dissolvent » (Boisvert 2012).

Cette question du fondement des pouvoirs et relations causales est très discutée par la métaphysique contemporaine – même si l'on pourrait se demander pourquoi la question devrait être posée au niveau le plus fondamental<sup>56</sup>. Selon Barker (2009), un tel fondement ne peut être fait ni de pouvoirs, ni de relations internes (qui constitueraient « *an ontological free-lunch* »), ni être non-relationnel : il doit donc être catégorique, ce qui invalide la thèse du monisme dispositionnel, puisque le fondement est alors identifié par une quiddité. Mais telle n'est pas, on l'a rappelé, la thèse soutenue par Tiercelin. Pour pallier cette difficulté, un philosophe dispositionnaliste comme Alexander Bird suggère que les rôles causaux sont constitués relationnellement par des relations de second ordre (des positions dans un réseau qui expliquent pourquoi certaines propriétés entrent dans certaines relations causales, à la manière de nœuds dans un graphe). Tiercelin rejette à la fois cette formulation de la difficulté et sa résolution, puisque pour elle le fondement en vertu duquel les pouvoirs et relations causales s'exercent est l'aliquidité.

Quant au problème de l'unité, faut-il introduire un principe a priori pour établir le lien entre la chose et ses propriétés ? Comme le souligne Tuomas Tahko : « Si chaque objet est associé à un principe unifiant unique, alors le principe unifiant lui-même commence à ressembler beaucoup à l'essence (voire à l'haecécité) » (Tahko 2018, 105). Cela reflète une ambiguïté dans l'expression « ciment des choses » : s'agit-il d'une « colle » interne aux choses censée leur apporter leur unité, ou d'un ciment entre les choses ? Les explications de Tiercelin militent assez clairement pour la deuxième voie, mais l'aliquidisme paraît plutôt répondre au premier problème. Il semble que l'aliquid doive assurer la liaison non seulement entre les habitudes constitutives d'une propriété essentielle, mais entre les différentes essences, ce qui n'est pas la même chose. Colle entre les propriétés essentielles, moteur (final) de la causalité efficiente, indétermination déterminant « ce qui fait de la chose ce qu'elle est, en la distinguant de toute autre chose » (Tiercelin 2011, 377), propriété en vertu de quoi les choses ont leurs pouvoirs... l'aliquid a-t-il les moyens de remplir toutes ses missions ?

Rien dans ce que nous connaissons ne correspond à cet aliquid. Cela n'est pas nécessairement une objection, et peut même être porté à son crédit : le contraire indiquerait soit que l'essence des choses nous est connue, soit qu'elle est accessible au moyen de concepts qui nous sont familiers. Le nier, c'est supposer un indescriptible quelque chose que nous ne pouvons

---

<sup>56</sup> Maria Scarpati conteste l'idée que les positions haecécitiste et anti-haecécitiste concernent le fondement, lequel poserait des problèmes orthogonaux à la discussion en cours. L'anti-haecécitisme ne soutient pas que la réalité est *fondamentalement* qualitative, mais qu'il n'existe pas de « différences haecécitistes », c'est-à-dire de différences *uniquement* d'entités, avec identité des propriétés (Scarpati 2021).

qualifier que par les critères qui justifient le postulat de son existence. En bref, en dehors de ses manifestations empiriques, l'aliquid est inconnaissable : « *in fine* l'aliquidité peut être compris comme la position justifiée d'une essence nouménale inaccessible, dont la seule nature dispositionnelle – i.e. causale – nous est accessible » (Kanban 2012). Cette position d'un ignorabimus kantien ne devrait toutefois guère séduire le réalisme de Tiercelin. Une autre hypothèse, moins proche de l'idéalisme (auquel le réalisme dispositionnel entend justement faire barrage), est celui d'une émergence ou survenance des relations causales à partir de l'aliquidité. Dans cette interprétation, de l'« élément proprement *réel* et irréductible » que sont les *fundamenta* « émergeraient les propriétés constitutives de ces choses » (Boisvert 2012). Mais ce n'est pas en ces termes que Tiercelin s'exprime, et cette vision impliquerait d'expliquer comment des relations causales intra-mondaines surviennent sur une nature non physique, ce qui soulèverait plus de difficultés qu'il n'en résout.

Formulons l'hypothèse que l'aliquid est en définitive fort proche de ce qu'on appelle tout simplement loi de la nature : un quelque chose qui peut être aussi bien considéré comme un universel que comme une force particulière, au fondement des rapports de causalité entre les choses, qui détermine (au moins en partie) la manière dont celles-ci se comportent, et donc, sont. L'objet de la quête de Tiercelin était-il tout simplement la loi qui, sortie du dispositionnalisme par la porte, s'invite par la fenêtre dans une ontologie qui n'a jamais fait le pari de s'en débarrasser, quoiqu'elle demeure souvent muette à son sujet ?

## Conclusion

L'aliquidité comme essence d'une chose est bien « ce qui fait de la chose ce qu'elle est, en la distinguant de toute autre chose » (Tiercelin 2011, 377). Pourquoi ne pas appeler cela son haecceité ? Parce qu'il ne s'agit ni d'une substance nue, ni d'une propriété. Ce n'est pas non plus la quiddité des propriétés de la chose, au sens de leur nature, mais le fondement qui les maintient ensemble et leur donne la possibilité d'accomplir leurs rôles causaux. Cette essence est « quelque chose de plus à la nature d'une propriété que les pouvoirs causaux qu'elle confère » (Tiercelin 2011, 349). Ce quelque chose censé, puisque tel est un des critères de succès de l'aliquidité, « rend[re] possible la réconciliation (souhaitable) entre "l'image scientifique" et "l'image manifeste" du monde (Sellars, Meyerson) », n'est-il pas simplement la loi, au sens non pas des lois scientifiques conçues par l'intellect, mais de réalités déterminant des forces à agir dans la nature ? En ce cas, nous devons accomplir le matricide tiercelinien et forcer l'aliquid, d'une certaine manière, à ne pas être quelque chose, ce qui n'est pas rien.

## Bibliographie

- Abélard P., *Abælardi Glossæ super Porphyrium*, in B. Geyer (éd.), Münster, Aschendorff, 1919.
- Adams R. M., « Primitive thisness and primitive identity », *Journal of Philosophy*, vol. 76, n°1, 1979, p. 5–26.
- Andrews R., « Haecceity in the Metaphysics of John Duns Scotus », in L. Honnefelder, H. Möhle, A. Speer, T. Kobusch & S. Bullido del Barrio (éd.), *Johannes Duns Scotus 1308–2008. Die philosophischen Perspektiven seines Wertes, Investigations into His Philosophy*, Proceedings of



the Quadruple Congress of John Duns Scotus, *Archa verbi. Subsidia* 5, Münster, Aschendorff, 2010, p. 151–161.

Aristote, *Métaphysique*, t. 1, livres A-Z, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000.

Armstrong D. M., *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1989.

– *A world of states of affairs*, New York, Cambridge University Press, 1997.

– *Les Universaux. Une introduction partisane*, Paris, Ithaque, 2010.

Badawy 'A. al-R., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, Vrin, 1972.

Barker S., « Dispositional monism, relational constitution and quiddities », *Analysis*, vol. 69, n°2, 2009, p. 242–250.

Benovsky J., « La théorie des faisceaux et la théorie des substrats », in B. Langlet & J.-M. Monnoyer (éd.), *Gustav Bergmann : Phenomenological Realism and Dialectical Ontology*, Ontolos Verlag, De Gruyter, 2009, p. 117–138.

Beretta B., *Ad aliquid : la relation chez Guillaume d'Occam*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1999.

Black R., « Against Quidditism », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 78, 2000, p. 87-104.

Boisvert A.-M., « Tiercelin, Claudine. *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*. Paris, Les Éditions d'Ithaque, 416 p. », *Philosophiques*, vol. 39, n°1, 2012, p. 318–327.

Boulnois O., « Genèse de la théorie scotiste de l'individuation », in P.-N. Mayaud (dir.), *Le problème de l'individuation*, Paris, Vrin, 1991, p. 51–77.

Clementz F., « De l'individu en général et de son individualité en particulier », in P. Lacour, J. Rabachou & A. Lefebvre (dir.), *Approches de l'individuel : Épistémologie, logique, métaphysique*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2017,  
<http://books.openedition.org/editionsulm/4569>

Demange D., « Métaphysique et théorie de la représentation. La question des origines du transcendantalisme revisitée », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 107, n°1, 2009, p. 1–39.

De Munnynck P., « La démonstration métaphysique du libre arbitre (Suite) », *Revue Néoscholastique de Philosophie*, vol. 20, 1913, p. 181–204.

Denby D., « Essence and Intrinsicity », in R. M. Francescotti (éd.), *Companion to Intrinsic Properties*, De Gruyter, 2014, p. 87–109.

Dileo J. R., « Peirce's Haecceitism », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 27, n°1, Winter, 1991, p. 79–109.

Dubarle D., « La causalité chez Aristote », in *Recherches de Philosophie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Ducharme L., « *Esse* chez Saint Albert le Grand », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 27, 1957, p. 209–52.

Falque E., « Jean Scot Érigène : la théophanie comme mode de la phénoménalité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 86, n°3, 2002, p. 387–421.

Fleury J.-M., *Forces et dispositions : L'ontologie dynamiste de Leibniz à l'épreuve des débats contemporains* [en ligne], Paris, Collège de France, 2017.

Gilson É., *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.

– *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.

– *Commentaire au Discours de la méthode de Descartes*, Paris, Vrin, 1987.

Grajewski M. J., *The Formal Distinction of Duns Scotus : A Study in Metaphysics*, Catholic University of America Press, 1994.



- Grandjean V., « Les particuliers nus à la rescousse de la théorie du bloc en croissance », *La Métaphysique du temps : perspectives contemporaines*, Paris, Collège de France, 2021.
- Hawthorne J., « Causal structuralism », *Philosophical Perspectives*, vol. 15, 2001, p. 361–378.
- Hildebrand T., « Two Types of Quidditism », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 94, 2016, p. 516–532.
- Jolivet J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris, Cerf, 1994.
- Kanban K., « Claudine Tiercelin : Le ciment des choses », *Actu Philosophia*, septembre 2012, <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article405>
- Leary N., « Natural Kinds : (Thick) Essentialism or Promiscuous Realism ? », *Philosophical Writings*, vol. 34, n°1, 2007, p. 5–13.
- Le Goffic P., « Indéfinis et interrogatifs : le cas du français », *Langue française*, vol. 187, n°3, 2015, p. 111–136.
- Lewis D., « New work for a theory of universals », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 61, n°4, 1983, p. 343–377.
- *De la pluralité des mondes*, Paris, L'éclat, 2007.
- « Ramseyan humility », in D. Braddon-Mitchell & R. Nola (éd.), *Conceptual analysis and philosophical naturalism*, Cambridge, MIT Press, 2009, p. 203–222.
- Lewis D. & R. Langton, « Comment définir “intrinsèque” », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 36, n°4, 2002, p. 511–527.
- Libera A. de, *L'Art des généralités*, Paris, Aubier, 1999.
- « Des accidents aux tropes. Pierre Abélard », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 36, n°4, 2002, p. 479–500.
- Locke D., « Quidditism without Quiddities », *Philosophical Studies*, vol. 160, 2012, p. 345–363.
- Michon C., *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin, 1994.
- Mahieu L., *Dominique de Flandre. Sa métaphysique*, Paris, Vrin, 1942.
- Mertz D.W., *Moderate Realism and Its Logic*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1996.
- Morin F., *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques, ou études sur l'enseignement philosophique et théologique au Moyen Âge*, t. 1, J.-P. Migne, Montrouge, 1856.
- Milazzo S., *La théorie du Fluxus chez Albert le Grand : principes philosophiques et applications théologiques : le De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine : introduction, texte, traduction, notes et commentaire*, mémoire de thèse de doctorat, Metz, Université Paul Verlaine, 2007.
- Nef F., « Structures ontologiques, connexions et modalités *de re*. Le réalisme structural », ms., 2008.
- Nef F. & G. Kévorkian, « Essence (A) », in M. Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*, 2007, <https://encyclo-philo.fr/essence-a>
- Noone T. B., « La Distinction formelle dans l'école scotiste », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 83, n°1, 1999, p. 53–72.
- Ockham G. d', *Somme de logique*, t. III, deuxième partie, trad. Fr. J. Biard, Mauvezin, Éditions T.E.R., 2008.
- Pasqua H., « L'essence sans l'être selon Avicenne », *Noesis*, vol. 32, 2018, p. 77–111.
- Park W., « Haecceitas and the bare particular », *Review of Metaphysics*, vol. 44, 1990, p. 375–398.
- « What if Haecceity is not a Property ? », *Foundations of Science*, vol. 21, 2016, p. 511–526.

- Poli R., « Res, ens, and aliquid », in R. Poli & P. Simons (éd.), *Formal Ontology*, Dordrecht, Kluwer, 1996, p. 1-26.
- Porphyre, *Isagoge*, trad. fr. A. de Libera et A.-P. Segonds, Paris, Vrin, 1998.
- Psillos S., *Knowing the Structure of Nature : Essays on Realism and Structure*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.
- Raposa M. L., « Habits and Essences », *Transactions of the C.S. Peirce Society*, vol. 20, n°2, 1984, p. 147–67.
- Richardson R. P., « Preludes to Philosophy », *The Monist*, vol. 42, October 1932, p. 508–519.
- Roques M. et al., « Duns Scot (A) », in M. Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*, 2016, <https://encyclo-phil.fr/duns-scot-jean-a>
- Rosenkrantz, G. S., *Haecceity: An Ontological Essay*, Springer Verlag, 1993.
- Rosier I., « Évolution des notions d'*equivocatio* et *univocatio* au XII<sup>e</sup> siècle », *L'Ambiguïté : Cinq études historiques réunies par Irène Rosier*, Presses Universitaires de Lille, 1988.
- Ruello F., « La *Divinorum Nominum reseratio* selon Robert Grosseteste et Albert le Grand », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, Année 1959*, Paris, Vrin, 1960, p. 99–9197.
- Russell B., *Human Knowledge : Its Scope and Limits*, New York, Touchstone Books, 1948.  
– *My Philosophical Development*, London, Routledge, 1985.
- Sabbarton-Leary N., *Naming without Necessity*, mémoire de thèse de doctorat, The University of Birmingham, 2010.
- Scarpati M. L., « Anti-Haecceitism and Fundamentality », *Erkenntnis*, vol. 88, n°8, 2021, p. 32221–3238.
- Schaffer J., « Quiddistic knowledge », *Philosophical Studies*, vol. 123, 2005, p. 1–32.
- Schiltz E., « La place du “quod est” et du “quo est” dans la métaphysique thomiste », *Divus Thomas*, vol. 40, 1937, p. 22–55.
- Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. commentée sous la dir. de I. Hadot (Philosophia Antiqua, L), fasc. I, Leiden/New York/Kobenhavn/Köln, E.J. Brill, 1990.
- Smith B., « Acta cum fundamentis in re », *Dialectica*, vol. 38, 1984, p. 157–178.
- Smith D. C., « Quid Quidditism Est ? », *Erkenntnis*, vol. 81, 2016, p. 237–257.
- Tahko T., « The epistemology of essence », in A. Carruth, S. Gibb & J. Heil (éd.), *Ontology, Modality, and Mind : Themes from the Metaphysics of E. J. Lowe*, Oxford University Press, 2018, p. 93–110.
- Tiercelin C., « L'influence scotiste dans le projet peircien d'une métaphysique scientifique », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 83, n°1, 1999, p. 117–34.  
– « Le problème des universaux : aperçus historiques et perspectives contemporaines », in J.-M. Monnoyer (éd.), *La Structure du monde, objets, propriétés, états de choses, Renouveau de la métaphysique dans l'école australienne de philosophie*, Paris, Vrin, 2004, p. 329–353.  
– « Dispositions et essences », in B. Gnassounou & M. Kistler (dir.), *Les Dispositions en philosophie et en sciences*, CNRS éditions, 2006, p. 67–87.  
– *Le Ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Ithaque, 2011.  
– « Métaphysique et philosophie de la connaissance », *L'annuaire du Collège de France*, vol. 114, 2015, p. 709–736.  
– « The Contemporary Relevance of Peirce's Views on the Logic and Metaphysics of Relations », *Argumenta*, vol. 2, n°1, 2016, p. 125–138.  
– « Pourquoi le pragmatisme implique le réalisme », *Cahiers philosophiques*, vol. 150, n°3, 2017, p. 11–34.

Yates D., « The Essence of Dispositional Essentialism », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 87, n°1, 2013, p. 93–128.