



UNIVERSITÉ PARIS 1 — PANTHEON-SORBONNE

THÈSE DE DOCTORAT

*Présentée en vue de l'obtention du
grade de docteur en sciences économiques*

D'une philosophie ordinaire de l'identité.

Économie, jeux de langage, care.

Présentée et soutenue publiquement par

Thibaud CHOPPIN HAUDRY DE JANVRY

17 mai 2024

Sous la direction de :

M. Dorian Jullien, maître de conférences à l'université Paris 1 — Panthéon-Sorbonne.

Composition du jury :

Mme. Sandra Laugier, professeure à l'université Paris 1 — Panthéon-Sorbonne, *présidente*.

Mme. Sophie Harnay, professeure à l'université Paris X — Nanterre, *rapporteuse*.

M. Cyril Hédoin, professeur à l'université de Reims Champagne Ardenne, *rapporteur*.

L'université Paris 1 — Panthéon-Sorbonne n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

Table des matières

<i>Table des matières</i>	5
<i>Table des figures</i>	8
<i>Introduction générale</i>	13
I. TOUR D’HORIZON	20
I. A. L’approche éthique de Sen	26
I. B. L’approche formelle d’Akerlof et Kranton.....	34
I. C. L’approche complexe de Kirman et Teschl.....	35
I. D. L’approche narrative de Davis	37
I. E. L’approche générique de Gallois et Hédoin	37
II. DE L’AU-DELÀ À L’INOÛI DE L’IDENTITÉ	40
III. RETOUR AU POINT DE DÉPART	52
IV. UNE POSTURE, UNE REPRÉSENTATION	60
IV. A. Déblayage de terrain (philosophique).....	60
IV. B. Nourrir le doute, pour ouvrir le dialogue	66
<i>Partie 0. De l’identité de l’ordinaire à l’ordinaire de l’identité</i>	73
I. DU DRESSAGE À L’ACCORD DANS LE LANGAGE	79
I. A. Première arrivée, premier service	79
I. B. Du jeu, et de la règle	82
I. C. Décalage identitaire	84
I. D. Question(s) de voix.....	87
I.E. L’obscurité identitaire	89
II. L’INQUIÉTANTE ÉTRANGETÉ DE L’ORDINAIRE (ET DE L’IDENTITÉ)	91
II. A. « Chez nous n’importe où, ou nulle part »	91
II. B. Du grouillement identitaire.....	95
III. LA PULSION DESCRIPTIVE	101
III. A. L’importance du visible	105
III. B. Jeux de langage et langage du je	106
III. C. « Faire la différence »	108
III. D. Sur la forme de vie économique	111
IV. PRENDRE SOIN DU REEL	115
IV. A. D’une réalité ordinaire, et sceptique	115

IV. B. La subversion du care	120
IV. C. En route vers l'humanisation	123
CONCLUSION.....	134
<i>Partie I. Modéliser l'identité. Enjeux ordinaires de l'identity economics.</i>	<i>137</i>
Chapitre 1. Lecture liminaire	143
I. UNE APPROCHE PRAGMATIQUE ET ORDINAIRE	145
I. A. « Jeux de modélisation » et « jeux de langage »	145
I. B. Du pragmatisme à l'ordinaire, et vice-versa	153
II. LE MODÈLE PROTOTYPIQUE.....	164
III. LES APPLICATIONS.....	173
III. A. La ségrégation professionnelle.....	173
III. B. L'institution scolaire	180
IV. ENJEUX EMPIRIQUES & MÉTHODOLOGIQUES.....	190
IV. A. De la différence, et du « nouveau monde ».....	192
IV. B. Du problème de l'identification	194
IV. C. Vers une vérification empirique.....	196
IV. D. Du consensus scientifique à une « méthode alternative »	203
CONCLUSION.....	213
Chapitre 2. Lecture critique et ordinaire.....	215
I. DE L'ORDINAIRE DE L'IDENTITY ECONOMICS.....	219
I. A. Pluralité & subjectivité	219
I. B. De l'insuffisance du cadre	228
I. C. D'une réalité statique, et de ce qui s'en suit	240
II. RETOUR SUR LA CATEGORIE, ET SUR L'IMAGE	245
III. RATER L'ORDINAIRE	252
CONCLUSION.....	262
<i>2nd part. Problematizing identity. Reflexivity, narrativity, expression.</i>	<i>265</i>
Chapter 1. Towards a narrative theory of identity.....	274
I. THE PROBLEM OF EMBEDDEDNESS	277
II. SOCIAL IDENTITY THEORY	279
III. BOUNDED INDIVIDUALITY	285
IV. A NARRATIVE THEORY OF IDENTITY	289
IV. A. The introduction of consciousness.....	290
IV. B. Social identity and 'we' language.....	295
IV. C. Self-narrative and the question of personal identity	321
V. DAVIS VS. DAVIS.....	327
V. A. On individuation.....	327
V. B. On re-identification	331

CONCLUSION.....	335
Chapter 2. Towards an ordinary reading of narrative identity.....	340
I. ON DESCRIPTION, AND CARE.....	344
II. ON PERLOCUTION	351
II. A. From counterfactuals to personal identity	351
II. B. From personal identity to perlocutions (and vice-versa).....	354
III. ON THE VOICE, AND ITS SKEPTICISM.....	367
IV. ON EXPRESSION	377
CONCLUSION.....	389
<i>Conclusion générale.....</i>	392
I. Dernier retour sur l'ordinaire.....	392
II. Dernier retour sur la modélisation.....	410
III. Dernier retour sur la narration	431
IV. Détour par la frontière	438
V. Contours finaux.....	447
<i>Bibliographie.....</i>	451
<i>Résumés.....</i>	466

Table des figures

Figure 1: First and third-person perspectives	295
Figure 2: The three most familiar concepts of identity	296
Figure 3: Davis' introduction of social identity narratives	299
Figure 4: The hybrid role of social identity narratives	301
Figure 5: The introduction of intentions.	303
Figure 6: Social identity narrative in regards to both downward and upward causation	305
Figure 7: Personal, individual and social identity.	307
Figure 8: Two types of social identities	316
Figure 9: Personal, individual and (two types of) social identity	320

« Pour les forfaits comme pour la domination, pour les capitalismes comme pour les sciences, c'est l'ordinaire qu'il faut comprendre, les petites causes et leurs grands effets »

Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*
Paris, La découverte, 1997, p. 171, *notre emphase*

« On enfonce le doigt dans la terre pour sentir à l'odeur dans quel pays on est ; j'enfonce le doigt dans l'existence — elle n'a d'odeur de rien. Où suis-je ? Que veut dire : le monde ? Que signifie ce mot ? Qui m'a joué le tour de me plonger dans le grand tout et de m'y laisser maintenant ? Qui suis-je ? Comment suis-je entré dans le monde ; pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas fait connaître les us et coutumes au lieu de m'incorporer dans les rangs, comme si j'avais été acheté par un racoleur de matelots ? Comment ai-je été intéressé à cette vaste entreprise qu'on appelle réalité ? Pourquoi dois-je être intéressé ? N'est-ce pas affaire de liberté ? Et si je suis forcé de l'être, où est le directeur ? J'ai une remarque à lui faire. N'y a-t-il aucun directeur ? Où dois-je adresser ma plainte ? L'existence est assurément un débat ; puis-je demander que mes observations soient prises en considération ? Si on doit prendre l'existence comme elle est, ne serait-il pas bien mieux de savoir comme elle est ? Que veut dire : imposteur ? »

Søren Kierkegaard, *La reprise* [1843]
Paris, Flammarion, 1990, p. 144

Introduction générale

On entend le mot ‘identité’ partout : de nos conversations les plus intimes aux débats les plus publiques, de la plus légère des séries télévisées aux œuvres philosophiques les plus exigeantes. On le dit pour discuter de nos positions, de nos réflexions, de nos créations, de nos liens ; mais aussi pour préciser la panique, la violence, le repli. On parle d’identité quand on est coach de vie, chercheur, ou reporter de guerre. Pour aborder la conscience de soi, et parfois, au contraire, pour dire ce qui nous échappe ; pour signer d’un gros trait une ‘essence’ proprement singulière — ce qui fait, en bref, que nous sommes qui nous sommes, et dans quoi ‘investir’. Ou aussi, parfois, pour noter l’entassement — ce que nous avons (que nous sommes) très souvent malgré nous, et à quoi ‘renoncer’. L’identité est dite pour parler de nous-mêmes, de nos choix, nos regrets, nos amours, nos haines. L’identité est là : au début des rencontres, au moment des ruptures ; elle est là, bien sûr, dès lors que l’on *échange*.

En toute première intention, on entend dans ‘identité’ une similitude parfaite. ‘ $X=X$ ’ pourrait-on dire en langage mathématique, le signe ‘=’ symbolisant la superposition des deux termes qui l’entourent, l’un et l’autre ne présentant ni différence quantitative ni différence qualitative et pouvant donc être disposés face à face pour en démontrer l’égalité. Dans le monde social, ce formalisme renverrait l’identité à un caractère unique, fondamental, persistant dans le temps et l’espace. Ce serait un accord intime — le plus intime qui soit —, le « caractère de ce qui, sous des dénominations ou des aspects divers, ne fait qu’un ou ne représente qu’une seule et même réalité » (CNRTL). ‘Je suis moi-même’, rien d’autre et rien de plus. L’identité semble d’emblée sous-entendre un principe selon lequel une chose est unique, demeurant identique à soi, ‘égale à elle-même’ et ne pouvant être différente de ce qu’elle est. Pour reprendre la (fameuse) phrase de Wittgenstein dans ses *Recherches philosophiques* (1953) : « comme si nous insérions en imagination la chose même dans sa forme propre, et comme si nous constatons qu’elle lui convient ».

Mais dans le mot ‘identité’ s’entend aussi (et peut-être surtout) la question de l’identification, de l’ancrage et de l’expression. Dans la vie de tous les jours, l’identité se fait voir comme manière de se montrer, de se distinguer, de se faire reconnaître. C’est une manière de se placer, et de prendre position. Comme nous le verrons dans cette thèse, dire, par

exemple, ‘je suis une femme’, ‘je suis blanche’, ‘je suis française’, ce n’est pas simplement se décrire. C’est *faire* bien d’autres choses — *en* disant, et *par le fait* de dire —, c’est (aussi) produire des effets. Affirmer son identité, c’est évidemment sous-entendre ‘je m’identifie comme [cela]’. Mais c’est aussi *revendiquer* : une certaine vision de soi, et du monde. Ainsi l’identité semble-t-elle se construire à l’image même de son expression, c’est-à-dire en *vis-à-vis*. Pour chaque ‘nous’ qui est dit, il y a ‘eux’ en face — qui résonne aussi. C’est alors bien *moi* qui ai la parole, mais l’autre me *sous-tient*, à proprement parler. Cela est évident dans de nombreux cas ordinaires : dire ‘je suis une femme’, c’est sous-entendre ‘je ne suis pas un homme, ni non binaire ni queer’ ; dire ‘je suis française’, c’est sous-entendre ‘je ne suis pas italienne, espagnole, américaine, allemande...’. Alors, dans l’identité, il est tout autant question de ma place que de celle d’autrui ; de ce que je lui donne, de ce que je me dis de lui — et de ce que, lui, (se) dit de moi. Il est question d’image — de soi, d’autrui, du monde —, et de *voix* aussi.

L’identité, ainsi, comme lieu de tension : entre moi et l’autre, entre le positif (du ‘nous’) et le négatif (du ‘eux’), entre le dedans et le dehors, entre le subjectif et l’objectif, entre la voix et l’image, entre la description et la revendication, entre ce que je crois savoir de moi et ce que l’autre se dit à mon sujet... Prise en plein acte (langagier) — ‘je suis [ceci]’ — : elle tend le sujet et l’objet par le verbe être, et fait ainsi signe d’un tiraillement reconduit entre des forces (apparemment) contradictoires. L’identité, c’est une chose et son contraire : c’est personnel et c’est social, c’est ‘je’ et ‘tu’ — et ‘nous’, et ‘eux’, et ‘ils’. C’est idéal *et* effectif, fictionnel *et* pourtant tout à fait réel. L’identité, alors, semble toujours au bord de la rupture : son affirmation est le symbole d’un équilibre incertain — l’équilibre vacillant de la *performance de soi*.

*

Sans surprise, dans le champ politique, le mot ‘identité’ donne le tempo — tel un métronome, il va de droite à gauche. Éric Zemmour dit vouloir « remplacer le vide par l’identité »¹, Marine Le Pen parle de « négation de l’identité »², Gabriel Attal dit (encore plus récemment) « refuse[r] [...] que notre identité puisse se diluer ou se dissoudre »³ — idée que l’on retrouve quasi mot pour mot dans la bouche de Nicolas Sarkozy, qui, lui, allait jusqu’à

¹ Discours du 5 décembre 2021 à Villepinte, lequel lança sa campagne présidentielle.

² Discours du 18 septembre 2022, à Agde.

³ Déclaration de politique générale du 30 janvier 2024, à l’Assemblée Nationale

parler d'une « crise d'identité ». À première vue (politicienne), l'identité serait ainsi toujours menacée — par le vide, la dissolution, la censure, ou (sans surprise) l'immigration. Et cette menace pèse, car le risque semble immense (en tout cas pour Nicolas Sarkozy) : c'est « l'aplatissement du monde et l'appauvrissement de toute pensée humaine ». L'identité, alors, 'à défendre' — une optique d'ailleurs déjà présente chez François Mitterrand, lequel caractérisait l'identité comme le premier de nos droits élémentaires : « ce qui est en jeu, et donc en péril [...], disait-il, c'est le droit de chaque pays à forger son imaginaire, à transmettre aux générations futures la représentation de sa propre identité »⁴.

« Nous sommes les filles et fils des Lumières et de la grande Révolution », a dit Jean-Luc Mélenchon avant de proposer un débat sur l'identité nationale à Nicolas Sarkozy — lequel avait d'ailleurs lui-même déjà dit : « Quand je veux défendre l'identité de la France, [...] je veux défendre un héritage de pensée claire et d'humanisme. Je veux défendre l'héritage des Lumières ». (Peut-être seraient-ils, sur cela, tombés d'accord.) François Hollande disait de l'identité française qu'elle s'appuie « sur la contribution, patiente, laborieuse, brillante, de générations successives qui ont construit la nation française »⁵ ; proche d'Emmanuel Macron pour qui « notre identité se construit [...] en marchant (*sic*), [...] elle s'est toujours pensée dans un projet permanent et constamment réinventé »⁶.

Dans le champ politique, on parle d'identité territoriale, d'identité nationale, d'identité française, d'identité européenne, d'identité économique... L'identité a même eu droit à son propre ministère, de mai 2007 à novembre 2010 — accolé à l'adjectif « nationale », et aux côtés des mots « immigration », « intégration » et « développement solidaire ». L'identité, alors, pleine de tant d'usages ; et toujours susceptible d'en agglomérer d'autres encore. Preuve en est — comme dernier exemple —, cette tirade anaphorique de Nicolas Sarkozy en 2007, alors ministre de l'Intérieur, président de l'UMP et candidat à l'élection présidentielle⁷ :

Quand je veux défendre l'identité de la France, je veux défendre ces principes avec lesquels nous n'avons jamais transigé et que nous ne négocierons jamais avec personne [...], je veux défendre ces valeurs sans lesquelles être Français n'a tout simplement plus aucune signification.

Je veux défendre la séparation du temporel et du spirituel.

Je veux défendre la liberté de l'esprit.

⁴ Discours sur « la marche vers le développement et la démocratie, la défense de l'identité culturelle dans les négociations du GATT et la mise en œuvre de “l'entente francophone” », le 16 octobre 1993 à l'île Maurice.

⁵ Déclaration sur « la démocratie face au terrorisme », le 8 septembre 2016, à Paris.

⁶ Discours lors de la réception en l'honneur des personnalités engagés pour le patrimoine, le 31 mai 2018.

⁷ Discours du 13 mars 2007 à Besançon.

Je veux défendre la justice.
Je veux défendre l'égalité de l'homme et de la femme.
Je veux défendre la neutralité du service public.
Je veux défendre la laïcité.
Je veux défendre la liberté de conscience.
Je veux défendre la liberté d'expression.
Je veux défendre la république, la démocratie et les droits de l'homme.

L'identité, ainsi, comme mot-valise : on y met, entre autres, les valeurs, la culture, la civilisation, la langue, les manières de faire, les styles de vie, l'imaginaire, l'histoire, le (grand) récit. On y trouve de tout : du patrimoine industriel à la liberté de l'esprit, de nos forêts à notre justice, de nos saucissons à nos banques, de notre conscience à nos églises, de nos briques à la neutralité du service public. L'identité apparaît ainsi effectivement comme un « gros mot »⁸ — pour reprendre le terme de Nicolas Sarkozy — ; mais, devrait-on tout de suite ajouter : un de ceux que l'on entend partout. Un mot ni affiné ni approfondi. Un mot qui 'veut tout dire' : tirant, à première vue, des traits épais et lourds, disant ainsi le monde de manière grossière.

*

Dans le champ académique, le concept d'identité est apparu depuis longtemps et continue d'être discuté, entre autres, en psychologie et en psychanalyse⁹, en sociologie¹⁰, en philosophie¹¹ ou encore en histoire¹². Nous ne risquons rien en disant qu'il est présent dans toutes les sciences sociales et tous les domaines des humanités, ce qu'atteste d'ailleurs la sortie récente du *Dictionnaire encyclopédique de l'identité* (Gayon 2020), prétendant réunir la quasi-totalité des disciplines universitaires (sociologie, psychologie, psychanalyse, philosophie, science politique, histoire, droit, anthropologie, études littéraires et poétiques, mais aussi physiques, chimie, médecine, biologie) — à l'exception notable de l'économie — autour du thème identitaire.

⁸ Discours du 13 mars 2007 à Besançon.

⁹ Erikson 1968, 1997 ; Lavie 1985 ; Devereux 1964 ; Leguil 2018 ; M'Uzan 2005.

¹⁰ Mead 1934 ; Levi-Strauss 1977 ; Gaujelac 2009 ; Goffman 1963 ; Kaufmann 2004 ; Muchielli 1986 ; Giddens 1984.

¹¹ Buber 1923 ; Chrétien 2004 ; Descombes 1979, 2013 ; Ricœur 1990 ; Taylor 1991a, 1991b, 1992, 2007 ; Appiah 2018 ; Benmakhlouf 2011 ; Birnbaum 2020 ; Rosset 1999 ; Dubreuil 2019 ; Heinich 2018.

¹² Laroque 2021 ; Braudel 1986.

Ici aussi, le mot ‘identité’ part dans tous les sens. Il permet de discuter de la voix, du visage, de la mémoire, mais aussi de la stigmatisation, de la discrimination, de la violence. L’identité est à l’honneur dans la question de l’honneur elle-même, ainsi que dans celles de l’habitus ou de l’hérédité. Dans celle du genre, de la race et de la classe sociale aussi ; dans celle de l’autonomie, de l’authenticité, de l’appartenance. Grâce à l’identité, on parle d’étiquetage, de narcissisme et de dédoublement ; des données personnelles, de l’ADN et du développement (psychique, social, biologique, neuronal...). L’identité est là dans la question du handicap, des greffes d’organes, des amputations, de l’empreinte génétique ; elle l’est aussi dans celle de l’empathie, de la coopération, de l’engagement, du *care*. Le mot ‘identité’ nous fait vite voir trouble — et ce car le double n’est jamais bien loin. L’identité, ici, pour parler de pathologies : dépersonnalisation, dissociation, clivage, etc. Et pour parler du clone, de la copie, de l’anonyme. L’identité, alors, aux enjeux à la fois politiques, théoriques, empiriques, éthiques, ontologiques, méthodologiques, épistémologiques, rhétoriques... et tout à fait *ordinaires*. Qui va de la question de la fiction à celle du sexuel ; du corps à la raison — passant par l’inconscient. Parler d’identité, en somme, c’est parler de tout... mais, nous pensons, surtout du langage, et de son labyrinthe :

Le langage est un labyrinthe de chemin. Tu arrives à tel endroit par *un certain* côté, et tu t’y reconnais ; tu arrives au même endroit par un autre côté, et tu ne t’y reconnais plus (Wittgenstein 1953 : 127)

Premier postulat introductif : le mot ‘identité’ est un signe vivant, perdu au milieu de nulle part. Erik H. Erikson — psychologue social connu comme le premier théoricien de l’identité — soulignait déjà l’ambivalence du terme dans son livre *Identity : Youth and Crisis* (1968) : « parfois, il [le concept d’identité] a semblé renvoyer à un sens conscient de l’individualité singulière ; ailleurs, à l’aspiration inconsciente à une cohésion des expériences ; ailleurs encore, le terme signifie une solidarité avec les idéaux d’un groupe » (Erikson 1968 : 208). En arrivant d’un certain côté — disons : celui du sens conscient de l’individualité — je m’y reconnais, précisément. Ici : l’identité, c’est moi, rien de plus et rien de moins. Il n’y a rien à dire d’autre que ‘je suis [ceci]’ ou ‘je suis [cela]’ — insinuant : ‘reconnais-moi’. Mon identité, simplement dite, comme ce que je suis — du verbe ‘être’ — ; tautologie tout à fait ordinaire, et infiniment rassurante. Qu’importe, alors, lequel du ‘je’ ou de l’identité est premier, l’important est ailleurs : c’est précisément *moi*.

Mais il est possible d'arriver au même endroit par un autre côté — disons celui de l'aspiration inconsciente à la cohésion — et d'un coup je ne m'y reconnais plus du tout. D'un coup, quelque chose m'échappe — l'inconscient, précisément —, quelque chose se dérobe sous mes pieds : d'où vient cette aspiration ? pourquoi donc en ai-je besoin, ou envie ? D'où vient mon désir ? où donc puis-je m'en aller ? D'un coup, la phrase 'je *suis* ceci' semble se jouer de nous en prenant un second sens — caché par trop-plein de familiarité : le verbe 'être' laisse place au verbe 'suivre'. À la question 'qui suis-je ?' se substitue sournoisement la question 'qui suivre ?' à qui ou à quoi aspirer ? Hors de ma propre cohérence, où donc *co-errer*, quelle cohésion viser ?

D'un côté, alors, on s'y reconnaît facilement, et on finit le paragraphe par un point. De l'autre, on s'y perd totalement, et on conclut par des questions dont les réponses n'apparaîtront qu'à notre insu, suivant les glissades — les *slips*, les lapsus — de nos existences entrelacées. D'un côté le contrôle de la conscience, de l'autre l'échappée de l'inconscient ; d'un côté le fantasme de la familiarité avec soi-même, de l'autre l'inquiétante étrangeté d'une maison dont nous ne sommes pas les maîtres.

Alors, que ce soit dans nos vies de tous les jours, dans le champ politique ou académique, dans les séries télévisées comme dans les livres, force est de constater que l'identité est un nœud d'obscurité — par cause de trop-plein d'usages. Elle renvoie tantôt à la connaissance de soi-même, tantôt à la reconnaissance de l'autre ; tantôt à la présentation de soi, tantôt à la représentation d'autrui, ou du monde. L'identité est utilisée pour dire ma singularité ('*me voilà !*') autant que pour exprimer une appartenance communautaire ('*nous voici*') ; usée jusqu'à la corde pour dire mon psychisme et mon individualité, et cordée à son usage pour signifier mon enrôlement social. On parle alors d'identité personnelle et sociale, bien sûr, mais aussi d'identité professionnelle, narrative, administrative, cellulaire, génétique, linguistique, corporelle, culturelle, ou même nosologique. Mucchielli ira même jusqu'à distinguer l'identité subjective, l'identité ressentie, l'identité affirmée ou présentée, celle de circonstance ou de façade, l'identité agie, négativement présentée, inférée, vécue, souhaitée, prescrite, attribuée, légale... (Mucchielli 1986 : 19.) On parle d'une identité « changeante » (Carosella *et al.* 2008) ou précisément d'une armure identitaire qui « étouffe » et doit être « traversée » (Leguil 2018 : 119). L'identité est parfois 'relative', parfois 'structurante', parfois les deux. Les référents sur lesquels elle s'appuie sont à la fois matériels, physiques, historiques, culturels, psychosociaux, écologiques. Décrite comme un « trou » (Larroque 2021), « une dictature » (Dubreuil 2019), un « vertige » (Chouraqui 2022), « une fable » (Benmakhlouf 2011), un « mirage » ou une « fiction » (Ferret 1998 : 15/17), elle est

caractérisée de « malheureuse » par certains (Finkielkraut 2013), de « meurtrière » par d'autres (Maalouf 1998). Tant de définitions, d'image et de fantasmes — parfois incompatibles — mais qui, comme le dit Mucchielli : « nous paraissent vraisemblables, sans jamais épuiser le problème » (Mucchielli 1986 : 5).

Fondamentalement ambivalent, proprement labyrinthique, le mot 'identité' semble alors brancher énigmatiquement l'entière de ses significations les unes aux autres, sans jamais réellement les stabiliser quelque part — d'où sa volatilité, qui en fait un mot *à la mode*. On entend dans 'identité' une chose et son contraire, certes ; mais ce qui est important est que l'on se comprenne tout de même, sans aucune gêne. Alors que l'on pourrait aisément suivre Wittgenstein en disant qu'ici « le langage tourne à vide » (Wittgenstein 1953 : 89), nous défendons au contraire que c'est bien là que le langage *travaille*.

Car 'tourner à vide' se dit ordinairement de quelque chose d'inutile, d'un mécanisme qui ne fonctionne pas, parce qu'il est mal construit. 'Ce mot tourne à vide', autrement dit : il ne veut rien dire — ou en tout cas rien de précis —, il échoue dans ce but de signification de quoi que soit d'autre que sa propre inutilité ; il ne sert à rien. Au contraire, le mot 'identité' semble bien *servir* à un tas de choses — d'où son omniprésence. Il sert à s'affirmer, à se placer, à défendre une certaine vision du monde. Il sert à parler de soi, ou de l'autre. Il sert des combats politiques, des causes, des luttes, des révolutions ; des théories aussi, des modèles, des applications, des livres, des émissions de télévision. Il crée aussi des effets, des conséquences ; il implique un ensemble d'affects. Alors même qu'on le tient pour acquis, il ne cesse de travailler, ne chôme pas — il tourne non pas 'à vide', mais précisément *à plein régime*. Il est toujours appelé à la rescousse, ici ou là, toujours sur le qui-vive. Peut-être est-il parti se ressourcer, mais il ne quitte son ordinateur des yeux, il répond au téléphone, il écrit des mails — même en vacances, le mot 'identité' bosse.

Comme nous le verrons (en détail dans la partie qui lui est consacrée) selon Wittgenstein, les problèmes philosophiques émergent à l'aune d'un *au revoir !* du langage, à l'aune de sa fuite, de son échappée ou, au contraire, de sa stagnation, de son pourrissement. Ils surgissent de la mise en congé du langage (*ibid.*: 49). Il y a là une vérité qui nous concerne : il est vrai qu'on ne conteste pas — ordinairement — le mot d'identité. Il est vrai que dans nos vies de tous les jours le mot 'identité' se donne en ordre de marche — sans problème, sans souci. On ne sait pas vraiment ce qu'il veut dire, mais on sait ce que l'on veut, *nous*, en faire, c'est-à-dire sa signification réelle — et cela est suffisant. On ne connaît pas sa définition abstraite, claire, pure — il ne faudrait d'ailleurs croire que son sens se donne comme un « halo [qu'il] port[e] avec lui et transport[e] dans tous ses emplois » (*ibid.*: 85). Au

contraire, ce que nous savons — ce que nous avons été dressés à connaître, et qui maintenant nous apparaît tout ‘naturel’ — ce sont toutes « les choses les plus diverses » à faire avec ce mot dans telle ou telle circonstance particulière (*ibid.*: 41). Car ce n’est que là, suivant Wittgenstein, « dans ces circonstances-là », que l’identité a un sens (*ibid.*: 85).

Du mot ‘identité’ se fait ainsi effectivement voir ce qui se passe quand « le langage *est en roue libre* » (*ibid.*: 49) ; lorsque la parole est débrayée, sans retenue, à la dérive (mais en rotation tout de même). Lorsque, donc, quelque chose travaille bien, sous l’apparence même de la disparition de tout effort. C’est ainsi, alors, que se donne le seul sens possible de l’identité : dans les jeux de langage qu’elle participe à créer, lesquels sont toujours « entaché[s] d’impuretés » (*ibid.*: 81). Là sera alors la mission générale de cette thèse : jouer le jeu de l’identité, dont le lieu est ordinaire avant d’être scientifique. Et jouer le double jeu, alors, du langage ordinaire — lui-même espace du *je*, et de son identité.

I. TOUR D’HORIZON

Venons-en alors à notre sujet — à savoir l’usage du mot ‘identité’ en économie, et les jeux de langage qu’il implique. Disons d’abord que ce n’est qu’à l’aune du XXI^e siècle que l’identité devient un véritable sujet d’intérêt en économie. En attestent, par exemple, les travaux canoniques de George Akerlof et Rachel Kranton (2000, 2002, 2003, 2005, 2008, 2011), d’Amartya Sen (2002, 2005, 2006a, 2006b), de John Davis (2002a, 2006a, 2011b, 2024), d’Alan Kirman et Miriam Teschl (2004, 2006, 2010 ; Horst *et al.* 2006) ou encore de Jean Tirole et Rolland Bénabou (2002, 2004, 2005, 2006a, 2006b 2011). En attestent aussi de nombreux livres moins ‘canoniques’ et plus récents, parmi lesquels figurent *The eclipse of value-free economics. The concept of multiple self versus Homo œconomicus* (2020) d’Aleksander Ostapiuk, *Reconsidering Identity Economics. Human well-being and governance* de Laszlo Garai (2017), l’ouvrage collectif *Freedom, Responsibility and Economics of the Person* dirigé par Jérôme Ballet (*et al.* 2014) ou encore *The economics of identity and creativity* (2010) de Carsten Herrmann-Pillath. Malgré ce départ tardif, la production à propos du sujet identitaire est depuis prolifique¹³, si bien qu’il n’est plus possible

¹³ Huettel & Kranton 2012 ; Kranton & Sanders 2017 ; Kranton *et al.* 1996 ; Kranton 2016 ; Sen : 1985 ; Davis 1995, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2008, 2009a, 2009b, 2009c, 2009d, 2011a, 2015a, 2015b, 2020, 2021 ; Ross 2005, 2006, 2007, 2008 ; Ross *et al.* 2008 ; Bacharach a ; Livet 2004, 2006 ; Schmidt & Livet 2014 ; Fine 2009 ; Fine & Schmidt 2009 ; Hill 2007 ; Garai 2017 ; Darity *et al.* 2006 ; Johansson-Stenman & Martinsson 2006 ; Fryer & Jackson 2003 ; Bodenhorn & Ruebeck 2003 ; Fang & Loury 2005 ; Ostapiuk 2020 ; Bagçe & Yilmaz

d'ignorer la participation de la discipline économique dans la « fièvre identitaire » (Soriano 2010 : 135).

Dans leur livre fondateur *Identity Economics* (2011), Akerlof et Kranton caractérisent l'identité comme un « concept flou » (*fuzzy concept*)¹⁴ pour signifier la difficulté d'une perception claire à son égard (Akerlof & Kranton 2011 : 13). Concept « flou » effectivement, l'identité renvoie — ne serait-ce que dans la discipline économique, et à titre d'exemple — à la fois à la question des normes, des règles ou des obligations sociales et morales (*ibid.* ; Gallois & Hédoin 2017), au problème de la « dignité », du *self-monitoring* ou du *self-control* (Bénabou & Tirole 2002, 2006a, 2006b) ou encore à l'idée de « capacités » et plus spécifiquement de narrativité (Davis 2011 ; Gallois & Hédoin 2017 ; Herrmann-Pillath 2011 ; Ross 2006, 2007 ; Grayot 2017). Elle est parfois comprise comme étant « unique » ou « exclusive » (Akerlof & Kranton 2000, 2011 ; Mueller 2016) et parfois comme étant « multiple » ou « plurielle » (Sen 2006 ; Ross 2006) ; parfois comprise comme une contrainte (Akerlof & Kranton 2000, 2011 ; Ross 2005, 2006 ; Grayot 2017), et parfois comme un espace de liberté et de création (Sen 2006 ; Herrmann-Pillath 2011 ; Kirman & Teschl 2004). La question de l'identité renvoie à la fois à la manière d'être d'un individu — à sa façon de se présenter, de se 'créer' —, à la manière dont il agit en groupe ou en équipes ou encore à son fonctionnement psychique, cognitif ou neuronal. Elle fut abordée dans de multiples différents sous-champs de la discipline économique : en microéconomie par Akerlof et Kranton (2000, 2011), Bénabou et Tirole (2006a, 2006b 2011) ou Bacharach (2006) ; en philosophie économique par Sen (1985, 2006a, 2006b), Davis (2003, 2011), Ross (2005, 2006, 2007), Ballet *et al.* (2014), ou Gallois et Hédoin (2017) ; ou encore en macroéconomie par Maegher (2010) ou Hill (2007). À l'échelle microéconomique, l'identité opère comme outil pour discuter de la conception de l'individu, ce qui sous-tend ses choix et ses comportements — autrement dit : *ce qu'est* la personne au centre de l'analyse, *où* est-elle et *qui* est-elle (voir Kirman & Teschl 2004). À l'échelle macroéconomique, l'identité est convoquée lorsque l'on discute, par exemple, de l'influence de l'identité culturelle, nationale ou même professionnelle (i.e. Hill 2007). À l'échelle *méso* — domaine des institutions, placé entre le domaine micro et le domaine macro —, elle permet de penser l'encastrement (*embeddedness*) de l'individu dans le monde (i.e. Davis 2003, 2011, 2024). À l'échelle *pico* enfin, elle permet d'interpréter les jeux intrapersonnels et renvoie à l'idée de sois multiples (i.e. Ross 2006 ;

2020 ; Tirole 2002 ; Bénabou *et al.* 2018 ; Saleh & Tirole 2021 ; Herrmann-Pillath 2008, 2010 ; Ballet *et al.* 2014.

¹⁴ Toute les traductions qui suivent sont les nôtres.

Grayot 2017). Ayant des usages aussi divers, le mot ‘identité’ est susceptible d’être utilisé pour saisir un vaste champ d’objets de recherches. Il fut ainsi invoqué pour discuter des rapports de genres, d’ethnies, de religions, de nationalités, de groupes professionnels, mais aussi pour parler de la taxation, du droit, de l’éducation, de l’armée ou encore du terrorisme, du blanchiment d’argent, des réseaux sociaux, de la mutilation génitale, de l’escalade... — une dispersion empirique qui contribue à le rendre flou. Plus encore, selon ces approches, différentes relations interdisciplinaires sont revendiquées. On retrouve effectivement dans la littérature des appels à la psychologie sociale (Akerlof & Kranton 2011 ; Davis 2003, 2011 ; Teschl 2010), aux sciences cognitives (Tirole et Bénabou 2006b ; Ross 2006), aux neurosciences (Livet & Schmidt 2014), à la sociologie (Davis 2011b ; Akerlof et Kranton 2006, 2011), à la philosophie (Sen 1998, 2006 ; Gallois & Hédoin 2017 ; Davis 2011b, 2002a), à la psychanalyse (Akerlof et Kranton 2011), ou encore aux *cultural studies* (Herrmann-Pillath 2011). Sont aussi invoquées des anecdotes de vie ou des expériences de pensée (*thought experiment*) aux côtés d’arguments plus ‘scientifiques’. À première vue, l’identité serait alors un concept confus, sans bords précis ; un concept, pour ainsi dire, *sans frontières*.

*

Cette *fuzziness* explique sans doute — au moins partiellement — l’absence du mot ‘identité’ dans nombre de dictionnaires économiques. Absente du *Dictionnaire d’économie et de sciences sociales* (2011) de Jean-Yves Capul et Olivier Garnier, du *Lexique d’économie* (2008, 2016) dirigé par Ahmed Silem, du *Dictionnaire des sciences économiques* de Claude Jessua (*et al.* 2001), ainsi que de celui (plus récent) d’Allain Beitone (*et al.* 2023), elle l’est aussi du *Dictionnaire de l’économie* (2011) de Pierre Bezbakh et Sophie Gherardi, du *Dictionnaire d’économie politique* (2018) de Colin Hay et Andy Smith, du *Dictionnaire d’analyse économique* (2012) de Bernard Guerrien et Ozgur Gun, et même du *Dictionnaire économique de l’entrepreneur* (2018) d’André Tiran et Dimitri Uzunidis.

À première vue, les seules définitions proposées se trouvent dans des dictionnaires d’économie *et* de sciences sociales, et n’apparaissent qu’en un angle proprement sociologique. Par exemple, le *Dictionnaire d’économie et des sciences sociales* (1989, 2018, 2022) dirigé par Claude-Danièle Echaudemaisson définit l’identité comme « [les] façons dont un individu ou un groupe se définissent eux-mêmes et sont caractérisés parallèlement par autrui : l’identité est autant une élaboration des intéressés que le produit de désignations

communes et de catégorisations “institutionnelles” ». L’entrée — qui n’a pas changé, malgré les avancées de la littérature — distingue ensuite l’identité « individuelle » de l’identité « collective » avant de discuter de la pluralité des identités ainsi que des « stratégies identitaires », faisant ici plus spécifiquement référence aux travaux d’Alain Touraine. Le *Dictionnaire d’économie et sciences sociales* (2014) d’Alain Bruno et Christian Elleboode n’offre, quant à lui, qu’une définition de l’identité « sociale » comme « [le] résultat d’un processus de construction continue et de transaction entre ce qu’il cherche être pour lui-même (identité individuelle) et ce qu’il cherche à être pour autrui et est perçu comme étant pour autrui (identité collective) ». L’identité n’est ici abordée que dans le « vocabulaire sociologique » dans lequel elle se serait imposée, d’où les références, entre autres, à Jean-Claude Kaufmann, Marcel Gauchet, ou encore aux travaux de Peter Berger et Thomas Luckmann.

Pour introduire notre sujet de la manière la plus ordinaire qui soit, notons que quiconque va à la bibliothèque de Tolbiac et se dirige vers le rayon (entier) de dictionnaires économiques n’y trouvera qu’une seule et unique définition du mot ‘identité’ — faisant référence aux développements proprement économiques à son sujet. Pour la trouver, il faudra ouvrir le quatrième volume du *New Palgrave Dictionary of Economics* (2008) dirigé par Steven Durlauf et Lawrence Blume, et aller à la page 143 où apparaît le mot ‘identité’, en dessous duquel loge un texte rédigé par Akerlof et Kranton. Notons d’abord que ces derniers proposent, dans cette définition, une vision pour le moins intéressante — pour ne pas dire : problématique — du paysage de la littérature économique à propos de l’identité. « Nous pouvons diviser la recherche économique sur l’identité en deux courants (*strands*) », affirment-ils frontalement : le premier « prendrait en compte l’image de soi d’un individu » — ils citent là Bénabou et Tirole (2006b) ainsi que Köszegi (2006) — ; le second, quant à lui, prendrait aussi en compte cette même image de soi, mais en tant, cette fois, « qu’elle est liée à des normes et des idéaux sociaux » — ne sont cités ici que leurs propres travaux (Akerlof & Kranton 2008b : 143, voir Akerlof & Kranton 2000, 2002, 2005,). « Le premier courant de recherche, précisent-ils, explore la proposition simple selon laquelle les gens aiment se sentir bien par rapport à eux-mêmes (*feel good about themselves*) » (*ibid.* : 143). Il poserait ainsi la question des compromis (*trade-offs*) entre d’un côté les coûts et bénéfices économiques, et de l’autre les coûts et bénéfices liés à l’image de soi, ou même, plus précisément, entre d’un côté les récompenses économiques et de l’autre ce que l’on pourrait appeler la *valeur signalétique* d’une action — l’identité apparaissant là comme un signal pour autrui, et pour soi-même (*self-signal*).

« Le second courant, précisent-ils, étudie l'identité et les normes » (*ibid.* :144). Akerlof et Kranton font ici une furtive référence à Amartya Sen et Jon Elster, avant d'occuper le reste de la définition par leurs propres travaux. Il ne nous apparaît pas nécessaire d'aborder cela ici — d'abord car nous en exposons déjà l'idée générale un peu plus loin (*voir Introduction générale, I.B*), ensuite car leur modèle de l'*identity economics* constitue à lui seul l'objet précis de la partie 1 de cette thèse. Notons toutefois qu'Akerlof et Kranton vont jusqu'à décrire la mécanique de leur modèle prototypique ; ils exposent leur fonction d'utilité 'renouvelée', et concluent en abordant certaines de leurs applications.

Cette définition, pouvons-nous alors défendre, ne semble pas tant nous en apprendre sur le sujet de l'identité en économie que sur celui des *intentions* d'Akerlof et Kranton eux-mêmes — sur leur vision, leur style, leurs manières (sujet que nous aborderons en détail dans la partie consacrée à leur travaux). Elle ne nous en apprend pas tant sur l'identité, d'abord, car elle oublie (ou nie) la quasi-totalité de la littérature existante. Certes, l'article fondateur de Sen (1985) est furtivement référencé, mais sa théorie de l'identité à proprement parler n'apparaît pas. Davis — un des auteurs les plus prolifiques sur le sujet de l'identité, et qui d'ailleurs en 2008 avait déjà publié, entre autres, son livre *The theory of the Individual in Economics. Identity and value* (Davis 2003) — est aussi absent ; tout autant que le sont, entre tant d'autres, Kirman et Teschl (2004, 2006), Ross (2005, 2006, 2007) ou Bacharach (2006). Notons néanmoins que cette définition nous en apprend (un peu) sur deux usages spécifiques de l'identité — principalement celui de Bénabou et Tirole et celui d'Akerlof et Kranton — ; et nous donne (surtout) un aperçu de la variété des jeux de langage — de l'identité comme signal, comme image de soi, comme argument utilitaire, comme nouvelle motivation...

De ce voyage à la bibliothèque, alors, nous rentrons quelque peu bredouilles. Nous sortons bien avec une image, avec une idée — celle d'une identité « principalement comprise comme élément de l'utilité », ainsi représentée en un « argument » à ajouter à une fonction (Akerlof & Kranton 2008b : 143). Pourtant, il apparaît que le lien entre identité et économie surgit, en quelque sorte, de lui-même — et d'une manière bien différente. D'abord car, d'ordinaire, nous savons tous et toutes que notre position économique détermine bien quelque chose de notre identité. Nous pouvons ainsi aller jusqu'à parler de l'identité économique d'un individu pour discuter de sa classe sociale, de son emploi, de son capital, etc. D'ordinaire aussi, nous pouvons parler de celle d'un pays pour aborder son système (singulier) de production — de ses spécificités, de ses limites — autant que de sa place ou sa position vis-à-vis d'autres pays. On peut également discuter — d'une manière, certes, un peu plus surprenante — de l'identité des économistes, ou de celle de la discipline économique elle-

même. Pis — et de l'autre côté du labyrinthe du langage — il est aussi possible de parler d'économie identitaire pour signifier l'économie psychique qu'implique l'identité ; pour désigner, entre autres, les tensions entre affirmation pulsionnelle et impératifs sociaux ou moraux.

De plus, l'identité apparaît comme un facteur déterminant dans de nombreuses situations. Nous consommons, par exemple, différemment selon nos positions et notre statut économique, selon nos affiliations aussi. En fonction de notre identité, nous n'épargnons ni n'investissons de la même manière. Nous n'avons pas nécessairement la même aversion au risque ni le même espoir en l'avenir. Peut-être avons-nous même des règles de conduite distinctes, des biais différents. Nous achetons tel vêtement, nous écoutons telle musique, nous mangeons telle nourriture et nous aimons tel divertissement dépendant de 'qui nous sommes' — de qui nous pensons être aussi, et de ce que l'on rêve de devenir. Certains biens économiques (peut-être tous ?) apparaissent bien comme faisant signe d'une appartenance, d'un mouvement, d'un groupe social, d'un statut. D'ordinaire, l'identité est aussi là dans la question de la discrimination, où des facteurs identitaires (genre, race, ethnie, etc.) influencent nos trajectoires professionnelles — et font donc quelque chose à la dynamique du marché du travail. Elle l'est également, entre mille autres, dans la question de la coopération, et donc de nos stratégies et de nos logiques distributives.

D'un côté, alors (qui semble malheureusement largement accepté) l'identité n'aurait pas grand-chose à voir avec l'économie ; elle ne mériterait même pas sa place dans un dictionnaire, car elle ne ferait pas partie du 'lexique'. De l'autre, économie et identité semblent toutes proches. C'est à cet 'autre' côté que le travail qui suit s'intéresse.

Plus précisément, cette thèse se concentre, en première intention, sur *un* lien particulier entre économie et identité — un lien que nous caractérisons d'*épistémologique*. Nous nous concentrerons effectivement sur la manière dont certains économistes ont fait *usage* du mot d'identité, sur la manière dont ils s'en sont saisis, et ce que cela implique en termes théoriques, méthodologiques, politiques, et épistémologiques.

Sans doute nous faut-il alors lancer ce sujet en donnant des exemples — dont le premier s'impose de lui-même. Car nous venons de dire que l'identité n'apparaît comme 'un véritable sujet d'intérêt' en économie qu'au XXI^e siècle. C'est bien par cette idée que Davis entame son livre *The theory of the Individual in Economics. Identity and value* (2003) : « en économie [...] très peu d'attention a été donnée à la théorie de l'individu » (Davis 2003 : 1). C'est aussi ce que l'on retrouve dans l'article fondateur « On the emergence of economic identity » (2004) de Kirman et Teschl pour qui « l'identité n'a pas été sujette de beaucoup

d'attention en économie» (Kirman & Teschl 2004 : 59). En début de siècle, l'identité n'apparaît donc pas encore comme sujet tout à fait 'institué' en économie ; et l'individu apparaît encore, en un certain sens, comme 'donné' (*given*). Très peu d'attention a été accordée à l'identité... à une exception près : celle de Sen.

I. A. L'approche éthique de Sen

Sen est le premier économiste à s'intéresser à l'identité. Dès 1985, il publie son article fondateur « Goals, Commitments, and Identity », lequel commence ainsi :

The choice of behavioral assumptions in economics tends to pull us in two different — sometimes contrary — directions. The demands of tractability can conflict with those of veracity, and we can have a hard choice between simplicity and relevance. We want a canonical form that is uncomplicated enough to be usable in theoretical and empirical analysis. But we also want an assumption structure that is not fundamentally at odds with the real world, nor one that makes simplicity take the form of naivety (Sen 1985 : 341).

La littérature économique au sujet de l'identité trouve ses premiers mots dans l'expression d'un problème à la fois méthodologique et éthique. Méthodologique d'abord, et de manière directe : comment saisir le « vrai monde », c'est-à-dire comment le dire, l'écrire, le décrire, le modéliser, le calculer, etc. ? Quel chemin — quelle méthode — avons-nous pour que nos mots, nos modèles, nos équations soient à la fois assez « tractables », et assez « pertinents » (*relevant*) ? Questions méthodologiques, donc, et d'emblée éthiques : que *faut-il* dire du réel ? et pourquoi ? Sur quoi porter notre attention, notre regard, nos mots ? Où donc se placer ? et pour quoi faire ? Ce (double) problème est posé par Sen à travers la figure d'une tension vécue, par les économistes, entre deux « demandes différentes », si ce n'est « contraires » ; et la nécessité, dès lors, de 'prendre position', de choisir *sa* place. Comment dire les bons mots aux bons endroits ? les mots justes, qui ne sont pas « *at odds* » avec le monde ? Notons ici ce qui apparaîtra important pour la suite de ce travail (mais que nous laissons pour l'instant volontairement flotter) : ainsi se pose, dès les premiers mots, la question de l'*ordinaire*. Question qui, d'ailleurs, est elle-même double : du côté de la véracité, d'abord, la question de l'ordinaire de tout un chacun ; du côté de la tractabilité, ensuite, celle

de l'ordinaire des économistes. Des deux côtés toutefois, l'idée d'un désir de non-contradiction, l'idée d'un lien.

C'est surtout sur la première de ces questions que se concentre Sen. Ainsi, c'est naturellement par un appel à l'ordinaire que s'élance son argumentaire : nous ne pouvons ignorer, défend-il, que le monde est rempli de groupes, de communautés et de catégories en tout genre. Et, comme il l'affirme ensuite : « la capacité des groupes et des sociétés à gérer des conflits d'intérêts, et de buts, entre leurs membres dépend largement de la manière dont les individus pensent et agissent et de la façon dont ils évaluent leurs objectifs respectifs, leurs réussites, et leurs obligations » (*ibid.* : 341). Il s'agirait alors d'étudier *qui* est cet individu (qui pense et qui agit), ce qui le caractérise, c'est-à-dire, en un mot : son *identité* — comprise comme la manière dont il se perçoit lui-même, réflexivement. Ce faisant, Sen dit contredire le « cadre de “l'homme rationnel” », et particulièrement la conception de l'individu sur lequel il s'appuie, à savoir : la conception d'une « personne très “privée” — indifférente (*unconcerned*) au reste du monde », laquelle lui apparaît à la fois « théoriquement trompeuse » et « empiriquement irréaliste » (*ibid.* : 347).

Sen continue en distinguant trois types d'idées du « privé » (*privateness*) utilisés dans la théorie économique standard¹⁵, ainsi qu'en distinguant l'idée de « sympathie » de celle d'« engagement » (*commitment*)¹⁶ (voir aussi Sen 1977, 1982). C'est à la suite de ces premiers

¹⁵ Pour résumer, le premier type est ce qu'il appelle *self-centered welfare*, lequel renvoie à l'idée que le « bien-être (*welfare*) d'une personne dépend seulement de sa propre consommation (et en particulier, n'implique aucune sympathie ni aucune antipathie envers autrui) » (Sen 1985: 347). Le second est nommé *self-welfare goal* et renvoie à l'idée que « le seul but d'une personne est de maximiser son propre bien-être, ou — dans un monde incertain — la valeur escomptée de ce bien-être (et en particulier, n'implique pas directement d'attacher de l'importance au bien-être des autres) » (Sen 1985: 347). Enfin, le dernier type de « privé » est nommé *self-goal choice* et renvoie à l'idée que « tout acte de choix d'une personne est immédiatement guidé par la poursuite de ses propres buts (et en particulier, n'est pas restreint par la reconnaissance d'autres personnes poursuivant leurs propres buts) » (Sen 1985: 347). Ces trois conceptions du « privé » sont dites par Sen comme étant « relativement indépendant[e]s les uns des autres » (Sen 1985: 347). Par exemple, dire que le bien-être d'une personne est impacté par la misère d'autrui va effectivement à l'encontre du *self-centered welfare*, mais cela ne nous dit rien sur la possibilité que les buts mêmes de cette personne « incluent des considérations concernant autre chose que son propre bien-être (violant ainsi le *self-welfare goal*) », ou sur le fait qu'il est possible que ses choix départiront de la simple poursuite de ses propres buts (violant ainsi l'idée d'un *self-goal choice*).

¹⁶ Selon lui, alors que faire preuve de sympathie impliquerait le fait que notre bien-être soit « affecté par la position d'autrui » ; s'engager (*commit*) impliquerait plutôt « la coupure du lien serré entre bien-être individuel (avec ou son sympathie) et le choix d'une action » (Sen 1982a : 7-8). Pour la sympathie, Sen offre l'exemple d'un individu « déprimé à la vue de la misère » d'autrui, ce qui impliquerait la violation frontale de l'idée d'un *self-centered welfare* (Sen 1985: 347). Pour l'engagement, il offre l'exemple d'un individu qui agit en vue de réduire de la misère dont il ne souffre pas lui-même (Sen 1985: 347). L'interprétation de cette action est moins claire, dit Sen, car l'engagement peut soit refléter « le refus du *self-welfare goal* » soit impliquer « la violation du *self-goal choice* » (Sen 1985: 348). En effet, il m'est d'abord possible, défend Sen, d'agir ainsi car, en réalité, mon seul but n'est précisément *pas* de maximiser mon propre bien-être ; au contraire : il m'est possible d'attacher une importance au bien-être des autres, de souhaiter leur bien, et de faire donc attention à eux. Mais il est aussi possible que cet engagement contredise l'idée d'un *self-goal choice* : si j'agis ainsi par suite d'une « auto-imposition de restrictions portant sur la poursuite de mes propres buts (en faveur, disons, du suivie de règles particulières de conduite) » (Sen 1985: 348).

développements que l'identité fait réellement son apparition — tout en restant pour l'instant entre guillemets, comme pour noter une certaine hésitation :

The problem relates closely to that of the “identity” of a person, that is, how a person sees himself or herself. We all have many identities, and being “just me” is not the only way we see ourselves. Community, nationality, class, race, sex, union membership, the fellowship of oligopolists, revolutionary solidarity, and so on, all provide identities that can be, depending on the context, crucial to our view of ourselves, and thus to the way we view our welfare, goals, and behavioral obligations. (Sen 1985 : 348)

L'identité permettrait ainsi, selon Sen, de saisir plus finement la manière dont nous percevons notre bien-être, nos buts, nos obligations. Par exemple, défend-il, la conception qu'un individu a de son bien-être peut être influencée par la position d'autrui d'une manière qui « va bien au-delà de la simple “sympathie” », d'une manière qui impliquerait précisément « une identification » (*ibid.*). Ainsi, notre « sens d'identité » peut aussi influencer, nos manières d'atteindre nos buts, et peut même parfois nous faire compromettre la poursuite de ces derniers — par considération des buts d'autrui, souvent membre de notre groupe d'appartenance (*ibid.*).

Remarquons ici la note de bas de page de Sen : « cette question renvoie à l'observation de Marx selon laquelle alors que l'économie politique contemporaine a tendance à supposer que “chaque personne a son intérêt privé en tête, et rien d'autre”, en fait, “l'essentiel est plutôt que l'intérêt privé est en soi un intérêt déjà socialement déterminé” » (*ibid.*, *footnote*). L'identité, alors, semble permettre d'attaquer de front une certaine ‘mythologie du privé’, laquelle infuserait (encore) la discipline économique contemporaine. Elle permettrait de défendre, en somme, que quelque chose d'effectivement privé — notre identité, qui nous sommes, comment nous nous percevons — soit en fait aussi déjà public. Ainsi, le but de Sen semble être de questionner la dichotomie privé/public, et ce en défendant à la fois la détermination sociale du privé, et l'influence continue du privé sur le public. D'un côté, pourrait-on dire, l'identité est bien déjà socialement déterminée ; mais, de l'autre, c'est aussi elle qui refait le social — par les pensées, les actes et les évaluations qu'elle implique, et sur lesquelles, comme le dit Sen, « dépend largement » la capacité des groupes et des sociétés à gérer leurs conflits, et donc à continuer de fonctionner (*ibid.* : 341).

Deuxième point à souligner — et qui apparaîtra, lui aussi, central dans la suite de cette thèse : Sen ajoute que ce « sens d'identité » à quelque chose à voir avec le langage, et particulièrement avec notre capacité à parler à la première personne du pluriel :

The nature of our language often underlines the forces of our wider identity. “We” demand things; “our” actions reflect “our” concern; “we protest at injustice done to “us”. This is, of course, the language of social intercourse and of politics, but it is difficult to believe that it represents nothing other than a verbal form, and in particular no sense of identity (*ibid.* : 348)

Sen défend ici la dimension proprement langagière de l'identité : c'est bien « la nature de notre langage » qui littéralement « sous-lignerait » les forces de notre identité. Il note simultanément la dimension proprement identitaire du langage, lequel n'apparaît plus comme simple « forme verbale », mais plutôt comme « représentant » un certain sens d'identité. D'un même coup, cette référence au langage — au ‘nous’ — marque la dimension proprement *politique* de l'identité, et du langage ordinaire au passage.

Dans le livre qu'il consacre plus de vingt ans plus tard à la question de l'identité, Sen précise sa vision en abordant en détail la question de l'identité sociale, comprise comme une identité partagée avec d'autres (Sen 2006 : 10). Il dresse ici plus spécifiquement son argumentaire contre une vision qu'il appelle « solitariste » de l'identité, laquelle s'appuierait sur « l'idée étrange que les personnes ne peuvent se définir qu'en fonction d'un système de catégorisation *unique et globalisant* » (*ibid.* : 11). Cette vision reposerait, selon lui, sur une compartimentalisation arbitraire et abusive du monde, lequel apparaîtrait ainsi fermé sur lui-même, si clos, si réduit qu'il en perdrait toute sa complexité, toute son épaisseur, et *in fine* toute son humanité. Pire encore : l'idée d'une identité « unique et globalisante » nourrirait l'illusion et le mensonge de son propre destin et ne ferait que fomenter l'affrontement sectaire et encourager la violence — d'où le titre de son livre : *Identity and Violence : The Illusion of Destiny* (2006).

Plus précisément, Sen batit ici son argumentaire contre deux formes de réductionnismes — toutes deux issues, selon lui, de la même vision globale. La première est celle qui « ignorer[ait] ou négliger[ait] volontairement l'influence de l'identification aux autres », et ferait alors « comme si, en choisissant ses objectifs et ses priorités, un individu ne s'identifiait à nul autre qu'à lui-même et n'avait d'égards que pour lui-même » (*ibid.* : 45). Elle donnerait ainsi l'image (trompeuse, pour Sen) d'un individu « complet en soi », modelé

sous la figure de ce qu'il nomme un « idiot rationnel », raisonnablement égocentrique¹⁷ ; et donnerait aussi à voir, de là, un certain « mépris » pour la question de l'identité en tant que telle (*ibid.* : 46).

La seconde forme de réductionnisme à l'encontre de laquelle Sen écrit est celle qui, selon lui, « prône l'idée d'affiliation singulière et suppose que tout individu appartient en priorité, et pour des raisons pratiques, à une collectivité unique » (*ibid.* : 45). La singularité devient ainsi « une arme de prédilection pour tous les activistes sectaires qui veulent que ceux qu'ils visent ignorent tout des autres liens susceptibles de tempérer leur loyauté envers le groupe » (*ibid.* : 46). Il y aurait ici enfermement, repli sur soi — écrasement par le groupe : « de même que l'interdit social peut être la négation de la liberté culturelle, écrit Sen, la violation de la liberté peut également venir de la tyrannie du conformisme » (*ibid.* : 162).

Ces deux types de réductionnisme feraient, selon Sen, fi de « l'incroyable diversité de nos motivations individuelles » et constitueraient alors « le plus sûr moyen de ne pas comprendre la majeure partie de nos semblables » (*ibid.* : 47/11). Il y a là, selon nous, un argument à la fois éthique et épistémique. Il s'agirait à la fois de défaire l'idée d'une complétude de soi — au-delà ou en deçà du monde social — et celle d'une identité unique, exclusive et autoritaire. Défaire ces deux idées, qui sont pour Sen des « armes de domination brutale » (*ibid.* : 15). Car quoiqu'empruntant des chemins divers, elles viennent de la même vision et mènent à la même fin : celle d'une « miniaturisation de l'être humain », et d'un « vide conceptuel » entretenu autour de la notion d'identité (*ibid.* : 17). Que ce soit par l'idée d'un « idiot rationnel » ou par celle d'une identité monolithique, l'individu se retrouverait effectivement « rangé dans autant de petites boîtes », appréhendé de manière si restreinte qu'il n'apparaîtrait qu'en une illusion d'unicité (*ibid.*). D'un côté comme de l'autre, la compréhension de l'individualité est fondamentalement étriquée : les individus paraissent être « des esclaves imaginaires d'une force illusoire » (*ibid.* : 145). Et, quel que soit le chemin emprunté, le monde se retrouverait dans les deux cas « bien plus prompt à s'enflammer », car son foyer serait un « monoculturalisme pluriel » où coexisteraient des styles de vie et des traditions qui ne se rencontreraient jamais (*ibid.* : 42/214).

¹⁷ Dont l'égocentricité, précise Sen, viendrait d'ailleurs d'une certaine exigence de la raison. Notons ici que Sen s'attaque ici à quelque chose de la 'raison' économique, soulignant que « l'individu postulé par les théoriciens de l'économie est trop souvent perçu comme "complet en soi" » (Sen 2006 : 45). La considération de l'individu comme fondamentalement égocentrique, écrit Sen, « est visiblement devenue naturelle chez de nombreux économistes contemporains et l'étrangeté de cette conception a été accentuée par l'idée, assez rependue elle aussi, selon laquelle c'est la "raison" - rien de moins — qui l'exige invariablement. (...) "Si ce n'est pas dans votre intérêt propre, pourquoi avez-vous choisi d'agir comme vous l'avez fait ?" » (*ibid.* : 47).

Il s'agirait alors, pour Sen, de s'opposer à une vision qui semble elle-même s'opposer — être « *at odds* », comme il le dit — avec deux réalités tout à fait ordinaires : le fait que nous nous ressemblons tous, et le fait que nous sommes tous différents. Il s'agirait, alors, de contrer ces deux réductionnismes en un même geste, et ce par nécessité, par *obligation*. Nous tenons ici la dimension à la fois politique, éthique et épistémique de la notion, cruciale pour Sen, d'« identité plurielle » — elle aussi introduite par un appel à l'ordinaire :

Dans la vie, nous nous percevons comme membres d'une grande diversité de groupes, et nous appartenons à chacun d'entre eux. Une même personne peut, sans qu'il y ait contradiction, être femme, citoyenne américaine, originaire des Caraïbes, d'ascendance africaine, chrétienne, libérale, végétarienne, marathonnienne, historienne, enseignante, romancière, hétérosexuelle (...). Cette personne appartient simultanément à chacun de ces groupes, qui contribuent tous à forger son identité singulière. Aucune de ces catégories ne saurait définir cette personne dans sa totalité ni constituer sa seule et unique identité. Notre identité étant nécessairement *plurielle*, il nous appartient de décider de l'importance relative de ces différentes associations et affiliations dans un contexte donné. Nous avons donc la responsabilité de nos choix et de nos raisonnements » (*ibid.* : 11-12, *notre emphase*).

Cet extrait révèle d'abord l'intuition — issu de notre vécu ordinaire — derrière l'idée d'identité plurielle. Nous appartenons effectivement tous simultanément à différents groupes, si bien qu'aucun attribut identitaire particulier ne pourrait, seul, nous définir. Il ne faudrait alors surtout pas s'obstiner à vouloir, comme l'écrit poétiquement Sen, « amarrer un bateau en pleine course » (*ibid.* : 158). Car l'univers dans lequel nous vivons est déjà lui-même « pluriel et diversifié », chaque situation contenant en son sein « un certain nombre d'identités pertinentes et potentiellement viables » (*ibid.* : 13/57). Car, en un mot de Sen : « la culture n'est pas fixe », mais bien plutôt toujours hétérogène ; au sein de notre milieu de vie coexistent d'immenses variations (*ibid.* : 157). Alors : quel que soit l'endroit où l'on se situe — quel que soit notre position, notre place, notre rôle — nous aurions toujours, suivant Sen, diverses possibilités d'identification. Peut-être pouvons-nous ici voir l'idée sous-jacente de ce que l'on peut appeler une certaine *anarchie identificatoire*, issue non pas tant d'un simple désir épistémique ou théorique que d'un constat empirique et ordinaire : celui de l'ouverture et du relativisme du monde social, et donc de nous-mêmes.

Il s'agirait alors d'aborder la question du choix, et de la liberté. Car prendre le monde comme contenant un ensemble de possibilités identificatoires implique nécessairement, pour

Sen, de défendre une certaine liberté de choix. « Nous ne sommes pas [...] prisonniers des lieux où nous nous trouvons ou des liens que nous tissons », affirme en effet Sen (*ibid.* : 66). Nous aurions alors toujours la liberté d'aller choisir d'autres composantes identitaires, et de décider de leur importance relative (*ibid.* : 50). De là, il semble que le choix de notre identité ne devrait être présenté sous la forme du « tout ou rien », mais bien plutôt à l'image de « [la] nature de l'identité humaine » elle-même, c'est-à-dire sous la forme d'une « inévitable pluralité » (*ibid.* : 247). Il y a là une « liberté essentielle » qu'il nous faut, selon Sen, à la fois « reconnaître, apprécier et défendre » : celle de déterminer nos priorités et nos loyautés (*ibid.* : 28).

Pour Sen, l'identité ne se découvre pas tant qu'elle se *choisit* — sous restriction, bien sûr, et d'abord sous celle du regard d'autrui. « Il arrive, dit Sen, que [d]es contraintes pèsent très lourdement sur la capacité que nous avons à convaincre *les autres*, en particulier, de comprendre que nous sommes différents de ce qu'ils nous imaginent être » (*ibid.* : 58). Les choix identitaires ne suivent donc pas, selon Sen, une liberté 'pure et parfaite' ; au contraire, ils apparaissent toujours limités, ou plus précisément : « effectués dans les limites de ce qui est perçu comme faisable », cette faisabilité dépendant « des caractéristiques individuelles et des circonstances qui déterminent les possibilités qui nous sont offertes » (*ibid.* : 28). Nous touchons là, pour Sen, à quelque chose à la fois d'élémentaire et d'universel : le fait que « des choix de toutes sortes sont toujours effectués à l'intérieur de limites données » (*ibid.*). Ainsi, si l'identité est un choix, c'est un choix restreint, à toujours envisager « sous l'angle du contexte dans lequel il s'effectue » (*ibid.* : 52). L'identité apparaît donc comme allant bien au-delà d'un simple processus intellectuel : elle trouve son sens au sein même du contexte social duquel elle émerge, et qu'elle permet de (re)produire. Il ne s'agirait alors plus tant, comme l'écrit Sen, de « partir de rien pour aboutir quelque part », mais bien plutôt « (d')aller d'un endroit à l'autre » (*ibid.* : 65). La vie, ainsi prise, apparaîtrait comme une affaire de choix et de réflexion, et non plus de « destin » (Sen 2006 : 68). Il y aurait là ce que Sen nomme une « éthique globale » (*ibid.* : 171), bâtie autour de la « liberté culturelle » (*ibid.* : 215). Autour, en somme, de la pluralité inhérente de l'ordinaire et des relations humaines qui s'y tissent — laquelle fait, selon Sen, « la richesse des multiples aspects » de la « situation sociale » d'un individu, c'est-à-dire, en un mot : de sa *vie* (*ibid.* : 242).

Pour conclure, remarquons que Sen a un usage ambivalent du mot 'identité'. D'un côté, affirme-t-il, l'identité peut être « source de fierté et de joie », « de force et de confiance en soi » ; il peut rapidement apparaître comme « une richesse ou un réconfort » (*ibid.* : 26). Dans son versant positif, elle pourrait nous inspirer « l'idée que nous devons aimer notre voisin, ou

encore, ajoute-t-il, les grandes théories du capital social et de l'autodéfinition communautaire » (*ibid.* : 23). Elle serait susceptible de renforcer « les relations chaleureuses » ou « (d')enrichir les liens » en nous poussant « à agir pour les autres en nous détournant de nos pulsions égoïstes » (*ibid.* : 24). C'est elle qui fait confiance, promesse, solidarité — et amour aussi.

Mais, de l'autre côté du même mot — et du même monde — l'identité, souligne Sen, peut aussi être source d'exclusion, de conflits et de violence :

Cette même notion d'identité peut cependant tuer. Tuer avec rage. Un sentiment fort et exclusif d'appartenance à un groupe porte en lui, dans bien des cas, une certaine distance vis-à-vis des autres. (...) Des centaines de milliers d'êtres humains ont péri sous les coups de ceux qui, menés par les instigateurs de ces carnages, tuaient les autres "au nom des leurs". La violence naît de ces identités singulières et belliqueuses, imposées à des esprits crédules, cornaqués par les habiles partisans de la terreur (*ibid.*).

Dans le but de faire triompher la première face, joyeuse et chaleureuse, de l'identité Sen défend à la fois la puissance des identités concurrentielles (*nous sommes tous différents*) et une revalorisation de notre appartenance conjointe à l'espèce humaine (*nous nous ressemblons tous*) (*ibid.* : 26). « Dans le monde contemporain, écrit-il, l'espoir de trouver une harmonie repose dans une large mesure sur une meilleure compréhension de la pluralité de notre identité et sur l'idée, enfin acceptée, que cette pluralité est transversale et s'oppose à la séparation nette entre les individus le long d'une ligne de démarcation infranchissable » (*ibid.* : 13). Ainsi, Sen défend en fin de compte que nous passions réellement notre temps à « manquer de nous soumettre » à une ligne de partage intangible entre soi et autrui (*ibid.* : 42). Et ce manque de soumission — cette 'résistance', pourrait-on dire — constitue pour lui un acte de *raisonnement* fondamental. Effectivement, alors que l'idée d'une identité unique ou d'un soi complet amoindrirait « la puissance et l'étendue de notre raisonnement social et politique » — l'illusion de son destin exigeant « un bien lourd tribut » —, l'idée d'une identité plurielle, quant à elle, a l'avantage de mettre en avant le choix et le raisonnement, sans quoi le monde dans lequel nous vivons se retrouverait, selon Sen, obscurcit (*ibid.* : 13). C'est alors en résistant à notre transformation insidieuse en « codétenus [...] incarcérés dans une myriade de cellules » que nous arriverons à actualiser la possibilité d'un « véritable échange ou (...) (d'une) compréhension entre les peuples et les cultures » (*ibid.* : 62). De là, partant du constat d'un monde « à la fois incroyablement riche et désespérément appauvri » (*ibid.* : 167) —

oscillant entre l'opulence et la pauvreté — réfléchir à la pluralité identitaire serait en tant que tel un acte de résistance face à la miniaturisation ambiante, et rendrait ainsi « possible un monde susceptible de triompher du souvenir d'un passé trouble et de l'insécurité d'un présent difficile » (*ibid.* : 251). Se jouerait ainsi un certain 'triomphe de la raison' — de la raison *identitaire* —, qui reste, comme le dit Sen, « forcément au-dessus de tout le reste » (*ibid.* : 220).

I. B. L'approche formelle d'Akerlof et Kranton

À la suite d'Amartya Sen, de nombreux économistes se sont intéressés à la notion d'identité. L'approche que l'on pourrait caractériser de *formelle* élaborée par Akerlof et Kranton — qui est l'objet de la Partie 1 de cette thèse — est souvent reconnue une des plus importantes. Dans leur modèle, l'identité est comprise comme nouvel argument de la fonction d'utilité, ainsi que comme une nouvelle « motivation » (Akerlof & Kranton 2005 : 10 ; Akerlof 2007), laquelle ferait surgir « un nouveau type d'externalité » (Akerlof & Kranton 2000 : 717). Comme nous le verrons, Akerlof et Kranton prennent l'identité dans son seul versant social — d'une manière apparemment proche, d'ailleurs, de Sen — comme un 'sens' ou une 'image de soi'. Intégrer ainsi un argument identitaire dans la fonction d'utilité impliquerait, selon les auteurs, une expansion significative de l'analyse économique, leur modèle constituant même, selon eux, « le prochain pas de l'évolution de la modélisation économique » (Akerlof & Kranton 2005 : 19). Plus précisément, l'identité — ainsi comprise — permettrait à la fois un élargissement et une synthétisation de la littérature qui la précède, fournissant une « microfondation » et un nouveau « langage commun » à la discipline économique (Akerlof & Kranton 2000, 2005 : 10), laquelle s'en retrouverait ainsi plus « humaine » (*increased humanity*) et « plus solide (*sturdier*) » (Akerlof & Kranton 2011 : 8). Ce serait alors, selon Akerlof et Kranton, « [un] nouveau monde » qui s'ouvre, un monde qui renouerait avec les passions quotidiennes et les institutions sociales, un monde plus proche de l'ordinaire — où les individus ressemblent enfin « à de vraies gens dans de vraies situations » (*ibid.* : 128/7).

I. C. L'approche complexe de Kirman et Teschl

C'est aussi par un certain désir de réalisme — de « vérité », dirait Sen (1985 : 341) — qu'Alan Kirman et Miriam Teschl discutent de l'identité dans leur article « On the emergence of economic identity » (2004). Ils structurent plus précisément leur usage du mot 'identité' autour de trois questions, banales en apparence : *quoi ?*, *où ?* et, enfin, *qui ?*. La question *quoi ?*, d'abord, renverrait selon eux à la description d'une personne par ses ordres de préférence et « ses caractéristiques en termes des contraintes sous lesquelles elle agit » (*ibid.*: 62). Discuter de *ce qu'est* un individu, ce serait alors aborder sa rationalité, ses processus cognitifs, ses biais, ses heuristiques... C'est déjà dire quelque chose ; mais c'est aussi (surtout) s'en tenir à un individu incapable, comme l'écrivent les auteurs, d'effectuer des « changements conscients au sein des mêmes contraintes, basés sur ses désirs ou ses réflexions » (*ibid.*). C'est s'en tenir à un individu sans histoire personnelle¹⁸, « un être ahistorique, une expérience de pensée, faisant face à des épisodes uniques de choix ne pouvant être considérés dans le temps » ; et dont tous les changements de comportements sont perçus comme « mécaniques, presque inconscients » (*ibid.* : 65/63). Parler seulement du *quoi*, ce serait rester au stade d'un individu comme « simple lieu (*location*) de ses préférences », toute autre information à son égard ne semblant avoir « aucune importance » (*ibid.*: 66). Ce serait alors rester dans une vision étriquée, et dans un abus de langage : ici, disent les auteurs, « le mot *identité* est utilisé de manière abusive » (*ibid.*: 65), et ce par désir d'enfermement dans « la métrique impersonnelle de l'utilité » (Sen & Williams 1982 : 6 in Kirman & Teschl 2004: 66).

La question *où ?* renverrait, quant à elle, à l'idée d'un individu « situé dans un espace particulier au sein d'un réseau social (*social network*) et d'une société spécifique » (Kirman & Teschl 2004 : 63). Poser la question *où ?* permettrait alors d'ajouter « des informations descriptives supplémentaires concernant l'agent économique » (*ibid.*), et d'aborder des questions telles que celle du statut ou de l'estime de soi. Elle sous-tient ainsi l'idée que la position compte, et que chacun de nous dépend en quelque sorte d'autrui. Toutefois, notent Kirman et Teschl, la question *où ?* ne permettrait pas de dépasser les « mécanismes essentiels » de l'identité-*quoi* : elle garderait intacte l'idée d'un « individu réagissant à des changements dans son environnement plutôt que changeant consciemment les conditions de

¹⁸ La « racine » de l'identité-quoi (*who-identity*) est donnée par une phrase provocatrice : « *personal history does not matter* » (Kirman & Teschl 2004 : 65).

sa situation sociale » (*ibid.*). L'environnement resterait ici compris comme une contrainte (dont seules les évolutions feront changer les habitudes, et varier les comportements) : « ce n[e serait alors] pas l'être humain qui est au centre de l'analyse, mais ses contraintes » (*ibid.*: 71).

Enfin, la question *qui ?*, selon eux, serait la question la plus importante à poser, celle qui arriverait à contrer les mécanismes essentiels de *l'identité-quoi* et à proposer une nouvelle base pour penser d'autres structures explicatives fondamentales du comportement humain. Pour ce faire, Kirman et Teschl défendent la conception d'un individu réflexif, doté de « la capacité de découvrir et de créer consciemment son identité au sein d'un contexte sociohistorique donné » (*ibid.*: 63). « [Un] agent *qui* veut faire des choses, et *qui* est capable d'influencer le monde », disent-ils, une personne dotée d'une histoire, d'habitudes, de peurs et de rêves — vision qui, selon eux, « manque encore largement en économie » (*ibid.*: 62-63). Il s'agirait, alors, non pas tant de rendre la figure de l'Homo œconomicus plus « réaliste » que de lui rendre précisément sa conscience. Car, comme l'affirment les auteurs : « plus il [l'Homo œconomicus] est situé dans le monde réel avec de vraies règles cognitives, plus il a perdu de sa conscience » (*ibid.*: 75). Il faudrait alors appréhender les mécanismes réflexifs nous permettant — en tant qu'individus — de réfléchir à nos caractéristiques, à nos positions ou nos rôles sociaux. Et il s'agirait de penser cette « réflexion » hors de toute approche en termes de maximisation (*ibid.*: 76). Penser cette réflexion, qui est aussi affective : car à côté de la rationalité et de la cognition, à côté des biais et des heuristiques, il y a aussi l'imagination, et il y a le désir (*ibid.*: 78).

Kirman et Teschl concluent par une phrase qui pourrait à elle seule sonner la justification de cette thèse : « *personal identity matters in economics* » (*ibid.*: 81). « L'identité personnelle compte », et ce d'abord et avant tout pour savoir de *qui* nous discutons, pour ne jamais « perdre de vue [...] *qui* agit » (*ibid.*: 79, *notre emphase*). Pour saisir, donc, quelque chose de cet être normé, sentimental, imaginatif et réflexif — loin de l'image d'un « simple automate » plus ou moins satisfait (*ibid.*: 81). Pour saisir, pourrait-on dire, quelque chose de sa vie ordinaire — loin d'une optimisation rationnelle, loin de l'anonymat, ou du générique¹⁹.

¹⁹ Kirman et Teschl ont par la suite développé cette idée (Teschl 2006 ; Horst *et al.* 2006 ; voir aussi Kirman *et al.* 2010, Kirman & Teschl 2010). Plus précisément, notons que Teschl publie, dès 2006, l'article « Searching for identity in the capability space » dans lequel elle lie la question *qui ?* avec l'idée de capacité, telle que développée, entre autres, par Sen (Teschl 2006). La même année ils proposent tous les deux, aux côtés d'Ulrich Horst, un modèle à proprement parler, lequel a comme but de prendre en compte la formation endogène de l'identité et qui, selon eux, permettrait alors « à l'individu d'agir comme un membre d'une communauté sociale, et lui donne[rait] aussi le choix de la communauté à laquelle il appartient » (Horst *et al.* 2006 : 2). L'individu apparaîtrait alors ici comme « un être humain spécifique doté d'une identité *personnelle* représentée par son désir d'être et de devenir *qui* il veut » (Horst *et al.* 2006 : 3). Un individu à la fois « encastré dans la société »

I. D. L’approche narrative de Davis

Sans doute faut-il aussi dès maintenant introduire John Davis, lequel apparaît selon nous comme l’auteur le plus prolifique au sujet de l’identité en économie — et qui fera l’objet de la seconde partie de cette thèse. Aux côtés de ses travaux historiques et méthodologiques, Davis propose une théorie de l’identité à proprement parler, appuyée sur l’idée — reprise de Sen — que « les êtres humains sont fondamentalement diverses » et opèrent sans cesse, avec « une constellation changeante de représentations de soi » (Davis 2011b : 178). Davis vise donc à proposer, comme nous le verrons en détail, une conception de l’individu comme un être pluriel et réflexif — c’est-à-dire, en un certain sens : libre, et *capable* de contester les représentations d’autrui²⁰. Comme nous le verrons en détail, l’identité personnelle est ici prise comme une « capacité particulière » (*one special capability*) nous permettant « de maintenir et de développer une histoire de soi (*account of oneself*) dans des interactions changeantes avec autrui » (*ibid.*: 188). Notre identité se (re)formerait alors plus précisément au gré de notre capacité à organiser et à indexer nos expériences, à créer, à croire et à affirmer des narrations de soi à la fois cohérentes, dynamiques et réalistes (*ibid.*: 183). Davis défend, en somme, une vision historique et épistémologique (*historical-epistemological way*) de l’identité, laquelle vise à retourner le statut de l’interaction pour en faire un processus qui renforce l’individualité²¹, à travers le langage (*voir* Davis 2021). Le but apparaît alors être le point de départ : défendre l’idée d’un individu « encastré » (*embedded*) dans le monde, et donc une « vue plus épaisse » de ce qu’il fait, et peut faire (Davis 2011b : 169).

I. E. L’approche générique de Gallois et Hédoin

Enfin, comme dernier exemple, notons que Gallois et Hédoin, dans leur article « From Identity to Agency in Positive and Normative Economics » (2017) introduisent leur argument

et « capable de *choisir* de changer, comme résultat de sa propre réflexion critique » (Horst *et al.* 2006 : 3). Discuter en profondeur de ce modèle dépasse la visée de cette partie, disons tout de même que Horst, Kirman et Teschl disent avec celui-ci offrir « une vision différente de l’encastrement de l’individu » (Horst *et al.* 2006 : 28), et une représentation alternative de l’individu comme un être souverain et imaginatif — loin de l’image d’un « idiot social » (*social fool*) (Horst *et al.* 2006 : 28).

²⁰ Davis vise là à épaissir la notion de « liberté d’action » (*agency freedom*), comprise comme « ce qu’une personne est libre de faire et d’accomplir dans la poursuite de *n’importe quel* but ou valeur qu’elle considère comme important » (Sen 1985a : 203).

²¹ Loin, donc, de l’appréhension logico-métaphysique (*logical-metaphysicall way*) qui, elle, percevrait l’interaction comme « sapant » (*undermining*) l’individualité.

en soulignant « le fait que traiter de questions qui touchent à l'identité est essentiel pour arriver à une meilleure compréhension non seulement de l'agent économique et de son comportement, mais aussi de la nature des revendications (*claims*) normatives des économistes à propos de l'efficacité des institutions économiques » (Gallois & Hédoin 2017 : 1). Reprenant l'idée de Kirman et Teschl, ils soulignent l'importance de la question *qui ?* pour saisir « la nature de l'agent économique » (*ibid.* : 2). *Qui ?* : question ambivalente, son but étant précisément, selon Gallois et Hédoin, de lier l'économie positive et l'économie normative « à travers le problème de l'identité » — et ce pour développer, eux aussi, « une conception plus épaisse (*full*) du pouvoir d'agir (*agency*) économique » (*ibid.*).

En bref, Gallois et Hédoin proposent ce qu'ils appellent « une caractérisation générique de *qui* est l'agent économique », construite autour de l'idée que « l'identité et donc l'existence entière de l'agent économique répond à deux conditions » — que toute conception de l'identité doit donc prendre en compte pour être pertinente ou « adéquate » (*appropriate*) (*ibid.* : 5, *notre emphase* ; voir Hédoin 2015 ; Gallois & Hédoin 2023). La première condition est une « condition de limite » (*boundary condition*), et renvoie au fait qu'un individu puisse être « relativement facilement identifié » en tant que lui-même « à travers son pouvoir d'agir (*agency*) » (Gallois & Hédoin 2017 : 5 ; Hédoin 2015 : 99 ; Gallois & Hédoin 2023). Il s'agit ici de pouvoir « distinguer cet agent d'autres agents », et que cette distinction soit reconnue « à la fois par l'agent lui-même et par ceux avec qui il interagit » (Hédoin 2015 : 99 ; Gallois & Hédoin 2023). En reprenant l'exemple (ordinaire, aussi) d'Hédoin : « je suis prêt à faire confiance à quelqu'un qui me fait une promesse parce que je le reconnais comme un agent, responsable (*liable*) de ces décisions passées et doté d'une forme de continuité dans sa manière d'agir » (Hédoin 2015 : 99).

La seconde condition est une « condition narrative » (*narrative condition*), laquelle renvoie au fait qu'un individu « pense à lui-même comme une unité d'action (*unit of agency*) et puisse saisir (*make sense*) la continuité de ses décisions passées et de celles qu'il pense faire dans le futur » (Gallois & Hédoin 2017 : 5 ; Hédoin 2015 : 99). L'individu, ici, « choisit et vit une vie particulière » ; il est responsable de ses actions présentes, et soucieux des conséquences futures (Korsgaard 1989 : 122 *in* Hédoin 2015 : 99). Là encore, Hédoin fait appel à l'ordinaire — du corps, cette fois —, lequel, selon lui, ferait de la narration une « nécessité pratique » :

As an agent, I *do* have a reason to care for my future or for whatever may happen to me. Quite sensibly, the narrative condition may be seen as the result of a practical

necessity: the unity of agency results from the indisputable fact that an agent's various selves share the same body (Hédoin 2015 : 99).

Notons, enfin, que Gallois et Hédoin n'ont pas comme but « de s'engager dans (*commit*) (et encore moins de développer) une théorie spécifique de l'identité de l'agent économique » (Gallois & Hédoin 2017 : 5). Ils défendent toutefois que ces deux conditions « fournissent un cadre générique pour traiter de la question de l'identité qui englobe les dimensions du *quoi*, du *où*, et particulièrement du *qui* » (*ibid.*).

Évidemment, il y a bien d'autres travaux dont il nous faudrait discuter. Parmi les plus connus, par exemple, ceux de Bénabou et Tirole — lesquels proposent une approche *cognitive* du comportement moral « basée sur un modèle général de *management* de l'identité (*identity management*) », dans laquelle l'identité reflète « la quête pour des bénéfices affectifs [...] [et/ou] fonctionnels », et se donne comme « signal de soi » d'un individu à la mémoire et à l'attention imparfaite (Bénabou & Tirole 2011 : 806). Nous aurions aussi pu discuter de l'approche *culturelle* d'Herrmann-Pillath (2011) ou de l'approche *neuroscientifique* de Livet et Schmidt (2014). Toutefois, nous pensons que ces cinq exemples sont suffisants pour montrer que le mot 'identité' semble renvoyer à un ensemble de 'choses', de phénomènes, de processus, de théories disjointes. Il renvoie, entre autres, à la question des normes, des rôles sociaux, de l'identification ; mais aussi à celle de la réflexion, du désir, du langage, de l'imagination. Les enjeux qu'il met en scène sont à la fois méthodologiques, théoriques, empiriques, épistémologiques et éthiques. Il touche à notre cognition autant qu'à notre créativité ; oscille entre la liberté qu'il sous-tient et les contraintes qui le déterminent ; va-et-vient du positif au normatif.

Plus encore, le mot 'identité' semble ainsi faire apparaître les frontières de la discipline économique comme n'étant ni fixes ni rigides. Peut-être nous fait-il même questionner la figure de la frontière — et sa linéarité apparente — au profit de l'image d'une multitude de points de coupures et de liens, temporaires, amovibles et fragiles. Le point identitaire, alors, apparaîtrait au milieu d'un espace expansif et ouvert. L'identité, ici, comme un 'front' mobile et poreux, aux chevauchements imprévisibles ; comme signe des limites vivantes de la discipline économique — là où se régle l'accès au territoire, plus qu'il ne s'interdit.

Nous sommes à la frontière : l'identité, donc, comme point critique de franchissement, comme lieu de tension d'un territoire élastique. Nous sommes à la frontière : incapables — d'ici — de tracer une ligne nette entre l'intérieur et l'extérieur d'un espace de connaissance. La frontière, ainsi, pas tant comme blocage ou obstruction que comme zone d'articulation entre différentes méthodes, différentes théories, différentes voix — un lieu d'indistinction productive entre loi et non-loi.

En effet, plus l'on se renseigne sur l'identité, plus la ligne entre le 'dedans' et le 'dehors' se floute. Personne ne sait, *vraiment*, jusqu'où est-il possible de parler d'identité en économie, ou ce qu'il faut en dire, comment, pourquoi et quand. Personne n'est au courant du moment où les mots cessent d'être reconnus comme appartenant à tel ou tel domaine — on ne sait la ligne exacte de l'exclusion. Ce que nous savons toutefois — que nous défendons, plutôt — c'est que c'est bien souvent à la frontière que les luttes les plus importantes ont lieu. C'est bien là que tout se passe — le jointif étant le lieu même du passage, là où s'accélèrent les flux. L'identité, alors, comme un lieu d'anomalies, où le savoir ne cesse de se problématiser. Lieu, aussi, où se renégocie la distance à l'ordinaire, redéfinissant sans cesse, comme l'écrivait Bachelard, une « zone de pensées particulièrement actives » (Bachelard 1970 : 72) — reste désormais à savoir comment s'activer.

II. DE L'*AU-DELÀ* À L'*INOÛI* DE L'IDENTITÉ

Wittgenstein nous dit que « le philosophe traite une question comme on traite une maladie », et que toute maladie mérite une thérapeutique (Wittgenstein 1953 : 139). Il nous dit aussi « [qu']il n'y a pas *une* méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes » (*ibid.* : 89). Quiconque s'intéresse un tant soit peu aux usages du mot 'identité' se rend rapidement compte de ce pluralisme. L'identité serait pour certains à investir, à faire travailler, à apprendre à aimer, à défendre, à construire ou à déconstruire — pour mieux la comprendre, et la vivre. Pour d'autres, elle serait au contraire à traverser, à renier, à détruire, à oublier, à écraser sous la critique, à mépriser, à haïr.

Cette seconde ligne de conduite apparaît effectivement comme la plus facile ou la plus instinctive — en tout cas pour *certaines personnes*, dans *certains contextes*, insérées dans des

formes de vie particulières. Quoi de plus intuitif, en effet, que de dire ‘il faut savoir ce que veut dire un mot pour pouvoir l’utiliser adéquatement’ ? Quoi de plus normal que de défendre que les mots ‘pleins de significations’ soient en fait ‘vides de sens’ et devraient donc être jetés aux caniveaux, remplacés par d’autres qui eux, seraient plus ‘justes’ ? Il ne nous resterait alors qu’à « renoncer » à l’identité, comme le titrait déjà Georges Devereux en 1964, et ce pour se « défendre contre l’anéantissement » — non pas seulement du langage, mais bien de nous-mêmes, et du monde avec (Devereux 1964).

À l’encontre, alors, d’une vision wittgensteinienne, c’est cette thérapeutique-là que l’on entend beaucoup — enfin, en tout cas : que j’ai, *moi*, beaucoup entendue lors de mes années d’étude sur le sujet. Et ce particulièrement au sein du monde académique, dans lequel il paraît d’autant plus ordinairement légitime de défendre l’idée selon laquelle nous devrions nous écarter d’un mot si ambigu. Notion plurielle, multiréférentielle, tautologique : l’identité peut aisément être récusée pour son manque de consistance, pour sa lâcheté conceptuelle ou sémantique. Elle serait alors un mot-piège « atteint de folie » (Mackenzie 1978 : 19 *in* Brubaker 2001 : 68), un « lieu privilégié d’apories » (Ricœur 1990a : 161). Le langage de la science — dans sa quête d’univocité, de clarté discursive et de profondeur analytique — devrait ainsi barrer de son vocabulaire toute notion confuse ou ‘superficielle’, tout mot qui apparaît comme s’imprimant (ordinairement) sur la surface des choses et des gens. Notion ‘de surface’, donc : l’identité recouvrirait trop de choses, et ferait ainsi brouillard dans tout le paysage. Convergeraient alors un excès (de significations) et un manque (de sens), autour d’un objet proprement paradoxal, manquant lui-même à sa propre identité.

Comme exemple (frappant) de cette perspective, le sociologue Rogers Brubaker, dans son article (de renom) « Au-delà de l’identité » (2001), appelle à suggérer d’autres termes plus aptes à remplir la tâche, légitime et importante, jusqu’alors laissée à l’identité — qui serait de saisir quelque chose des affinités, des affiliations, des appartenances... Partant du constat de la « capitulation » des sciences sociales et humaines devant le concept (polysémique) d’identité, il porte une nouvelle exigence qui voudrait que nos catégories analytiques — nos concepts, nos mots, nos expressions — soient « relativement dépourvues d’ambiguïtés » (Brubaker 2001 : 66). Le mot ‘identité’, au contraire, aurait selon lui « tendance à signifier à la fois trop [...], trop peu [...], ou à ne rien signifier du tout (à cause de son ambiguïté intrinsèque) » (*ibid.* : 72/66). « Trop ambigu, trop écartelé », de « nature insaisissable et problématique » (*ibid.* : 66/72) : le mot ‘identité’ risquerait de se contredire en chacun de ses usages. Polysémique, il serait aussitôt polémique, et *donc* problématique. Controversé, pour ainsi dire, *en son dedans* — c’est-à-dire par ses manières d’être pris pour *faire* ceci ou cela —,

il apparaîtrait comme un obstacle épistémique qu'il s'agirait de dépasser au nom de la clarté requise pour toute analyse adéquate du social et pour toute « intelligence politique » (*ibid.* : 85). « Ranger sous le concept “d’identité” tout type d’affinité et d’affiliation, toute forme d’appartenance, tout sentiment de communauté, de lien ou de cohésion, toute forme d’autocompréhension et d’auto-identification, c’est s’engluer dans une terminologie émoussée, plate et indifférenciée », affirme Brubaker : il serait alors de notre responsabilité de remettre en cause la pertinence de l’usage même du mot ‘identité’, non seulement car celui-ci impacte le langage de l’analyse sociale mais aussi (surtout) car il est dit comme influençant sa substance même (*ibid.* : 66). Il s’agirait alors de *remplacer* le langage (ordinaire) : en lieu et place de l’identité, Brubaker préconise plutôt de parler d’identification, de catégorisation, d’autocompréhension, de localisation, de connexité, de groupalité, de communalité (*ibid.* : 75-79). Ce serait alors effectivement « au-delà » de l’identité que se trouverait notre salut — nous, scientifiques du social —, dans un champ lexical étendu, diversifié et précis, lequel permettrait enfin une représentation — un point de vue, une *parole* — plus juste, car moins ambiguë, de la réalité.

Mais, en suivant maintenant Wittgenstein, n’est-ce pas précisément *là* que la maladie se montre ? N’est-on pas *là* dans le symptôme premier de la véritable dérive ? dans les premiers mots d’une illusion ? Il semble en effet qu’en voulant s’éloigner de tout mot polysémique, la voix du scientifique — la voie scientifique, donc — s’enfermerait en quelque sorte dans le fantasme de la « pureté de cristal » d’un langage ‘sublimé’ de technicité (Wittgenstein 1953 : 83). Prisonnier de sa propre mythologie, la parole de Brubaker semble ainsi bâtir ses propres « édifices » somptueux, ses propres « châteaux de sable » (*ibid.* : 86). Nous serions *là*, alors, dans quelque chose de proprement ‘pathologique’, qui mérite donc d’être *traité*. Car, et comme nous le verrons plus précisément dans la partie dédiée à la lecture ‘ordinaire’ de Wittgenstien — le caniveau dans lequel Brubaker veut jeter l’identité est précisément le « sol raboteux » de l’ordinaire auquel Wittgenstein nous implore de revenir (*ibid.* : 83). Derrière l’apparente platitude conceptuelle du mot ‘identité’ se cacherait alors en réalité une infinité de « frottements » ordinaires, lesquels non seulement ‘marchent’, mais aussi, et surtout, *nous* font « marcher » (*ibid.*).

Il s’agirait alors dès maintenant de retourner cette position (intuitive) de rejet et de prendre la polysémie de l’identité non pas comme un défaut que comme, précisément, ce qui lui donne son fondement, sa force, sa valeur et son utilité. Dire que le mot ‘identité’ doit être remplacé par un ensemble d’autres termes ne nous dit rien de son *effectivité*, c’est-à-dire ne nous enseigne rien ni sur les manières dont il est utilisé dans le monde, ni sur les raisons de

ces usages. Vouloir préciser un terme polysémique apparaît légitime ; ce qui pose problème, selon nous, est de faire cela par *remplacement*, et non par *déplacement*. « Il ne s’agit pas de corriger l’héritage de la philosophie européenne, en créant de nouvelles catégories, écrivent Fasula et Laugier, il faut donner un autre sens aux mots hérités²² [...], les ramener de la métaphysique à l’ordinaire : ce qui veut dire en *faire* autre chose » (Fasula et Laugier 2021 : 16). Il s’agirait alors de « tenir » et de « creuser » le mot d’identité, plutôt que de tenter de le remplacer (Laugier 2001 : 12) ; aller non plus en son « au-delà », mais bien en son *en dedans*.

Dans la polysémie du mot ‘identité’, c’est effectivement une polémique qui fait rage — la polémique même de l’usage et de l’accord dans le langage. Cette polémique est précisément ce qui nous intéresse — et qui sera clairement introduit dans la partie de cette thèse dédiée à la philosophie du langage ordinaire. Il ne s’agirait pas de vouloir faire taire cette polémique, de la minimiser, de l’ignorer ou de la nier. Il ne faudrait pas non plus rêver d’une autre polémique qui viendrait prendre sa place. En suivant la figure, plus discrète du *replacement*, nous défendons plutôt que ces usages — ces accord et ces désaccords — doivent être entendus, décriés et discutés. Ils doivent être précisément replacés à l’endroit où ils prennent sens : dans nos *formes de vie*. Ainsi se retourne la vision de Brubaker — et de beaucoup d’autres avec lui — : en marquant la prouesse du mot ‘identité’, lequel réussit à engluier en son sein tous ces autres termes (identification, catégorisation, autocompréhension...) qui en précisent le sens plus qu’ils ne le contredisent. Le mot ‘identité’ exploite effectivement un ensemble hétérogène d’usages : comment saisir cet exploit ?

Pour appréhender le mot ‘identité’ *tel quel* — tel qu’il est *dit* — nous défendons qu’il nous faut dès maintenant détourner le regard de nos habitudes (académiques, aussi) afin de ne plus voir dans ce « mot-valise » — qui « contracte plusieurs mots et enferme plusieurs sens », comme le disait Deleuze (1969 : 61) — une simple contradiction nominale de plusieurs sens qu’il faudrait dépasser. Oui, l’identité est un mot indécidable dont on ne peut ni contrôler ni maîtriser la duplicité ; mais cette indécidabilité nous apparaît comme le signe d’une force plutôt que d’un défaut. Car si l’on ne peut ‘décider’ de ce que signifie le mot ‘identité’, c’est bien parce qu’il ne cesse de se mouvoir — sa duplicité dévoile son vitalisme.

Il faudrait alors, dès le départ, saisir l’ambiguïté du mot ‘identité’ comme quelque chose de *nécessaire*. « Tout le problème est de savoir quand les mots-valises deviennent nécessaires », affirmait Deleuze (*ibid.* : 59). Il s’agirait alors de savoir *quand*, *comment* et *pourquoi* l’usage du mot ‘identité’ devient nécessaire. Aller donc en dedans de l’identité, pour

²² Sandra Laugier et Pierre Fasula donnent ici comme exemples les mots d’expérience, d’impression, d’entendement, de raison, de nécessité, de condition ; nous y ajoutons celui d’identité.

tenter d'en esquisser le sens — à comprendre comme sa signification, c'est-à-dire ses usages. En lieu et place d'une vision qui voudrait discuter d'un monde infiniment complexe par un langage exempt de toute ambiguïté, nous proposons plutôt de l'appréhender en étudiant un des mots ordinaires qui s'y exprime — aussi plat, indifférencié et polysémique soit-il.

La question, alors, est de savoir « en quoi nous faisons quelque chose de significatif en appliquant le concept d'identité à une situation » (Descombes 2013 : 19). Il s'agirait alors idéalement, comme nous le verrons avec Wittgenstein, de démêler l'inextricable jusqu'au *stopping point*, où l'on arrêterait de faire de la philosophie, ou de l'économie.

Au risque, alors, d'un discours parfois confus, nécessairement ambigu — à l'image de la vie ordinaire qu'il tente d'aborder, et qui ne cesse de fuir — nous essayerons de mettre des mots sur une 'chose' qui n'est pas vraiment une 'chose' ; sur une 'chose' qui ne se cherche pas si l'on ne l'a pas déjà trouvée, et qui fait tomber, sans trêve, jusqu'au fond de nous-mêmes — et de notre étrangeté.

Nous chercherons ici, par vagabondage, ce qui fait l'*inouï* de l'identité ; ce qui, tout en étant constamment étalé sous nos yeux, chanté ou crié par nos bouches, nous reste caché, voilé par sa propre banalité. Pour reprendre les termes de Vladimir Jankélévitch dans *Quelque part dans l'inachevé* (1978) : nous savons tous *que* l'identité est, mais nous ne savons pas *ce qu'elle est* (Jankélévitch 1978: 19). Nous savons *que* sans vraiment savoir *quoi*, et nous suivons, par ce demi-savoir, un horizon. À tout instant, l'évidence de l'identité nous frappe, puis se floute et disparaît, pour revenir encore, etc. L'identité s'offre comme la simplicité même ('X=X', 'je suis moi-même') ; mais il faut beaucoup de temps, d'énergie et de mots pour dire ce qu'est une chose simple.

À première vue, l'identité est là pour 'mettre en évidence', là pour rendre visible ce qui l'est déjà. Elle est là comme un repère à la tâche nécessaire (et ordinaire) de catégorisation du monde. L'identité est précisément là pour se faire *remarquer*, elle est ce qui s'assume dans le social, ce qui se met en avant — *en scène*, précisément. C'est elle qui spécifiquement *re-marque* les différences — pour les aimer, ou les haïr. Elle pose des boîtes, des cadres, des limites... elle nous pose *nous*, et nous entraîne alors rapidement en lieu sûr, là où chacun sait qui il est — dans un monde rempli d'indiscutable. Alors, elle se donne à première vue comme tout à fait évidente : on n'a besoin d'aucune preuve pour en connaître la réalité. Aucune preuve, autre que notre ordinaire — et son langage — : autre que *notre* expérience, autre que *notre* vie, et ce qu'on en raconte. Infalsifiable donc, car qui pourrait un jour légitimement contredire ce que *je* dis sur *moi-même* ?

C'est bien ainsi que l'identité s'est constituée, à travers les dernières décennies, comme « une des évidences les mieux partagées et les moins interrogées, du côté des acteurs, mais aussi des univers savants » (Corcuff 2003 : 71 *in* Kaufmann 2004). Le mot 'identité' ne dérange pas — du moins pas tant qu'on ne lui fait aucune place. Pis : c'est un mot qui, au contraire, semble avoir comme une de ses fonctions de *ranger* le réel — de mécaniser ses mouvements, d'emboîter ses figures. Doit-on alors suivre notre intuition — ou mieux : notre 'habitude' ? Est-on condamné à la confusion ? à la stérilité ? Pourquoi donc parler de quelque chose de déjà compris par tous — à force de le vivre ? Quel intérêt y a-t-il à dire ce que l'on entend déjà, ce qui, littéralement, *va de soi* ?

De là, il apparaît être de notre devoir — dans la mission que l'on se donne, c'est-à-dire dans la responsabilité que *je* décide de prendre, *ici et maintenant* — de porter une certaine suspicion sur le mot 'identité', laquelle, toutefois, ne devra jamais nous faire tomber dans le rejet pur et simple. Il s'agirait alors, dans les mots de Roland Barthes, de « défaire l'infatuation de nos énoncés, l'arrogance de notre science » (Barthes 1975 : 70) ; de revoir nos intuitions, de reprendre nos jugements et nos présupposés, pour poser un regard nouveau sur un concept déjà dévisagé. Aller au fin fond de l'identité — qui est, en fait, à la surface ordinaire du monde, lequel doit être pris dans ses dimensions matérielles, physiques, mais aussi (et peut-être surtout) imaginaires et symboliques.

Admettre l'utilisation « relâché et irresponsable » d'un mot, remarquer ses incohérences ou ses limites ne doit nous obliger à nous en distancer. Nous défendons ici plutôt que nous ne pouvons nous permettre — du haut de notre forme de vie à *nous*, scientifiques ou philosophes — de rejeter dans l'incohérence navrante un acte de langage tout ordinaire, utile et nécessaire, sous le seul argument qu'il serait polysémique, ou 'à la mode' partout où l'on regarde. Car il y a bien une *raison* au mot d'identité — à ses usages, aux jeux de langage qu'il permet de mettre en place. (Une de ces raisons que le cœur semble connaître, mais que la raison elle-même ignore encore.) À nous, alors, de comprendre ses motifs, c'est-à-dire de le « tenir » et le « creuser » pour dévoiler quelque chose de sa prodigieuse cohérence, c'est-à-dire précisément de la manière dont il rassemble, dont il 'colle' ce qui apparaît d'emblée se contredire. C'est un retournement épistémologique et éthique qui se joue ici : l'analyse du social *n'exige pas* des catégories et des mots dépourvus d'ambiguïté — entre « une terminologie émoissée, plate et indifférenciée » et un mot ordinaire et polysémique, dirons-nous, il y a tout un monde, et toute *notre* réalité.

C'est par le langage que nous irons tenir et creuser l'identité. Tout, dans cette thèse, sera question de langage. Le langage, alors, comme outil de prédilection *et* comme objet d'étude — car l'identité est d'abord un rapport pratique à soi-même, lequel se manifeste dans un *dire* (et donc un *faire*). L'identité, alors, comme une équivalence qui se donne en spectacle, comme une *performance* ordinaire : celle de la difficulté d'être. « L'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle », écrivait Claude Lévi-Strauss (1977 : 332). Encore une fois, selon nous : *la maladie*. Car la parole ordinaire parle d'elle-même, et elle est bien *là* : qui sommes-nous pour la contredire ?

Nous tâcherons plutôt de saisir l'ordinaire de l'identité d'une position d'entre-deux — trop près, je louche ; trop loin, tout est flou. Il s'agirait alors de se tenir 'à juste distance' — qui est aussi, nous pensons, distance juste, ou adéquate. Assez éloigné pour voir le paysage, assez proche pour percevoir les détails. En ce qui concerne notre objet, la proximité nous est d'emblée donnée par notre *accès interne*, autrement dit : par le fait que l'on fasse tous ordinairement l'expérience de ce qu'est l'identité. De cette proximité existentielle se dessine une clarté intuitive, qu'il s'agira de ne jamais lâcher, mais qu'il faudra toujours tâcher de 'faire travailler' ; car c'est bien *moi* qui parle, mais *je suis toujours autre*.

De là, c'est bien contre le rêve d'anéantir toute confusion que le cadre de cette thèse s'établit. Car la confusion — des mots, des gens — fait bien partie de la vie. Ce que nous prônons alors plutôt : un élan de *co-fusion*, pour précisément saisir quelque chose de cette continuelle co-naissance (le tiret est important) du monde (*world*) et des mots (*words*) qui le peuplent — de cette « harmonie » ordinaire dont parle Fasula et Laugier à la suite de Wittgenstein (Fasula & Laugier 2021 : 28, voir *Partie 0*). C'est seulement chemin faisant que nous espérons retrouver une nouvelle clarté, mais sous la figure, cette fois, de notre propre étrangeté. Là est une tâche impossible à mener jusqu'à son terme — heureusement alors que l'entreprise scientifique et philosophique est infinie.

L'identité apparaît à la frontière du connu et de l'inconnu, du trop-perçu et donc perdu de vue, de moi et de l'autre ; à l'endroit même de la *méconnaissance*. Et, c'est précisément de cette difficulté vécue à en trouver une solution claire qu'elle se constitue comme objet d'étude particulièrement fécond. Chuter *en dedans* de l'identité, c'est explorer une abondance, se jeter dans un trop-plein ; c'est tenter de saisir ce qui ne cesse de manifester sa puissance productive et reproductive. C'est aborder l'ordinaire des vies humaines — dans toute leur vulnérabilité.

L'identité est *là* ; mais dès que l'on s'y penche, l'esprit (et le corps) vacille. La tête tourne : comment faire sans aucune méthode qui s'offre *a priori* à nous ? Que dire — que *faire* — lorsqu'aucune route n'apparaît suffisante ? Comment comprendre sans déjà projeter ces images gardiennes de mythologies que le langage lui-même ne cesse de répéter ? Tout comme l'ordinaire, l'identité ne peut être prise *de face* — car il y a trop à en dire, et donc plus rien à faire. Comment se débrouiller, alors ? à entendre : comment démêler ce qui est embrouillé ? comment habilement se tirer d'affaire, et *subsister* ?

Sans doute faut-il être stratégique. Car face aux béances de l'identité, face à l'apparente fixation ou au décrochage du code, nous pouvons facilement lâcher l'affaire, ne plus rien relancer, ne plus voir aucun 'à-venir'. Alors nous bloquons, figés devant le barrage indépassable d'un trop-plein d'usages retourné en un vide de sens. Alors nous refoulons — nous, scientifiques aussi. « Refoulement, non-développement et contrainte de répétition », écrit le philosophe François Jullien ; quelque chose « traîne en arrière », qui reste-t-il pour fouetter ce qui retarde ? (Jullien 2012 : 110) Comment re-rendre évolutif, garder ouvert ce qui *se fait* encore (en se disant) ? La question de savoir *ce qu'est* l'identité apparaît là dans sa dimension épistémologique, morale, et absolument *vitale* : comment produire de la vivacité au sein même de ce qui paraît d'emblée déjà connu, déjà trop vu, et donc ignoré ? Comment refaire danser l'établi, et redonner vie à un mot qui peut facilement apparaître 'comme mort' ?

« L'oblique sous-entend une multiplicité d'aspects, ou de facettes, sous lesquelles se laissent envisager les choses — ce qui fait soupçonner qu'on ne peut les découvrir qu'au fur et à mesure d'un déroulement et qu'elles ne se laisseront pas d'emblée disposer et cerner » (*ibid.*: 80) : la teneur du mot 'identité' ne se laissera entrevoir qu'en tant qu'elle est découverte sans aucune prétention de surplomb. On ne peut la comprendre 'au-delà' d'elle-même. Il s'agira alors de débloquent stratégiquement, et pour ce faire, d'attaquer l'identité *de biais* et non pas *de face*, c'est-à-dire de manière plus ou moins inattendue, afin qu'elle-même s'en retrouve proprement déjouée.

Prendre l'identité à travers son ordinaire, c'est ainsi *se (dé)placer* : ni complètement 'devant' — comme s'il y avait une voie déjà dégagée — ni tout à fait 'à côté' — comme s'il fallait accompagner. Il s'agirait plutôt, pourrait-on dire, de s'engager dans un imprévu, de surprendre l'identité à son propre jeu (de langage). Il nous faudra alors être *attentionnés*, et alertes ; il faudra surtout réussir à demeurer ouverts aux constants renouvellements que le mot d'identité lui-même propose. De la même manière, alors, que Wittgenstein disait n'être pas tant intéressé dans les phénomènes que dans les « '*possibilités*' de phénomènes » (Wittgenstein 1953 : 78), nous nous intéresserons ici principalement aux potentialités de

l'identité, à ce qu'elle est encore susceptible de faire, de défaire ou de refaire dans le langage (celui des économistes, des philosophes, ou de tous les autres), et donc dans le monde. Ce n'est qu'ainsi que l'on « pourra éviter de sombrer dans une détermination réifiante [*de l'individu, ou d'une discipline*] portant à l'inertie » (Jullien 2012 : 85). L'oblique donne prise sur ce qui ne cesse d'échapper — il déroute, et désamorce. Nous suivrons alors l'identité sur *son* propre chemin (ordinaire), vif et varié, et ce jusqu'à, nous espérons, tomber sur des points de décoincement. Notre *standpoint* restera alors pour toujours hésitant, proprement *sceptique*. Car nous jouons ici un double jeu, qui est le jeu du langage lui-même, et de celui de l'identité : savoir de quoi on parle, mais ne rien savoir du tout. C'est là le jeu de l'ordinaire — et de sa philosophie.

*

Que la vie continue, que le soleil se lève tous les jours, que je sois moi-même, la même personne, aujourd'hui comme hier, sont des événements qui relèvent, pourrait-on dire, du miracle (Formis 2010 : 8)

« Je souhaiterais que ce que j'ai écrit ici ne dispense pas les autres de penser, mais au contraire incite, si possible, tel ou tel à développer des pensées personnelles » (Wittgenstein 1953 : 23). Prendre comme cadre la philosophie du langage ordinaire pour une thèse sur le concept d'identité aux enjeux à la fois économiques, philosophiques et épistémologiques n'est pas une chose aisée. D'abord car, à notre connaissance, nous sommes les premiers à essayer — et n'avons donc aucun repère. La philosophie du langage ordinaire ne fut jamais encore appliquée au mot 'identité' à proprement parler, et d'autant moins dans ses usages scientifiques. Elle s'est bien intéressée à la question de l'identité — par exemple, dans sa manière de parler d'un scepticisme vécu — mais n'a jamais appréhendé précisément les jeux de langage dans lesquels le mot 'identité' apparaissait — comme le fait, par exemple, Wittgenstein le long de ses *Recherches* (1953) avec le mot de 'jeux'. Il s'agira alors ici de développer des « pensées personnelles » aptes à lier deux choses apparemment séparées : d'un côté la philosophie du langage ordinaire et de l'autre l'usage du mot 'identité' en économie.

Commençons par dire que la philosophie du langage ordinaire cadrera cette thèse de plusieurs manières — qui seront précisées et justifiées plus tard (*voir Partie 0*). D'abord par le fait que nous suivrons une *pulsion descriptive* plutôt qu'une pulsion de généralité. Pour saisir quelque chose de la manière dont l'identité est traitée en économie, nous n'avons

effectivement que les mots d'autrui, c'est-à-dire des usages. Ce sont ces usages que nous tenterons, comme le dit Laugier, de « tenir » et de « creuser » (Laugier 2001 : 12). Ce sont alors d'abord ces usages-là que nous décrirons. Nous suivrons ainsi la « thérapeutique » de Wittgenstein en fournissant des exemples — deux en particulier : le modèle d'Akerlof et Kranton (*Partie 1*) et la théorie narrative de John Davis (*Partie 2*) — dans le but de participer à l'établissement d'une certaine « vue synoptique » de la littérature économique sur l'identité.

Plus encore, nous fournirons, au sein même de ses descriptions, d'autres exemples — des exemples en tout genre, pris de la vie ordinaire. Nous « ammasser[ons] des souvenirs dans un but déterminé », comme le préconisait Wittgenstein (Wittgenstein 1953 : 88), et ce pour ramener ces théories au « sol raboteux » de l'ordinaire qu'elles disent appréhender (*ibid.* : 83). Nous ferons alors appel — comme nous l'avons déjà fait — à *notre* propre langage ordinaire, c'est-à-dire à des exemples pris de la vie de tous les jours, des expressions ou de manières de dire ou de faire que l'on a pu entendre ici ou là, à la télévision ou autour d'un verre. C'est en suivant « la pente naturelle » de ses pensées que Wittgenstein a écrit ses *Recherches* (1953), c'est alors en suivant (au moins partiellement) la pente des nôtres que cette thèse s'établira. Cette manière de faire se justifie d'abord par l'argument wittgensteinien selon lequel les véritables questions grammaticales et conceptuelles sont enracinées dans le langage ordinaire et demandent donc d'être adressées par celui-ci. Mais plus encore, c'est aussi en faisant cela que nous nous donnerons la chance (et le risque) de *nous* dévoiler — voulant ici dire : de *me* dévoiler. « La relation à l'autre, le type d'intérêt et de souci que nous avons des autres, l'importance que nous leur donnons, ne prennent sens que dans la possibilité du dévoilement (volontaire ou involontaire) de soi », dit Laugier (2021c : 38) : s'il s'agit de *prendre soin* du réel, c'est-à-dire de tisser une relation à l'autre, un type d'intérêt ou de souci, nous ne pouvons passer à côté du risque (et de l'angoisse) de notre propre dévoilement. Ce dévoilement sera parfois volontaire — je donne tel exemple de ma vie, j'écris telle phrase que j'ai pu dire ou entendre, je cite tel souvenir, etc. — ; il sera aussi parfois involontaire : dans tel ou tel mot choisi, dans telle ou telle manière de structurer la phrase ou l'argumentaire, dans tel oubli, ou telle mécompréhension.

La littérature économique sur l'identité n'a pas comme but de faire émerger de nouveaux faits, mais bien de remettre en mémoire — en ordre, plus ou moins cacophonique — des faits déjà connus et pourtant négligés (i.e. le fait que l'on s'identifie à d'autres, que l'on suive des normes sociales, que l'on narre nos vies, que l'on parle en 'nous', etc.). Il s'agit bien de rendre visible ce qui l'est déjà, de faire apparaître ce qui est si proche, si immédiat, qu'on ne le perçoit plus. Certains économistes font cela en modélisant, d'autres en proposant

des théories et des cadres d'analyse ; certains expérimentent, d'autres posent simplement des hypothèses abstraites. Mais tous, défendons-nous, sont engagés non seulement dans la même forme de vie, mais aussi dans la même mission : *dire* l'identité, et ce que l'on veut en *faire*. Toutefois, les manières sont si différentes qu'il est impossible de dominer du regard tous les usages — on manque de voir l'ensemble de la grammaire économique à propos l'identité. On ne peut alors en rester à l'idée de communauté ; il ne suffira pas de dire : 'c'est comme cela que les économistes font' ou 'cela est juste issu des règles de la discipline'. Car comme le dit Laugier : « on a pas dit grand-chose d'une pratique [...] quand on a dit qu'elle est gouvernée par des règles » (Laugier 2021c : 25). D'autant plus que la littérature sur l'identité démontre bien la fragilité des règles de la discipline économique. Par exemple — et comme nous l'avons rapidement abordé —, Amartya Sen offre une toute nouvelle manière de concevoir l'individu comme libre de choisir ses identifications, à mille lieues de l'idée d'un « idiot rationnel » (Sen 2006 : 15). Akerlof et Kranton, quant à eux, disent proposer une méthodologie alternative à l'analyse économique 'classique', construite autour de « l'observation très attentionnée » du domaine microscopique (Akerlof & Kranton 2011 : 116). Davis questionne lui aussi les règles 'traditionnelles' de la discipline économique en proposant une étude proprement narrative de l'identité (Davis 2009b, 2011b). C'est aussi ce que défend Ross en théorisant les personnes comme des *bargaining communities*, et les différents sois (*selves*) comme « des personnages de romans ou de pièces de théâtre » (Ross 2006 : 249) ; ou encore Bénabou et Tirole lorsqu'ils postulent un individu dont la connaissance de soi, la volonté et la remémoration sont imparfaites (Bénabou & Tirole 2011).

Il en ira donc ici comme ailleurs : « rien ne nous assure que nous sommes sur les bons “rails” » (Laugier 2021c : 13). Le développement de l'identité en économie apparaît comme fondamentalement *sceptique* ; et c'est de là, nous pensons, qu'il tire son dynamisme. Il y a une multitude de manières d'étudier et de dire l'identité. Des milliers d'usages, lesquels ne semblent pas suivre les mêmes règles, être d'accord sur les mêmes choses, jouer les mêmes jeux de langage. Il apparaît qu'ici, les règles se font *as we go along*, comme le disait Wittgenstein, chemin faisant.

Pour étudier la manière dont l'économie traite de l'identité, nous n'avons à notre disposition que les mots d'autrui. Des théories, des modèles, des expériences, des études empiriques. Nous n'avons que la parole des autres — qui ne sont pas (nécessairement) d'accord entre eux. Certains semblent accepter l'accord, d'autres semblent le refuser, et se retirer. Mais quoiqu'il en soit, tous semblent appartenir à la même communauté — car, comme l'écrit encore Laugier : « le retrait lui-même peut être inhérent à mon appartenance »

(Laugier 2021c : 24). Il semble n'y avoir aucun accord sur ce que signifie le mot 'identité' pour la discipline économique. Aucun accord sur sa signification, c'est-à-dire sur ce que l'on *peut* ou *doit* en faire. Mais, il nous faut comprendre que cette « impossibilité d'arriver à un accord [est] [...] la preuve de l'existence d'une communauté — et non pas l'indice que nous l'avons perdue » (Laugier 2021c : 78).

D'où, alors, un vagabondage nécessaire, d'où l'importance de parcourir la terre économique d'un bout à l'autre. D'où, aussi, la nécessité d'ébaucher par ci par là de nouvelles formes et de nouvelles figures, « d'inventer, comme le disait Wittgenstein, des *maillons intermédiaires* », de dessiner « de façon maladroite ou imprécise », d'esquisser, de réarranger, de retailer, de retoucher, jusqu'à réussir à « voir les connexions », pour entrevoir « le tableau d'un paysage » (Wittgenstein 1953 : 87/22). Il s'agira alors aussi, comme le préconisait Wittgenstein, d'inventer : non seulement d'énumérer les formes ou de lister les usages, mais aussi « [d']en inventer délibérément des nouveaux, certains d'entre eux à cause de leur apparence absurde » (Wittgenstein 1958 : 28 *in* Bouveresse 1971 : 41).

Enfin, disons que Laugier précise que toute exploration de l'ordinaire « n'est possible qu'à condition de rassembler une diversité d'outils et d'approches, afin de rester au plus près du détail de la vie ordinaire, même si c'est au prix de la perte du caractère transparent de l'ordinaire » (Laugier 2021b : 168). Prendre la philosophie du langage ordinaire comme cadre nous oblige alors à nous « soum[ettre] à différentes “mises au point” », issues d'une « coopération entre philosophie et sciences sociales » (Fasula & Laugier 2021 : 28). La première mise au point à laquelle nous sommes soumis est évidemment celle de la discipline économique : jusqu'où cette thèse parle-t-elle réellement d'économie ? Et qu'implique-t-elle concernant ce que veut dire 'faire de l'économie' ? À la première question, nous répondrons que nous ne discuterons ici que du discours d'économistes, de théories ou de modèles proprement économiques. Tous les travaux que nous aborderons existent dans la même forme de vie, tous les auteurs appartiennent à la même communauté. À la seconde question, la réponse paraît plus compliquée. Car qui dit que les auteurs dont on parle font eux-mêmes de l'économie ? Personne, possiblement. Mais personne ne peut non plus dire qu'ils n'en font *pas*, qu'ils font précisément autre chose que de l'économie. 'Faire de l'économie' apparaît ainsi comme une expression brumeuse, pouvant aller de l'étude statistique à l'expérimentation cognitive ou neurologique, de la modélisation mathématique à la description de nos actes de langage. Dans l'impossibilité de tracer une ligne stricte de séparation entre le domaine 'économique' et le reste, il ne nous reste alors qu'à défendre qu'étudier l'identité soit surtout susceptible d'affiner notre compréhension de l'échange — de la consommation, de la

production, de l'épargne, de la coopération, du marché, etc. La question *de qui parle-t-on ?* est proprement *économique* d'abord et avant tout car elle nous pousse à revenir à notre *sujet* — et peut donc chambouler ce qui le suit.

La seconde mise au point est celle de la philosophie : cette thèse est-elle réellement philosophique ? Si oui, pourquoi ? Avant de revenir en détail sur cette question (*voir Introduction générale, IV*) disons que nous pensons d'abord, et de la manière la plus générale qui soit, que l'application de la philosophie du langage ordinaire à la question des usages d'un mot au sein d'une science sociale est susceptible d'en constituer un développement pertinent (ce que cette thèse a comme but de démontrer). Faire cette application c'est, certes, prendre un risque : le risque, en premier lieu, de contredire l'intuition de base de la philosophie du langage ordinaire — à savoir : parler du langage ordinaire, et non de celui de la science. Mais, selon nous, ce que nous apprend avant tout cette philosophie est que précisément rien n'avance sans frottements, sans risques. La possibilité de rater fait partie de la vie humaine, c'est même elle qui en définit le *fondement*. Ce risque, donc, *doit* être pris, non seulement pour notre propre avancement, mais aussi pour celui de notre cadre. Philosophique, aussi, par les enjeux mêmes de cette thèse : qu'entendons-nous par 'individu', 'agent', 'soi', 'identité' ? Comment les 'représenter' adéquatement ? Quelle méthode est adéquate ? Que *dire* de l'identité — et que *faire* ? Il y a là, comme nous le verrons, des enjeux théoriques, méthodologiques, analytiques, éthiques, épistémologiques et donc proprement philosophiques. Enfin, il y a aussi, entre les lignes, un désir de poser *autrement* la question fondamentale de la *démarcation* entre la vie — et donc la parole — scientifique et la vie ordinaire, toutes deux prises dans le même monde. Nous espérons alors, en fin de compte, que cette thèse participe non seulement au développement de la discipline économique et à celui de la philosophie du langage ordinaire, mais surtout à leur mise en coopération, c'est-à-dire à leur 'harmonisation', à leur accord *dans* le langage, autour du sujet de l'identité.

III. RETOUR AU POINT DE DÉPART

Il n'est pas rare qu'une thèse qui traite d'économie commence par un appel à Adam Smith — « généralement reconnu, écrit Sen, comme le “père de l'économie moderne” » (Sen 2010 : 51). Nous ne ferons pas exception. Smith entame ses *Recherches sur la nature et les*

causes de la richesse des nations (1776) en désignant son objet d'étude (et d'intérêt) principal : la division du travail. « Les plus grandes améliorations dans la puissance productive du travail, écrit-il en toute première phrase du premier livre, et la plus grande partie de l'habileté, de l'adresse, de l'intelligence avec laquelle il est dirigé ou appliqué, sont dues, à ce qu'il semble, à la *division du travail* » (Smith 1776 : 23). Le premier chapitre vise alors à introduire l'idée d'un certain « avantage » de la division du travail, laquelle mènerait nécessairement à un accroissement de la puissance productive, et à une « opulence générale » des nations (*ibid.* : 23). Une fois les raisons de cet avantage explorées²³, Smith aborde, dans un deuxième chapitre, le « principe » qui serait à la base de la division du travail, qu'il introduit ainsi :

Cette *division du travail*, de laquelle découlent tant d'avantages, ne doit pas être regardée dans son origine comme l'effet d'une sagesse humaine qui ait prévu et qui ait eu pour but cette opulence générale qui en est le résultat ; elle est la conséquence nécessaire, quoique lente et graduelle, d'un certain penchant naturel de tous les hommes, qui ne se proposent pas des vues d'utilité aussi étendues : c'est le penchant qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre (*ibid.* : 27)

Derrière la division du travail, alors : un penchant naturel pour l'échange. « Il n'est pas de notre sujet d'examiner, précise aussitôt Smith, si ce penchant est un de ces premiers principes de la nature humaine dont on ne peut pas rendre compte, ou bien, comme cela paraît plus probable, s'il est une conséquence nécessaire de l'usage de la raison et de la parole » (*ibid.*). Notons qu'ainsi se posent, dès le départ — et pourrait-on dire : subrepticement — la question de l'usage de la raison et du langage (qui traversera aussi, d'ailleurs, toute cette thèse). Smith spécifie :

Il [*ce penchant*] est commun à tous les hommes, et on ne l'aperçoit dans aucune autre espèce d'animaux, pour lesquels ce genre de contrat est aussi inconnu que tous les autres. Deux lévriers qui courent le même lièvre ont quelquefois l'air d'agir de concert. Chacun d'eux renvoie le gibier vers son compagnon ou bien tâche de le saisir au passage quand il le lui renvoie. Ce n'est toutefois l'effet d'aucune convention entre ces animaux, mais seulement celui du concours accidentel de leurs

²³ Cet avantage est dû, précise Smith, à trois raisons distinctes. La première est l'accroissement de l'habileté individuelle (i.e.. le fait que l'on se spécialise, que l'on devienne plus efficace dans une tâche) ; la deuxième l'épargne du temps (i.e.. plus besoin de changer de poste) ; la troisième l'invention des machines.

passions vers un même objet. On n'a jamais vu de chien faire de propos délibéré l'échange d'un os avec un autre chien. On n'a jamais vu d'animal chercher à faire entendre à un autre par sa voix ou ses gestes : *Ceci est à moi, cela est à toi ; je te donnerai l'un pour l'autre* (ibid.).

Nous toucherions alors — avec l'échange — à une spécificité humaine. Pour Smith, le penchant naturel pour l'échange ne peut exister qu'entre humains — car l'échange est un acte *conventionnel*. Ainsi compris, il ne doit être vu comme le résultat d'un « concours accidentel » de passions, mais bien plutôt comme celui de « propos délibérés ». D'un côté, alors, il semble y avoir le pouvoir coordinateur des passions — et leur silence animal — ; de l'autre, le pouvoir contractuel du langage. La dernière phrase de cet extrait apparaît là particulièrement frappante pour nous — en ceci qu'elle marque non seulement l'importance du langage, mais aussi celle de l'identité. « On n'a jamais vu d'animal chercher à faire entendre à un autre par sa voix ou ses gestes : *Ceci est à moi, cela est à toi ; je te donnerai l'un pour l'autre* », écrit Smith (ibid.). Importance première de l'entente, pourrait-on alors dire, c'est-à-dire des accords *dans* le langage, et de la voix : pour échanger, il me faut bien dire à l'autre ce que je souhaite (avoir, donner), et qu'il fasse de même. Pour échanger, il faut s'entendre, et donc parler. Importance de l'identité ensuite : car dire « *ceci est à moi, cela est à toi* » implique nécessairement que je sache *a minima* qui je suis, et qui est l'autre. Apparaît alors l'enjeu premier de cette thèse — logé au sein d'une phrase (toute ordinaire) écrite il y a plus de deux siècles : *lier la question du langage et de l'identité autour de l'ordinaire, pour mieux saisir l'échange*.

Smith continue son argumentaire ainsi :

Quand un animal veut obtenir quelque chose d'un autre animal ou d'un homme, il n'a pas d'autre moyen que de chercher à gagner la faveur de celui dont il a besoin. Le petit caresse sa mère, et le chien qui assiste au dîner de son maître s'efforce par mille manières d'attirer son attention pour en obtenir à manger. [...] Dans une société civilisée, il [l'homme] a besoin à tout moment de l'assistance et du concours d'une multitude d'hommes, tandis que toute sa vie suffirait à peine pour lui gagner l'amitié de quelques personnes. Dans presque toutes les espèces d'animaux, chaque individu, quand il est parvenu à sa pleine croissance, est tout à fait indépendant, et tant qu'il reste dans son état naturel, il peut se passer de l'aide de toute autre créature vivante. Mais l'homme a presque continuellement besoin du secours de ses semblables, et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien

plus sûr de réussir, s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il leur persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux (*ibid.*).

Du côté du silence animal, nous dit Smith, une seule manière de faire pour obtenir quelque chose de quelqu'un : gagner sa faveur. C'est là qu'arrivent la caresse ou les yeux doux du petit envers sa mère ; ou les chahuts du chien en dessous de la table. L'humain « civilisé », lui, aurait trouvé bien d'autres méthodes — et ce d'abord par nécessité. Car il semble que c'est bien parce qu'il a besoin de l'assistance d'« une multitude » d'autres personnes qu'il ne peut en rester à l'idée de faveurs ; parce qu'il n'a pas le temps, ni l'espace, ni la possibilité de tous les rencontrer. Parce qu'il n'aura, sur son lit de mort, que « quelques personnes » à compter en son cœur, alors même que sa vie se sera faite à la dépendance d'une immense majorité d'anonymes. Avec ce passage, Smith marque ainsi une autre spécificité humaine : à la différence des animaux, on ne pourrait, nous, se passer de l'aide d'autrui. Nous avons, dit Smith, « presque continuellement besoin du secours de [nos] semblables » (*ibid.*), signant là l'importance d'un autre thème majeur de cette thèse — à savoir : le soin, l'aide, l'assistance, l'attention, le secours, en un mot écrit dans sa langue maternelle : le *care*.

Précisons : selon Smith, ce serait alors « en vain » que l'on attendrait le secours de l'autre en s'adressant à sa bienveillance plutôt qu'à son intérêt personnel. Nous retrouvons là un de ses passages les plus connus, gravé sur marbre dans les esprits des étudiants en économie — et qui, en suivant Sen, se *cite* sans doute davantage qu'il ne se *lit* (voir Sen 2009 in Sen 2010 : 52) :

Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leur intérêt. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme (*self-love*) ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous parlons, c'est toujours de leur avantage. Il n'y a qu'un mendiant qui puisse se résoudre à dépendre de la bienveillance d'autrui ; encore ce mendiant n'en dépend-il pas en tout : c'est bien la bonne volonté des personnes charitables qui lui fournit le fonds entier de sa subsistance (Smith 1776 : 27).

Pour résumer ce que nous avons dit jusqu'ici : Smith a — similairement, d'ailleurs, à la philosophie du langage ordinaire — comme point de départ la question de l'*usage* (de la raison et du langage). (Notons d'ailleurs que cette question reste là, comme une voix de fond : on « s'adresse » à l'égoïsme ; on « parle » aux autres de leur avantage). Une des conséquences

nécessaires de cet usage est, selon lui, un penchant spécifiquement humain pour l'échange, principe à la base de la division du travail, et qui apparaît entièrement dirigé par l'intérêt personnel. C'est ce penchant, enfin, qui donnerait lieu « à cette diversité de talents, si remarquable entre hommes de différentes professions [...] [et] rend[rait] cette diversité utile » (ibid.: 28). *In fine*, il s'agirait alors, pourrait-on dire, de *faire travailler* nos différences de « talents », « d'adresse » ou « d'excellence » au sein d'une même « masse commune », où chacun se mouvrait par intérêt personnel (ibid.: 27-28). L'idée du *care* : aussitôt apparue, et aussitôt apparemment retournée sur elle-même ; le seul « soin » qui importe — et apparaît explicitement dans le texte — et celui apporté à soi-même, un soin littéralement *intéressé*.

Mais force est de constater qu'il n'y a, d'ordinaire, pas que les « mendiants » qui s'en remettent à l'humanité ou à la bienveillance d'autrui. Il y a aussi, bien sûr, les enfants, les personnes âgées, les malades ou les handicapées — il y a en réalité *tout le monde* : car nous allons tous chez les médecins ou le thérapeute, car nous avons tous besoin de soutien de nos amis — ou d'étrangers —, de l'assistance, de l'aide, ou du maintien d'autrui. Car, comme le dit lui-même Smith, nous avons tous « presque continuellement besoin du secours de [nos] semblables ». Il semble effectivement y avoir bien des situations où l'on demande le secours d'autrui alors même que nous n'avons rien à lui proposer en échange. Nous nous en remettons (très) souvent à l'humanité ou la bienveillance — particulièrement lorsque nous sommes comme on dit 'dans le besoin', malades, souffrants, tristes, mourants, déprimés, sans abris, sans apports... Nous serions alors tous ordinairement (quelque peu métaphoriquement) « mendiants », dépendant sans cesse de la « bonne volonté » d'autrui.

Mais alors, peut-on quelque peu naïvement se demander, d'où peut bien venir cette « bonne volonté » dont parle Smith ? D'où vient cette volonté de prendre soin des personnes les plus vulnérables — qui n'ont rien à offrir en retour — et de laquelle dépendrait notre subsistance en tant que « mendiants » proprement sociaux (et moraux) ? Pour répondre à cette question, sans doute faut-il noter que cette lecture (rapide) de Smith — malgré sa renommée — ne doit nous obnubiler au point de nous faire oublier les premiers mots (un peu plus jeunes) de sa *Théorie des sentiments moraux* (1759), selon lesquels : « aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux » (Smith 1759 : 23). Nous toucherions là, selon Smith, à une des « passions originelles de la nature humaine », manifestée à travers la pitié, la compassion, ou toute autre émotion ordinaire nous faisant « sent[ir] pour la misère des autres » (ibid.: 23-24). Et, « parce que nous n'avons pas une

expérience immédiate de ce que les autres hommes sentent, précise-t-il, nous ne pouvons former une idée de la manière dont ils sont affectés qu'en concevant ce que nous devrions nous-même sentir dans la même situation » (*ibid.*: 24). L'imagination apparaît ainsi comme un élément clef de la vie humaine : il n'y a qu'en imaginant, défend Smith, que nous sommes capables de concevoir les sensations d'autrui. « Nous nous plaçons dans sa situation, précise-t-il, nous nous concevons comme endurant les mêmes tourments, nous entrons pour ainsi dire à l'intérieur de son corps et devenons, dans une certaine mesure, la même personne » (*ibid.*). Il serait alors question de déplacement, de reconception — de soi et de l'autre. En faisant preuve de compassion — en tombant, comme l'écrit poétiquement Smith, dans un « chagrin proven[ant] du chagrin des autres » (*ibid.*: 23) —, nous entrerons en effet « à l'intérieur » du corps d'autrui, et deviendrons ainsi « dans une certaine mesure, la même personne ». Nous retrouvons alors ici aussi l'identité, aux côtés, cette fois, non pas tant du langage que de la compassion et du soin — qui, là, reste droit. La « source » de notre affinité avec la misère des autres pose effectivement un certain jeu identitaire — nécessairement ambigu —: il s'agirait de 'se mettre' dans le corps d'un autre, comme on dit 'dans ses baskets', à sa place, tout en sachant l'impossibilité (fondamentale) de « se transporter au-delà de sa propre personne » (*ibid.*: 24).

À première vue, alors, nous aurions d'un côté la sphère des sentiments moraux, là où se posent la question de la moralité, et l'importance de la sympathie, de l'empathie, de l'estime, de la compassion ; là où se reconnaît, aussi, notre inclination naturelle à la recherche d'acceptation et de reconnaissance. Et, de l'autre, la sphère du marché et de l'intérêt personnel ; où se pose l'idée de la poursuite (inévitabile et positive) du profit, et la métaphore de la main invisible — pour le bien des nations elles-mêmes. En premier aperçu, alors : deux 'mondes' placés l'un face à l'autre, deux motivations qui s'opposent, deux Smith — le philosophe moral et l'économiste —, séparés par une ligne infranchissable sur laquelle s'écrit le principal *problème*²⁴.

Faisons de cette ligne une surface de jeu — de langage. Disons alors d'abord, à l'instar d'Emma Rothschild dans son livre *Economic Sentiments : Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment* (2001), que la philosophie morale de Smith peut sans doute plus adéquatement se comprendre comme la fondation éthique de nos économies de marché ; idée que l'on retrouve aussi dans le livre *On Adam Smith's 'Wealth of Nations': A Philosophical Companion* (2003) de Samuel Fleischacker. La *Théorie des sentiments moraux* (1759)

²⁴ Nous faisons référence à ce que certains ont appelé le « *Adam Smith problem* » (Biziou *et al.* 1999 : 4).

fournirait ainsi une assise pour le fonctionnement et la compréhension de nos économies — les ‘poursuites’ économiques devant alors apparaître comme proprement ‘cadrées’ (*framed*) par un contexte moral plus étendu ; les comportements égoïstes toujours minorés par les sentiments moraux, desquels émergeraient la coopération et la cohésion sociale. Ainsi compris, l’échange n’apparaîtrait en réalité qu’au sein d’un ensemble de contraintes éthiques et sociétales ; et les sentiments moraux comme déjà impliqués dans le domaine économique — lorsque, par exemple, nous prenons en compte le bien-être des autres dans nos choix, faisant ainsi preuve de compassion, d’amitié, d’amour, de pitié, etc.

Dans le même ordre d’idée, Sen défend, dans son article « Adam Smith and the contemporary world » (2010), que ce serait une erreur de croire que Smith pense « la motivation du profit [comme] tout ce dont on a besoin » (Sen 2010 : 53). En effet, d’une lecture attentive de la *Théorie des sentiments moraux* (1759) ressortirait, selon Sen, deux propositions fondamentales — lesquelles contrediraient frontalement cette idée reçue. La première est dite « épistémologique » et concernerait « le fait que les êtres humains ne sont pas invariablement guidés seulement par leurs gains personnels (*self-gain*) ou même par la prudence »²⁵ ; la seconde est dite « de raison pratique » et implique quant à elle « la revendication (*claim*) qu’il y a des bonnes raisons éthiques et pratiques d’encourager d’autres motivations que l’égoïsme (*self-seeking*) » (Sen 2010 : 53-54). Sen souligne ensuite l’emphase de Smith sur les institutions et la coopération — que ce soit dans *La richesse des nations* (1776) ou dans la *Théorie des sentiments moraux* (1759) —, avant de défendre lui aussi le signe (déjà présent chez Smith) d’une certaine compatibilité entre les vertus morales et les dynamiques de marché. De la même manière alors que l’on a parlé, avec Rothschild et Fleischacker, de ‘minoration’ de l’égoïsme, Sen parle ici d’une certaine canalisation de l’intérêt personnel vers des résultats socialement bénéfiques — et ce à travers les institutions et les normes sociales. Ce serait ainsi, selon lui, au sein de ces dernières que ne cesserait de se mitiger le conflit ordinaire entre, d’un côté, la recherche individuelle d’intérêt personnel et, de l’autre, le bien-être de la société. Ce serait dans les institutions que se jouerait un jeu d’accord mutuel, une certaine « harmonisation des sentiments moraux et de nos impératifs économiques » (Sen 2010 : 54) — et ce serait alors en elles qu’il s’agirait de favoriser la confiance et la coopération.

²⁵ Smith précise, dans sa *Théorie des sentiments moraux* (1759) : « de toute les vertus, [la prudence] est la plus utile à l’individu » alors que « l’humanité, la justice, la générosité [...] sont les qualités les plus utiles aux autres » (Smith 1759 : 189-190 in Sen 2010 : 54).

De là, disons qu'il semble possible (et pertinent) de réconcilier les deux domaines de l'intérêt personnel et des sentiments moraux (les 'deux Smith') — que ce soit, entre autres, (1) en replaçant le premier dans le cadre moral étendu duquel il opère ; (2) en soulignant le rôle médiateur des institutions, dans lesquelles s'harmoniseraient l'économique et la morale ; et/ou (3) en comprenant le concept de « *self-love* » — d' 'amour-propre', ou d' 'égoïsme' — comme impliquant *aussi* un souci pour le bien public (*voir* Fleischacker 2003). De là, une chose est sûre : à travers sa philosophie morale *et* ses recherches économiques, Smith pose la question de la frontière entre la morale et le marché — frontière bien plus fine, et bien plus joueuse qu'en apparence.

Dans *La richesse des nations* (1776), Smith ne semble se concentrer que sur un objet — l'échange — ; et plus particulièrement sur une de ses motivations sous-jacentes — l'intérêt personnel. Il met l'emphasis sur la division du travail et la compétition du marché. Plus précisément : il semble se concentrer sur une certaine image de l'échange, et non pas sur la question (plus importante, selon nous, suivant en cela Sen) de ce qui ordinairement « rend les échanges durables (*sustainable*) » (Sen 2010 : 55). C'est sans doute par une lecture (trop rapide, et trop exclusive) que certains ont alors pu rater les nuances de Smith, et particulièrement son emphasis sur l'éthique, la compassion, l'empathie, la générosité, la moralité, la bienveillance... — pourtant exposée en détail dans sa *Théorie des sentiments moraux* (1759). Smith aurait ainsi acquis, selon nous *à tort*, — avec le temps, et des narrations plus ou moins renseignées — la réputation d'être le « champion de l'unique importance de l'intérêt personnel pour tous les êtres humains », allant même jusqu'à être, selon Sen, cité par certains « à l'appui de leur théorie étroite et simpliste de la rationalité humaine » (Sen 2010 : 54). C'est alors *contre* cette première image de Smith qu'il s'agirait de se dresser — et surtout ce qu'elle implique pour la discipline économique. Contre, d'ailleurs, le rêve d'une saisie exhaustive du discours de Smith ; en direction, plutôt, des « fuites » (*departures*) qu'il propose — et qui restent pour beaucoup inexplorées (*ibid.*). « Rien ne suggère dans les écrits de Smith, dit Sen, que les gens en général ne sont pas influencés par des considérations plus larges — plus larges que la seule poursuite de l'intérêt personnel — en choisissant leur comportement » (*ibid.*: 56). Ce serait alors plutôt dans l'entremêlement du raisonnement individuel et des conventions sociales que nous trouverons, selon Smith, à la fois les moyens de comprendre et de changer le monde (et l'économie au passage). À l'intersection, alors, de la morale et de l'économique, sortant ainsi — agilement — d'une cage de fer : « nous ne sommes pas emprisonnés dans quelque boîte inflexible de la priorité inconditionnelle de l'égoïsme (*self-love*) » (*ibid.*).

Nous prendrons alors, le long de cette thèse, certaines « fuites » smithiennes. Comme nous l'avons remarqué : entre la philosophie morale de Smith et ses recherches économiques logent — fuyants, bien sûr — tous les thèmes principaux de cette thèse : l'identité, le langage, le soin, les conventions, la vulnérabilité, l'ordinaire. Ce 'retour au point de départ' dit donc quelque chose de l'intérêt à la fois économique et philosophique de notre élan. Il précise aussi quelque chose de l'enjeux de cette thèse — lier la question du langage, de l'identité, du *care*, de l'ordinaire — ainsi que d'une certaine *posture* — hors de la « boîte inflexible » de l'égoïsme.

IV. UNE *POSTURE*, UNE *REPRÉSENTATION*

IV. A. Déblayage de terrain (philosophique)

Comme nous l'avons vu par notre 'retour au point de départ' smithien, la discipline économique semble dès ses premiers mots poser (subrepticement) la question du langage, de l'identité, de l'ordinaire et du *care*. À la base de l'échange, nous dit effectivement Smith : notre usage de la raison et de la parole — plus de deux siècles plus tard, nous en sommes encore là.

C'est bien cet 'usage' que nous étudierons, et ce dans une approche philosophique. Nous plaçons plus précisément ce travail dans le champ (ouvert) de la *philosophie économique*. Champ 'ouvert', précisément : empruntant autant à la philosophie des sciences (anglo-saxonne ou continentale), à la philosophie de la connaissance, à la philosophie du langage ou de l'esprit qu'à la philosophie morale ou politique. Elle traite d'enjeux épistémologiques, théoriques, méthodologiques, ontologiques, conceptuels... Pris, de la manière la plus générale qui soit — comme « un champ de problématiques communes à l'économiste et au philosophe » (Leroux & Marciano 1998 : 124 *in* Quiquerez 2015 : 42) — elle aborde, entre autres, la question de la falsification, du statut des hypothèses, du pluralisme, de la distinction entre le domaine positif et normatif, mais aussi de la rationalité, de l'individualisme, du travail, de la monnaie... Un rapide détour vers les archives de la

Revue de philosophie économique nous dévoile l'étendu de la terre à explorer : on y aborde le néolibéralisme et la démocratie (2016/1), la justice et l'environnement (2015/1), la figure de l'entrepreneur (2014/1), la représentation de l'agent économique (2018/1), la question du marché, de la gouvernance et du développement humain (2010/1), mais aussi celle de l'expérimentation (2012/1), du réalisme critique (2013/1), de la normativité ou, plus énigmatiquement — mais plus proche de notre sujet : « la question de l'autre » (2017/1). Plus généralement, la philosophie économique apparaît là comme « un lieu d'expression » permettant de réinterroger « les liens entre l'éthique, le politique et l'économique » (Quiquerez 2015 : 60) ; et ici comme une branche à part entière de la philosophie des sciences — parfois « mâtinée, comme l'écrit Guillaume Quiquerez, de *linguistic turn* et de logique, et agrémentée d'analyses formelles » (*ibid.* : 60-61). Certains rêvent d'une définition qui colle à ses pratiques (Kincaid & Ross 2021), alors que d'autres militent pour une prise « spéculative » (Quiquerez 2015). Elle est dite à un endroit comme ayant la mission de 'donner de la cohérence' à certaines notions, à certains repères, à certaines croyances ; à un autre comme permettant de préciser le sens, la portée ou l'adéquation de concepts, de théories, de travaux empiriques, etc. — certains allant même jusqu'à la prendre comme la réponse à un besoin interne à la connaissance économique. Ainsi surgirait la difficulté à fournir une définition 'taxinomique' ou 'classificatoire' de la philosophie économique. Car on peine nécessairement à « dégager, à partir d'un paysage touffu, éclaté, une définition claire et relativement homogène » (*ibid.* : 59). Notons que ce sont ici encore les usages qui posent problème — ou plutôt : qui posent paysage, « difficilement lisible »²⁶ (*ibid.*).

Si la philosophie économique est un champ ouvert, sans doute faut-il alors que sa définition soit de même. C'est précisément dans le but de fournir une telle définition que Quiquerez publie son « Essai sur la définition de la philosophie économique » (2015). « Où construire la philosophie économique ? se demande-t-il avant d'ajouter, la rencontre entre philosophes et économistes doit-elle avoir lieu sur terrain neutre ? Et d'abord : faut-il un terrain ? » (Quiquerez 2015 : 61). Pour apporter des éléments de réponses, Quiquerez propose plus spécifiquement de définir la philosophie économique comme « *champ postural des idées rationalisées de l'économie* » (*ibid.* : 41-43, *notre emphase*).

Déplions cet usage — pour, comme on dit : 'déblayer le terrain' (s'il y en a un). La philosophie économique serait d'abord, selon Quiquerez, « champ postural » — expression

²⁶ Alors que l'approche descriptive aurait comme seul objet « de consigner la signification de mots déjà en usage » ; l'approche spéculative, elle, prendrait plutôt « la liberté de créer son objet *a priori*, indépendamment de ses occurrences empiriques » (Quiquerez 2015 : 59). Mais grande liberté, grand risque : celui d'une définition *a priori*, « qui ne coïnciderait pas avec les pratiques en vigueur », et ne susciterait alors aucune adhésion (*ibid.*).

qui entend rendre compte d'une double aspiration — et de la tension qui en résulte (*ibid.*: 61). La première aspiration serait celle qui « vise [...] une légitimité académique » et « tend [...] vers une participation à un jeu institutionnalisé de productions et d'expressions de savoirs » (*ibid.*). Elle renverrait au fait que la philosophie économique, comme « tout ce qui se pense dans un contexte collectif se met à plat, s'étale, se range, occupe donc un espace, lequel s'inscrit dans un territoire plus ou moins circonscrit » (*ibid.*: 62)²⁷. La seconde aspiration, quant à elle, serait celle qui « revendique [...] une démarche et une attitude intellectuelle dégagées des canevas disciplinaires trop étroits » (*ibid.*: 61) ; celle qui invente au besoin — de l'idée, justement. Elle renverrait au fait que « la priorité doit être donnée à la libre attitude d'une pensée critique et créatrice, non déterminée *a priori* par des canons quelconques » (*ibid.*: 62). D'un côté, alors : une *participation* ; de l'autre : une *revendication*. D'un côté, le rangement légitime ; de l'autre la critique dérangeante ; et entre : la tension même du champ postural (de la philosophie économique).

Pas de borne donc, mais une attitude ou encore un regard guidé par un intérêt, un enjeu, une question : une posture. Synthétisant ces deux aspirations, l'une à la spatialisation, l'autre à l'affranchissement de normes disciplinaires inopérantes, nous proposons donc d'associer la philosophie économique à un champ non disciplinaire, que nous baptisons *champ postural*, et que nous définirons ainsi : *un champ postural est un espace académique pluraliste, mouvant, ouvert à différents langages disciplinaires, favorisant le débat critique et l'émergence de nouveaux savoirs, construit autour d'un objet ou d'une famille d'objets.* (*ibid.*: 63)

Les objets autour desquels se construit ce champ postural, ajoute alors Quiquerez, sont ce qu'il appelle « les idées de l'économie ». *Retour aux idées*, alors, prises comme les « brique[s] à la base de la philosophie économique » (*ibid.*: 62), et comme « l[es] ressource[s] partagée[s] où puisent de concert l'économiste et le philosophe » (*ibid.*: 45). Retour aux idées, c'est-à-dire *retour aux représentations*, car « ce que nous qualifions d'idée de l'économie, précise Quiquerez, est fondamentalement une *représentation*, un regard porté *a priori*, une préconception d'un objet ayant trait à l'économie » (*ibid.*). « L'idée est d'abord une

²⁷ Se joue ici, selon Quiquerez, une certaine « spatialisation de la pensée », laquelle, ajoute-t-il, « charrie avec elle une sémantique institutionnelle qui la renforce en retour : ainsi parle-t-on ordinairement de *champs*, de *sections*, de *frontières* disciplinaires, et encore de *domaines* et de *départements* de recherche » (Quiquerez 2015 : 62). Il ne faudrait pour autant laisser à l'espace toute la place, et oublier que ces « structures de spatialisation » sont proprement *sociales*, qu'« elles ont pour fonction de régler les opérations de production, de rejet, de classification et d'enregistrement des savoirs par des opérations normatives qui leur sont propres » (Quiquerez 2015 : 62).

représentation, réaffirme-t-il un peu plus loin dans le texte, tant et si bien que nous aurions pu parler, plutôt que des *idées* de l'économie, des représentations de l'économie » (*ibid.*: 65)²⁸. Ces représentations, ajoute-t-il, « précède[nt] l'acte cognitif — elle[s] lui préexiste[nt] — et l'accompagne[nt] du même élan — elle[s] condui[sent] son déploiement » (*ibid.*: 45). Ce sont alors bien ces représentations qui sont premières — filles d'aucune discipline, ne pouvant être circonscrites à aucun champ disciplinaire précis. Ces représentations, enfin, qui comme l'affirmait déjà Keynes : « loin de demeurer cloîtrées dans des cénacles hermétiques de spécialistes, finissent par diffuser dans tout l'espace social et même pour certaines d'entre elles, par illuminer l'homme d'action » (Keynes 1936 in Quiquerez 2015 : 43).

Il est alors ici, avant tout, question de *représentation* — différente, donc, du *concept* qui serait « une forme de surdétermination rationnelle de l'idée » ; et de la *théorie* « explicative » — ; différente, en somme, de ses deux développements possibles (Quiquerez 2015 : 66). Quiquerez parle bien « d'idées *rationalisées* de l'économie » pour dire le fait que « les idées de l'économie ne constituent le substrat nourricier de la philosophie économique que dans la mesure où elles sont susceptibles d'être rationalisées, c'est-à-dire intégrées dans un raisonnement rigoureux » (*ibid.*: 67). Et cette « intégration » prend, selon lui, deux chemins possibles — deux opérations de rationalisation : la *conceptualisation* et la *théorisation*. Rapidement dite, la première engagerait « une démarche nécessairement critique [et] vise à opérer à la fois une clarification et une systématisation de l'idée, autorisant alors son usage rigoureux et systémique » (*ibid.*: 66) ; la seconde, quant à elle, renverrait à « une opération discursive, longue et articulée » ayant pour but de rendre compte d'un objet *à partir* d'une idée (*ibid.*)²⁹. Toutes deux, toutefois, partiraient de la représentation, signant ainsi ce qui serait l'aspiration première (unifiante et fondamentale) de la philosophie économique : « refonder [...] les liens entre ces deux formes de rationalisation » (*ibid.*: 68).

Reste maintenant à s'attarder sur le dernier mot de cette définition, c'est-à-dire sur le mot 'économie'. Reprenons pour cela le début — le retour à l'évidence par lequel Quiquerez entame son essai :

²⁸ « À vrai dire, précise-t-il, si le premier vocable a été préféré, c'est parce que sa mobilisation en économie a le mérite de reposer sur une ancestralité notoire, dont la manifestation la plus emblématique concerne l'histoire des idées économiques (*economic ideas*) » (Quiquerez 2015 : 65).

²⁹ Quiquerez précise que la conceptualisation s'offre à première vue comme « l'opération structurante de la philosophie » (Quiquerez 2015 : 67). Il ajoute que « la théorisation, en tant qu'elle aspire à rendre compte du réel, est l'opération caractéristique des sciences empiriques en général, des sciences sociales en particulier, et de l'économie spécifiquement — même s'il existe évidemment des concepts en économie » (*ibid.*).

La philosophie économique n'est pas une chose, une donnée de la nature : c'est une réponse à une question qui prend la forme [...] d'une stratégie d'organisation de la connaissance. Inévitablement, donc, la façon même de poser la question guide la construction de la réponse (*ibid.*: 43).

La philosophie économique, alors, ne devrait être vue *seulement* comme un type de discours, un champ ou un mode de pensée, mais bien plutôt « primordialement [comme] la stratégie qui les institutionnalise symboliquement » (*ibid.*: 58). Faire de la philosophie économique, ce serait plus précisément instituer symboliquement (et stratégiquement) à la fois un lieu d'expression pour certains discours et certains modes de pensée, et, ajoute Quiquerez, un lieu « de traitement du doute signalé » — du doute sur la définition de l'économie elle-même. De là, la philosophie économique apparaît, en fin de compte, comme ayant comme point de départ un « doute profond relatif à la représentation que l'économie s'est donnée d'elle-même » — ce doute étant précisément « le coup de soufflet » susceptible de « ravive[r] la discussion sur les *idées* de l'économie », c'est-à-dire sur ses représentations (*ibid.*: 48).

Nous trouverions ici la « question » à laquelle la philosophie économique répondrait, ce à quoi elle semble « réagir », à savoir : « au doute porté sur la pertinence de la représentation de l'économie restreinte à la science » (*ibid.*: 69), c'est-à-dire, en bref, comme une discipline positive et prédictive, « établissant des lois spécifiées dans un champ précis, hermétique à toute considération politique et normative » — idée qui, selon Quiquerez, « semble bel et bien en crise » (*ibid.*: 49). Cette crise, précise-t-il, tiendrait à l'articulation de trois problèmes. Le premier serait un « *problème de législation* », lequel renvoie à la question de la capacité de l'économie à découvrir (et dire) des 'lois universelles' (*ibid.*). Le deuxième serait un « *problème de séparation* », lequel « interroge le découpage entre l'économie et les autres sciences sociales » (*ibid.*). Enfin, le troisième et dernier problème serait un « *problème d'étanchéité* », lequel pose la question de la diffusion des concepts et théories économiques dans la société, soulevant ainsi des enjeux moraux et politiques fondamentaux (*ibid.*). Ces trois problèmes « tenus ensemble, [...] plaident pour un réexamen de la nature et du rôle des idées de l'économie ainsi que pour leur mise en débat », conclut alors Quiquerez (*ibid.* : 69).

Dans les mots (proches) de Gilles Campagnolo (*et al.* 2018), la philosophie économique « porte son interrogation sur le geste même des sciences économiques dans toute leur extension » (Campagnolo *et al.* 2018 : 7). Il s'agirait donc, au fond, de revoir notre idée de l'économie — en tant que discipline en constante extension —, comme un champ lui-

même ouvert, renouant ainsi avec « une ambition à la fois plus modeste et plus large » que d'établir des lois : « viser une action sur le monde, selon des normes éthiques, à partir d'un savoir positif constitué » (Quiquerez 2015 : 69). Ce serait alors précisément dans les « multiples profondeurs et transversalités » des trois lieux du politique, du normatif et du positif, que les idées de l'économie se condenseraient le plus volontiers ; là, alors, où il s'agirait de « refonder le débat sur [nos] représentations » — débat qui recèle un véritable enjeu démocratique (*ibid.*).

Il nous faudrait alors d'abord reconnaître que « les enjeux de la philosophie économique, ses méthodes, ses questionnements et ses propositions, ne sauraient forger un ensemble compact régulé au sein d'un champ disciplinaire fixe et clos » (*ibid.* : 63). Tenter de ramener la philosophie économique à un espace réglé serait une erreur — cette restriction « délimit[ant] artificiellement ses possibilités de problématisation » (*ibid.*). Ni réduire ni enfermer ; garder ouvert, plutôt, pour garder la richesse de la philosophie économique — laquelle loge dans « la diversité des questionnements, des formations intellectuelles et des positionnements » (*ibid.* : 60), ou encore « de la confrontation de multiples perspectives — et de l'interrogation des tensions qui en résultent parfois » (Campagnolo *et al.* 2018 : 6). Il ne s'agirait alors de se cantonner « à une seule perspective fut-elle largement partagée », mais bien plutôt de jouir de la « spécificité » de la philosophie économique — à savoir sa capacité à « constater des divergences, manifester des contrastes, opposer des notions » (Quiquerez 2015 : 60 ; Campagnolo *et al.* 2018 : 7).

Il ne faudrait alors prendre la philosophie économique comme un « nouveau campement pour hétérodoxes », ni d'ailleurs symétriquement comme « un supplément d'âme d'une orthodoxie qui en fixerait le terrain, les auteurs légitimes, les débats admissibles, les philosophies autorisées » (Quiquerez 2015 : 60). Il ne faudrait non plus la « circonscri[re] à des regards transcendants de philosophes qui, jouissant de l'insigne privilège de l'extraterritorialité, seraient les seuls en posture de délivrer leurs analyses et sentences » (*ibid.*) ; ou encore, la confondre avec une certaine philosophie *de* l'économie — qui asservirait ainsi la seconde à la première, la soumettant aux logiques, aux méthodes et aux mots (aux maux aussi) d'une philosophie « surplombante et législatrice » et ignorerait alors tout de la contribution propre de l'économie à l'émergence de problématiques philosophiques (*ibid.* : 60-61/46).

Selon Quiquerez, la philosophie économique devrait donc se regarder dans un nouveau dessein : « celui de faire revivre pleinement aujourd'hui en économie le débat des idées » (*ibid.* : 58) ; elle viserait « à favoriser l'expression des économistes, des philosophes [...] des

chercheurs en sciences sociales, conclut-il, sur les enjeux associés à l'économie comme objet et comme discours » (*ibid.*).

IV. B. Nourrir le doute, pour ouvrir le dialogue

Nous ferons nôtres cette 'conception large' et cette 'définition ouverte' de la philosophie économique. Disons donc d'abord que cette thèse se place dans une sorte de non-lieu entre l'économie et la philosophie. À la frontière de l'économie, précisément ; espérant, au passage, non pas tant la « clarifier » — comme le voudrait, entre autres Ross (2021 : 3) — que la *problématiser*. Notre terrain (de jeu) : un champ « non-disciplinaire », proprement « postural » (Quiquerez 2015). C'est bien *quelque part* que se dit, s'écrit et se fait la philosophie économique — dans certaines conférences, certains journaux, certains centres de recherches, certains colloques, certains cursus... *Quelque part* : dans un contexte, un espace, un territoire. Tout comme c'est bien *quelque part* que cette thèse fut écrite — financée par une université particulière, dans un centre de recherche spécifique, écrite aux côtés de certaines personnes... et puis d'autres. Celle-ci se fait ainsi signe — indélébile — de ma *participation*, de mon appartenance à une forme de vie qui m'est, pour ainsi dire, *donnée*. Ce qui n'est toutefois *pas* donné (et que nous discuterons en détail dans la partie 0 de cette thèse), ce qui se renégocie jour après jour, mot après mot : c'est mon assentiment, c'est-à-dire ma voix, et la *revendication* qui la sous-tient.

Alors, notons en premier lieu ce qui guidera ce travail : non des bornes, mais bien plutôt, comme le dit Quiquerez « un intérêt, un enjeu, une question : une posture » (Quiquerez 2015 : 63). Une posture mouvante, ouverte, critique, pluraliste, et *ambivalente* — issue de la double aspiration de la philosophie économique. D'un côté, cette posture nous fera évidemment tendre vers la *participation* au développement de la discipline économique et de la philosophie (de l'ordinaire), vers l'encastrement dans un espace spécifique, avec ses « jeux institutionnalisés » (*ibid.* : 61). Elle dit ainsi quelque chose de notre poursuite d'une certaine « légitimité académique » — dont l'exercice même de la thèse ne peut se passer — et spatialise (à raison, selon nous) notre recherche. De l'autre côté, au contraire, elle nous fera aussi nécessairement tendre vers la *revendication* d'une démarche spécifique, d'un certain 'dégagement' ou d'une certaine 'ouverture' ; elle laisse place à « une pensée critique et créatrice », affranchie de certaines « normes disciplinaires », libérée de certains « canevas trop étroits » (*ibid.*).

C'est alors d'une posture ambivalente (et vulnérable) que nous poserons *d'abord et avant tout* la question de la *représentation* (de l'individu) — informé, pour ainsi dire, par des usages spécifiques du mot 'identité' (i.e. ceux d'Akerlof et Kranton, bien sûr, ainsi que ceux de Davis, mais aussi — quoique secondairement — ceux de Sen, de Kirman et Teschl, de Gallois et Hédoin, de Fine, de Wittgenstein, de Laugier, de Korsgaard, de Ricœur, de Tajfel, de Freud...). L'objet premier de cette thèse : les *représentations* — comprises comme « ce qui préside, selon Quiquerez, à la lecture, la compréhension, l'investigation », ce qui « précède l'acte cognitif — [...] lui préexiste — et l'accompagne du même élan — [...] conduit son déploiement » (*ibid.*: 45). Comprises, ainsi, comme *point de départ* — et *de suite*, d'ailleurs — « inexpugnables de la pensée économique » et méritant donc « une attention renouvelée » (*ibid.*: 69). Tel serait, dans les mots de Quiquerez, « le *credo* » de la philosophie économique — et que nous tenterons ici de suivre en *faisant attention* à l'idée d'identité, en *prenant soin* des représentations de l'individu, lesquelles — rappelons-le — sont toujours susceptibles de se diffuser ici et là.

Pour ce faire, disons qu'il s'agirait de *faire dialoguer*. C'est « dans un dialogue renouvelé entre le concept et la théorie que se déploie la philosophie économique » (*ibid.*: 70) : nous tenterons alors, à travers cette thèse, de garder ce dialogue ouvert, de toujours « refonder le lien » entre les deux formes de rationalisation d'une représentation particulière (celle de l'individu). Nous verrons ainsi que concepts et théories s'entremêlent continuellement l'un à l'autre, qu'ils « s'appellent réciproquement et s'informent mutuellement » (*ibid.*) — pourrait-on ajouter, hâtif : à travers des narrations, dans des *jeux de langage*. Nous réaliserons ainsi rapidement que, comme l'écrit Quiquerez en « paraphrasant librement » Kant : « le concept sans théorie est vide [et] la théorie sans concept est aveugle » (*ibid.*).

Cette thèse s'offre ainsi comme lieu de discussion de *nos* représentations — une en particulier : celle de l'individu. Il y a là, bien sûr, l'enjeu de l'exhibition et de la rationalisation ; il y a aussi celui de leur appréciation, ainsi que « l'examen de leur effectivité politique » (*ibid.*: 68). Que ce soit par rapport au modèle d'Akerlof et Kranton (*partie 1*) ou aux travaux de Davis (*partie 2*), nous décrirons en effet leur manière de conceptualiser ou de théoriser l'identité — étudiant ainsi leur(s) rationalisation(s), toutes narratives. Nous en apprécierons aussi certaines des réussites ou des échecs, ainsi que nous questionnerons ce qu'eux-mêmes placent au centre de leur propos — à savoir : leur effectivité politique.

Dans le domaine épistémologique, la question de la représentation de l'individu pose au centre de la table *nos* manières de voir, et de dire l'individu, l'agent, l'acteur, le sujet dont

on discute. Ainsi, le problème se dédouble : un premier en tant que représentation *de quelque chose* (parmi tant d'autres) ; un second (qui décuple le premier) en tant que représentation *de l'individu* — au centre, alors, de toute autre représentation, de tout autre concept, de toute autre théorie. Ce double problème signe, selon nous, l'intérêt spécifique de la question identitaire, laquelle se pose à tous les niveaux à la fois (philosophique, économique, psychologique, sociologique, théorique, empirique, politique, éthique, ontologique, méthodologique, épistémologique), et importe, selon Campagnolo (*et al.* 2018), à la fois « du point de vue de la philosophie économique qui l'interroge, de la théorie économique qui l'utilise, et des travaux empiriques qui s'appuient sur les modèles qu'elle propose et, parfois, impose », tout autant que pour « comprendre la façon dont les institutions émergent, dont les sociétés s'organisent et donc divers mécanismes contribuent au “bien-être général” » (Campagnolo *et al.* 2018 : 4).

Faisons un pas de plus. Pour clarifier ce que l'on entend par 'représentation' Campagnolo et ses co-auteurs précisent que celle-ci impliquerait avant tout la notion de *fidélité* — « celle qu'on attend du représenté par rapport à ce dont il tient lieu » (*ibid.* : 5). Car, continuent-ils, « si l'on doit en effet s'en remettre à des représentations, c'est qu'elles sont censées fournir, sous des modalités qu'il doit être possible de contrôler, des traits de l'entité même qu'on souhaite étudier » (*ibid.* : 4). Il s'agirait alors de savoir, au fond, si ladite représentation manifeste adéquatement son objet — ses « caractéristiques, [s]es spécificités ou [s]es choix » — question d'autant plus importante (et complexe) qu'elle touche ici à l'individu (*ibid.*).

La discipline économique — comme, d'ailleurs, toute autre science humaine et sociale — repose sur des « *outils de représentation* » pour construire, approfondir ou pour justifier sa vision du monde ; la question de la représentation de l'individu prend alors « un rôle crucial et un sens déterminant » (*ibid.*). Il y a là bien plus qu'un simple enjeu notionnel ou conceptuel, car différentes représentations de l'individu « conduisent à différentes représentations du (des) marché(s), des institutions et des sphères non marchandes (sphères d'interaction, sphères de justice, sphères de pouvoir) dans lesquels l'agent est engagé » (*ibid.* : 6). Car différentes représentations de l'individu sont susceptibles, en un mot, de mener à différentes visions du monde (et de l'économie), et à différentes propositions normatives.

Lieu de discussion, cette thèse vise alors aussi à s'offrir comme lieu « de traitement du doute signalé » — d'un doute sur la définition de l'économie elle-même. Comme nous le verrons à travers cette thèse, parler l'identité implique effectivement (très) souvent une certaine 'redéfinition' de la discipline économique — de son champ, de ses méthodes, de ses

objets, de ses outils, etc.³⁰ Il y a là un enjeu proprement *épistémologique* : il s'agit de poser la question de la pertinence de la définition de la discipline économique comme une science positive, prédictive, législative et hermétique à toute considération politique et normative — question, d'ailleurs, pourrait-on dire, déjà posée par notre sujet lui-même. En effet, sans doute l'identité peut-elle être comprise comme un des *symptômes* les plus directs de cette « crise » dont parle Quiquerez. Elle soulève effectivement des enjeux propres aux trois « problèmes » critiques discutés plus haut : (1) elle pose la question de la possibilité (ou même du désir) de 'découvrir' des lois, et d'une certaine 'mécanisation' du monde social et des échanges (*problème de législation*) ; (2) elle interroge frontalement le découpage entre l'économie et les autres sciences humaines et sociales — en étant symbole d'une certaine 'extension' du domaine économique, elle montre les enjeux pratiques, académiques, cognitifs, méthodologiques et épistémologiques de la 'coopération' disciplinaire (*problème de séparation*) ; et (3) elle pose la question de la diffusion des concepts et des théories économiques dans la société, et plus spécifiquement de la performativité du langage — soulevant ainsi des enjeux proprement moraux et politiques (*problème d'étanchéité*).

C'est, alors, pourrait-on dire, d'un double doute que nous nous élançons dans cette thèse — d'un doute sur la représentation de l'individu, dédoublé d'un doute sur la représentation de l'économie elle-même. D'un double doute qui, dirait-on en appelant Wittgenstein à la rescousse, fait « frottement » (Wittgenstein 1953 : 83) ou « soufflet » (Quiquerez 2015 : 48) ; susceptible de toujours « ravive[r] la discussion ». Il s'agirait alors effectivement, dans les mots de Quiquerez, de « viser une action sur le monde », là où les idées de l'économie « se condensent le plus volontiers », c'est-à-dire dans les « multiples profondeurs et transversalités » des trois lieux du politique, du normatif et du positif (*ibid.* : 69). Précisément là où peut se refonder le débat non seulement sur les représentations de l'économie, mais aussi sur celles de l'individu — amplifiant ainsi l'enjeu démocratique de la philosophie économique, et y ajoutant un enjeu existentiel, pour ne pas dire : *vital*.

Si la philosophie économique, comme le défend Quiquerez, peut en fin de compte se comprendre comme un ensemble d' « études » (*studies*) « protéiformes, ouvertes, marquées par la pluralité des acteurs et des compétences disciplinaires mobilisées », disons que nous proposerons ici une « étude » philosophique particulière — de l'identité. Une étude proprement protéiforme, susceptible « de prendre les formes les plus variées, qui se présente sous des aspects divers » (CNRTL). Une étude qui mobilisera plusieurs disciplines — qui

³⁰ Notons que cela implique aussi souvent une redéfinition de l'économie (*the economy*) en tant que telle.

citera des philosophes et des économistes, bien sûr, mais aussi des sociologues, des psychologues sociaux ou cognitifs, des psychanalystes, des géographes, des neuroscientifiques... Une étude plurielle qui tentera alors de rester ouverte aux différents langages disciplinaires qui se saisissent de l'identité — et à leur potentiel renouvellement. Notons (avec surprise) que Quiquerez conclue d'ailleurs son essai en liant explicitement la question du pluralisme à celle de l'identité : « la philosophie économique, dit-il, est simultanément le marqueur *identitaire* et l'opérateur constitutif du pluralisme de la pensée de l'économie » (Quiquerez 2015 : 70). Ainsi, nous ne pouvons qu'espérer que ce travail marque quelque chose de l'*identité* du pluralisme en économie — tout autant, d'ailleurs, qu'en philosophie.

*

« Le projet de la philosophie économique, dans son prolongement, nous dit Quiquerez, est d'affirmer que les idées, comme représentations de l'économie, ont non seulement une histoire, mais encore une actualité et un devenir » (Quiquerez 2015 : 65). C'est bien là ce que nous tenterons de montrer par rapport à l'idée d'identité : qu'elle a une histoire, une actualité, et un devenir. Cette thèse prend ainsi place dans « l'espace vivant de la philosophie économique », lequel « se dessine ainsi, chemin faisant, en même temps que s'élaborent, se déplacent et se transforment les diverses réflexions organisées autour des *idées* de l'économie » — dont celle d'identité (*ibid.* : 63).

Nous espérons alors que cette thèse, en premier lieu, favorisera effectivement, comme le voudrait Quiquerez, « le débat critique et l'émergence de nouveaux savoirs » (*ibid.*). Nous espérons surtout réussir à « favoriser l'expression » sur certains des enjeux de l'économie — comme objet *et* comme discours (*ibid.*). À l'image même du champ postural dans lequel nous nous ancrons, il nous faut dès maintenant reconnaître ce qui apparaîtra évident à la suite de cette introduction : cette thèse ne saurait renvoyer à « un ensemble compact régulé au sein d'un champ disciplinaire fixe et clos » (*ibid.*). Tant mieux d'ailleurs, car toute restriction délimiterait artificiellement nos possibilités de problématisation, et réduirait d'autant la « richesse » de la philosophie économique elle-même — qui est précisément sa diversité interne (*ibid.*). Il s'agirait alors plutôt de favoriser — à l'encontre d'un cloisonnement dans des pratiques trop rapidement acceptées — la tenue d'une certaine *profondeur de champ*.

(Re)nouer le dialogue, alors, sonne comme un devoir — non seulement entre les concepts et les théories, mais aussi entre les disciplines (et leurs jeux de langage), entre les auteurs, les thématiques les traditions, leurs règles et leurs conventions. Confronter des approches — de l'identité, oui, mais des discours (sur l'identité) aussi. Confronter des auteurs entre eux — et parfois 'en eux-mêmes', au sein même de leurs textes. Ne jamais cesser de constater des divergences (entre différents usages du mot 'identité'), et de manifester leur contraste avec l'*ordinaire*. (Re)faire dialoguer, oui : non seulement pour 'faire honneur' à notre champ (et justifier notre *posture*), mais aussi (surtout !) pour dire quelque chose (d'adéquat) de faits économiques complexes, historiques, culturels et « sensibles à ce qu'on dit d'eux » (*ibid.*: 70) ; et pour faire face à leurs mutations incessantes, lesquelles posent des questions inédites — dont une, selon nous, est celle de l'identité —, appelant des réponses urgentes. Il s'agirait alors peut-être d'être prudent — et de suspendre notre jugement. Ou, peut-être s'agirait-il plutôt de suivre Smith — pour qui la prudence est la passion la plus bénéfique à soi-même, et l'humanité, la compassion, la bienveillance sont les passions les plus bénéfiques à autrui. Ainsi devra-t-on alors conclure sur un changement un dernier positionnement: il ne s'agit pas tant d'être prudents que d'être *attentionnés*.

Pour ce faire, nous entamerons notre travail par une partie consacrée à la philosophie du langage ordinaire — dans le but d'établir notre 'cadre'. Nous poserons plus précisément dès le départ la question du langage, puis celle de l'ordinaire — et de son *inquiétante étrangeté*. Puis, nous discuterons de *pulsion descriptive* avant d'aborder la question du *réalisme* et de conclure sur le *care*. Nous reprendrons aussi la question de la vulnérabilité et de l'étrangeté de l'ordinaire dans un angle proprement identitaire, ainsi que nous discuterons de la *voix*— abordant ainsi la dimension à la fois sceptique et politique de l'identité. Nous aborderons la question de la signification et surtout de l'*usage* du mot d'identité. Enfin, nous conclurons en étudiant certains des liens possibles entre la philosophie du langage ordinaire et la discipline économique.

La seconde partie de cette thèse plongera dans un premier usage du mot 'identité', et s'intéressera plus spécifiquement au modèle de l'*identity economics*. Son premier chapitre commencera en exposant l'approche pragmatique de la modélisation, ainsi que ses points communs (et certains de ses écarts) avec le cadre de la philosophie du langage ordinaire. Il abordera ensuite le modèle prototypique d'Akerlof et Kranton, avant de revenir sur deux de

ses applications. Cette ‘lecture liminaire’ se conclura en saisissant certains des enjeux conceptuels, empiriques, méthodologiques et épistémologiques de l’*identity economics*. Le second chapitre en proposera quant à lui une lecture critique. Il reviendra, en bref, sur la sursimplification opérée par Akerlof et Kranton, et ce à cause de leur cadre même — lequel apparaîtra incapable (pour des raisons techniques et théoriques) de saisir adéquatement ce qui se joue dans la réalité ordinaire, et qu’eux-mêmes disent viser.

La troisième et dernière partie de la thèse portera sur les travaux de John Davis, et particulièrement sur sa théorie de l’identité. Le premier chapitre visera à saisir et clarifier l’optique de Davis. Pour ce faire, il commencera en posant son point de départ — l’idée d’encastrement (*embeddedness*) — avant de décrire son cadre théorique principal — la théorie de l’identité sociale. De là, nous aborderons ensuite l’idée d’une « individualité limitée », avant de nous concentrer longuement sur sa théorie (narrative) de l’identité. Le second chapitre, quant à lui, visera à proposer une lecture ‘ordinaire’ de ces travaux. Il reviendra d’abord sur la question de l’abstraction et de la description, avant de proposer trois autres ‘discussions’ ayant comme but de développer (ou de dépasser) certaines des idées originales de Davis. Nous finirons alors par retourner au point de départ — le langage —, en discutant de perlocution, de voix et, enfin, d’expression.

Partie 0. De l'identité de l'ordinaire à l'ordinaire de l'identité.

Cette première partie constitue d'abord et avant tout le préalable méthodologique de ce travail. Nous y construirons l'armature générale de notre recherche, laquelle fera office de repère pour les deux parties qui suivront. Le signe '0' apparaît d'emblée comme renvoyant à une valeur nulle ou à un ensemble vide. Cette première intention a quelque chose d'une vérité. En effet, nous n'aborderons ici que *secondairement* le sujet précis de cette thèse — à savoir : l'usage du mot 'identité' (mais nous ferons aussi bien plus). De l'autre côté, le signe '0' peut aussi dire « l'exemplaire d'un journal précédent le premier numéro et servant de modèle » (CNRTL). Il y a là aussi une vérité : car l'ensemble de cette partie n'est précisément pas si vide ni n'a de valeur nulle ; même s'il n'aborde pas encore frontalement le sujet de cette thèse, il s'offre comme 'modèle' à ce qui le suivra. Un 'modèle', dans le sens d'une 'référence', qui devient tel « grâce à ses caractéristiques ou ses qualités » (*ibid.*). 'Sur le modèle de...', disons-nous lorsque l'on prend quelqu'un ou quelque chose « en exemple », comme « idéal » (*ibid.*). Ainsi faut-il commencer par l'exemple — comme nous l'apprend d'ailleurs Wittgenstein lui-même. L'exemple qui est en fait l'origine même de la recherche, précisément le 'point 0', nécessaire à tout ce qui en chevauchera le pas... et qui fera sans cesse retour.

Plus précisément alors, la forme de ce '0' sera la forme de notre *cadre*, c'est-à-dire de la bordure de cette thèse. En billard, le cadre dit « la surface délimitée pour le jeu » ; dans le monde professionnel, il dit quelqu'un « investi d'une fonction de commandement, de contrôle ou de direction » ; en droit la loi-cadre dit celle qui définit « les grandes lignes d'une disposition [...] de manière à permettre au pouvoir exécutif une application souple tout en la maintenant dans les limites définies » (*ibid.*). Le cadre apparaît aussi comme un « élément de soutènement [...] épousant la section d'une galerie ou d'un chantier » ou encore, en cinéma, comme « la limite spatiale d'une scène », ou plus précisément comme « le milieu physique ou humain dans lequel se déroule habituellement l'existence et l'activité d'une personne, d'un groupe » (*ibid.*).

Tous ces usages ont bien, pour nous, non seulement un sens, mais bien un double sens. Un premier sens, d'abord, proprement méthodologique : la philosophie du langage ordinaire

constituera effectivement « la surface de jeu » de cette thèse, sa « limite spatiale », le « milieu » dans lequel elle se déroulera. C'est elle, comme cadre, qui aura une mission de commandement, de contrôle, de direction. Elle commandera (nous commanderons, à travers elle) les commentaires de nos lectures critiques ; elle contrôlera nos conclusions conceptuelles et dirigera donc en quelque sorte l'entièreté de ce travail. C'est bien elle qui nous donne les « grandes lignes » d'une disposition — à dire ou faire ceci, à porter attention à cela, à prendre soin de l'ordinaire. La partie qui suit se donne ainsi comme ce qui soutiendra le 'chantier' de cette thèse.

Le double sens du cadre apparaît lorsque l'on comprend le langage ordinaire lui-même comme notre cadre de vie, *à nous*. L'ordinaire est bien l'endroit des jeux — de langage, bien sûr, et de tous les autres aussi ; c'est précisément là où se déroule habituellement — pour ne pas dire : ordinairement — nos existences, et celle de nos groupes. L'ordinaire donne ainsi la limite spatiale d'une scène, qui est la scène (sociale) où se déroulent fragilement nos vies. Pis — et comme nous le verrons — le langage ordinaire, et ce malgré son 'inquiétante étrangeté', est bien ce qui, d'une certaine manière, commande, contrôle et dirige nos existences, ce qui nous soutient dans la tâche toujours en chantier de *devenir soi*.

Michel Thévoz entame son livre *Pathologie du cadre* (2020) en affirmant : « “Cadre” est un de ces mots à vocation métaphorique, susceptible d'une extension tous azimuts » (Thévoz 2020 : 11). Un terme « piégé » de tant de significations (*ibid.*: 11) ; ou mieux : pris à son propre piège — car lui-même semble manquer de cadre (tout comme, d'ailleurs, et comme nous l'avons déjà noté, l'identité peut elle-même apparaître comme manquant d'identité). Malgré cela, sa fonction première et essentielle, précise-t-il plus loin, serait toujours « de délimiter un dehors et un dedans, et de régler leur relation » (*ibid.*: 12). Ainsi, le cadre que nous construirons ici aura comme fonction de délimiter ce qui entre et n'entre pas dans ce travail de thèse, ce qui précisément doit être gardé en-dehors — par manque de temps, d'espace, ou d'intérêt — et ce qui doit être posé en dedans, et travaillé, ou plus précisément : *cared for*. De là, force est de constater que la question du cadre nous mène droit à celle de l'identité :

On admettra que le premier avatar de l'enveloppe protectrice, qui distingue le soi du non-soi, qui filtre les échanges et rejette les déchets, c'est, à l'échelle biologique, la membrane cellulaire. Elle constitue le prototype du périmètre d'abord curvilinéaire et finalement rectangulaire déterminant une *identité* biologique et symbolique. [...] S'agissant de l'enveloppe corporelle, l'ouverture et la clôture ne s'opposent pas comme une alternative mais ils s'impliquent mutuellement : la communication avec

l'environnement présuppose une autonomie ; et celle-ci, inversement, ne doit son homéostasie et sa régénérescence permanente qu'à son osmose. Telle est précisément la fonction essentielle et originelle de ce que, en dépit de l'étymologie, il faut bien appeler "cadre" » (*ibid.*: 13, *notre emphase*).

En suivant Thévoz, le cadre apparaîtrait alors *à la fois* comme un « opérateur d'identité » — visant la sûreté d'une non-contradiction — ; et comme un « opérateur d'hétérogénéité » — lequel « indissocie la fermeture et l'ouverture » (*ibid.*: 16). Il lie autant qu'il sépare, et nous montre ainsi que c'est bien la discontinuité qui est première, l'unité n'apparaissant que comme « un effet secondaire, plus que jamais *collatéral*, de ce processus inaugural de clivage » (*ibid.*). Cette thèse, en commençant par la question du cadre, commence ainsi à l'image de la vie ordinaire, à l'image parfaite de nous-mêmes, qui naissons vulnérables, « expulsé[s] prématurément d[u] paradis intra-utérin » (*ibid.*: 25). Dès le début de la vie, la question du cadre est là : car nous tombons abruptement dans le monde comme des « œuf[s] sans coquille, [des] *hommelette[s]* [...] incapable[s] de se percevoir [eux-]même[s] comme [des] entité[s] distincte[s] » (*ibid.*). D'une arrivée abrupte, d'une « absence présymbolique dans le chaos ambiant », l'être humain apparaîtrait constitutivement comme « la victime traumatisée d'un désencadrement originaire dont il ne se remettra jamais » ; et, comme l'ajoute Thévoz : « ce ne peut être que par la médiation du symbole que se constitue une armure identitaire, soit, prioritairement, *le cadre comme prothèse spécifiquement humaine* » (*ibid.*).

Il y a le chaos, puis il y a le cadre : cette idée apparaît elle aussi à double sens. Chaos d'abord méthodologique, ou proprement épistémique : il y a trop de choses à lire (sur l'identité), trop de choses à en dire ; il y a bien trop de choses à faire avec les mots. Il faudrait toujours apprendre davantage, comprendre différemment ; parler plus, ou mieux, ou autrement. Chaos de la littérature — qui part dans tous les sens. Et chaos, donc, de l'objet lui-même, qui ne laisse en apparence qu'une cacophonie pour saisir ses figures. Chaos, enfin, de l'*ordinaire* de nos vies, qui, sans une philosophie, finit simplement comme quelque chose à prendre à la légère — et à apprendre gravement —, dont l'ordre est bien là, étalé sous nos yeux, mais qui semble sortir de tout 'cadre' établi, filer entre nos doigts, fuir entre nos mots.

Thévoz dit du cadre qu'il est « doublement contradictoirement protecteur » : d'abord en ceci qu'il garantit « le statut d'exception du sujet individuel » ; ensuite en cela qu'il « préserve la communauté des effets collatéraux de cette autonomisation, par une sorte de revanche sociale » (*ibid.*: 36). Se donne, alors, ce qui se joue aussi ici : garantir le « statut

d'exception » de cette thèse (et de moi-même au passage). Car le cadre de la philosophie du langage ordinaire constitue bien une exception dans la discipline économique, tout autant que pour traiter du sujet de l'identité dans les sciences humaines et sociales en général. Il s'agira alors, ici, de justifier cette exception en montrant ce qui, dans ce cadre, permet de penser à la fois la question, pourrait-on dire : conceptuelle, de l'identité et celle, épistémologique de ces usages au sein d'une discipline particulière (i.e. l'économie). Toutefois, ce cadre protégera aussi les communautés qui nous entourent (que ce soit celle des philosophes, ou celle des économistes), et ce car c'est un cadre *particulier*, lequel ne vise *pas* à s'offrir comme 'méthode générale' que l'on pourrait (ou qu'il faudrait) appliquer partout, à tous les sujets. En toute honnêteté, nous ne pouvons ignorer le fait que l'immense majorité des membres de ces deux communautés ne sera pas chamboulée dans son quotidien par l'entrecroisement que nous proposons entre la philosophie du langage ordinaire et l'identité. Nous sommes aussi bien au courant que cette protection est *active*, et que quiconque peut toujours 'faire revanche' — dire que ce travail n'entre pas dans les codes, dans les règles, dans le cadre, justement. Qu'elle ne fait pas, au fond, partie de la même forme de vie, et qu'elle ne peut alors être reconnue ; car nous-mêmes manquons d'appartenir.

C'est bien, donc, entre l'exceptionnalité de ce cadre et le retour (le rejet) potentiel qui en résulte que se place ce travail de thèse ; entre le premier 'affront' et la seconde 'revanche', toujours possible. À l'endroit (sceptique) de l'expression, alors — la mienne, bien sûr, et celles des autres qui m'entourent, et que je cite — ; dans le lieu de l'expressivité à la fois comme « marque de fabrique de l'humain » (Laugier 2021c : 38) et comme fabrique humaine de la marque philosophique et scientifique — et donc aussi économique.

*

En un mot, nous pourrions dire que cette partie de thèse vise à aborder à la fois *l'identité de l'ordinaire* et *l'ordinaire de l'identité*. Elle vise à aborder *l'identité de l'ordinaire* d'abord — expression signant la tâche de saisir (autant que faire se peut) ce qu'est l'ordinaire, c'est-à-dire ce que l'on y entend, ce que l'on peut en *faire*. Ce qu'il *dit* lui-même — son langage, donc —, et son échappée. Pour ce faire, nous proposons ici une lecture (orientée, bien sûr, et non exhaustive) de la philosophie du langage ordinaire, laquelle prend naissance dans la méthode du 'second' Wittgenstein et de ses *Recherches philosophiques* (1953). Nous suivrons la « lecture alternative » qui est faite de cette dernière entre autres par Sandra Laugier (2021c : 25 ; voir 1999, 2001, 2009, 2021a, 2021b, Lorenzini & Laugier 2021, Fasula &

Laugier 2021 2021c : 25). Plus précisément, nous introduirons alors le sujet de l'ordinaire en abordant notre naissance abrupte dans les mots (I.A) ainsi que le 'dressage' qui s'en suit naturellement (I.B), lequel nous ordonne — pour vivre — de nous accorder, avec nos voix, *dans* le langage (I.D). Nous aborderons ensuite l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire — sa teneur, son énigme — (II.A) ; avant de discuter de méthode — et plus précisément de *pulsion*, de jeux de langage et de formes de vie (III. A ; III.B). Nous concluons sur le type de 'réalisme' que cela implique, et dont il nous faudrait prendre soin (*care*) (IV).

L'expression *l'ordinaire de l'identité* signe, quant à elle, l'intrication de la philosophie du langage ordinaire et de l'identité. Alors que la première expression tirait inévitablement notre discours du côté du 'résumé' (néanmoins nécessaire) ; la seconde, au contraire, le tire du côté du 'développement'. C'est là, d'ailleurs, l'apport principal de cette partie ; ce qui en fait autre chose qu'un simple 'préalable méthodologique'. En effet, malgré le fait que la méthode du 'second' Wittgenstein soit devenue, comme l'affirme Laugier, une référence dans différents domaines des sciences sociales, de l'anthropologie à l'ethnométhodologie, à la sociologie et à la théorie critique » (Laugier 2021c : 9), force est de constater qu'elle n'a jamais encore été utilisée ni sur le sujet des usages du mot 'identité' en sciences sociales et humaines, ni en économie en général. Il reste donc beaucoup à faire.

L'ordinaire de l'identité, alors, a bien comme but de dire la défense d'un cadre particulier — la philosophie du langage ordinaire — pour traiter de l'identité. Nous aborderons ici ce que ce cadre est susceptible de nous apprendre — que ce soit sur l'identité en tant que telle, ou sur notre manière de l'approcher. Nous discuterons alors, en autres, du 'dressage' identitaire (I.C), des règles, et de l'ordre que l'identité implique (II.B). Tout comme Wittgenstein abordait l'origine de notre histoire « naturelle » (Wittgenstein 1953 : 40), nous aborderons l'origine de notre histoire proprement *identitaire* ; nous nous pencherons aussi sur sa dimension sceptique, ainsi que sur sa vulnérabilité — qui est celle de nos accords ordinaires *dans* le langage (et dans le monde). Nous verrons, plus généralement encore, comment la philosophie du langage ordinaire nous permet de penser « autrement » la question de l'identité, ainsi que son importance, et l'attention qu'il nous faut lui apporter (I.E). Dans un angle épistémologique, nous discuterons aussi de l'ordinaire des économistes eux-mêmes — et de leur usage du mot 'identité'. Nous discuterons de méthodologie et de *pulsion* descriptive (III.C) — laquelle sera suivie dans les deux parties qui suivent ; et nous irons même jusqu'à caractériser la discipline économique de forme de vie (III.D) — en voie, peut-être, vers une certaine humanisation (IV.B).

Ainsi, le but de cette première partie est double. Justifier l'endroit de cette thèse d'abord, c'est-à-dire son cadre, la surface « délimitée pour le jeu », et qui dans ses « grandes lignes » soutiendra les deux parties qui suivent ; et proposer une première lecture 'ordinaire' de l'identité ensuite, et ce en liant la philosophie du langage ordinaire et l'identité — que ce soit sur un plan conceptuel, méthodologique, épistémologique, ontologique, éthique ou politique. La visée générale est claire : jouer dans *notre* langage, pour lier la question de l'ordinaire et celle de l'identité.

I. DU DRESSAGE À L'ACCORD *DANS* LE LANGAGE

I. A. Première arrivée, premier service

« Tes questions se rapportent à des mots. Aussi me faut-il parler de mots »
(Wittgenstein 1953 : 86).

Les questions de cette thèse — *mes* questions, donc — se rapportent effectivement à des mots ; à *un* mot en particulier : celui d'identité. Ainsi me faudra-t-il suivre Wittgenstein et parler de mots, c'est-à-dire partir du langage — du langage « *en tant qu'il est dit* » (Laugier 2001 : 13). Car le langage, nous affirme Laugier dans le prolongement de Wittgenstein, « est toujours *dit*, dans certaines circonstances [...], par une personne qui s'adresse à un interlocuteur » (Laugier 2021c : 12). Le point de départ — de cette thèse, oui, de l'identité, et de la vie en général — est bien le langage *dit*, seule et unique 'chose' à notre disposition. *Au commencement est la parole, et la parole est avec l'Autre*. Au commencement donc : un héritage, qu'il s'agit d'accepter, de questionner, de prendre, puis de reprendre. « On commence toujours avec les mots d'autrui », continue Laugier (*ibid.* : 54) : la vie s'entame ainsi par une entrée en concordance avec celles et ceux qui sont déjà là, qui parlent déjà et vivent depuis longtemps — une éternité, semble-t-il — dans le même monde. Notre recherche tournera alors autour de ce qui apparaît comme le premier *donné* — le langage — que l' « on ne le choisit pas plus qu'on ne choisit ses parents » (*ibid.* : 72).

Les mots nous viennent de loin ; ils étaient là avant nous ; nous naissons en eux. Les vouloir dire vraiment, c'est accepter cette réalité de leur condition (Cavell 1972 : 64
in Fasula & Laugier 2021 : 7-8).

Les mots nous viennent de loin, le mot 'identité' ne fait pas exception. Rien de plus évident, rien de plus banal, que de reconnaître, en effet, la *priorité* des mots. Rien de plus intuitif que d'affirmer que les mots sont là bien avant nous et que, comme le dit Cavell, « nous naissons en eux ». Nous arrivons effectivement tous et toutes dans le monde en tant qu'*infans*, à entendre étymologiquement comme êtres sans parole, fondamentalement

alexithymiques. Nous arrivons dans un environnement où les autres jouissent d'un langage que l'on ne peut comprendre, où la « tribu »³¹ dans laquelle nous tombons semble jouir d'une langue 'étrangère' dont on ne peut encore se saisir, par manque de temps. Des jeux sont déjà établis, des manières de faire, de dire et de ne pas dire. Il y a déjà des *formes*, car il y a déjà des *vies*. Le monde est déjà *là*, mais nous n'en faisons pas encore partie, car nous n'en connaissons ni les règles, ni les arrière-plans, ni les connexions. Le monde est *là*, mais son grouillement n'est pas nôtre, sa texture nous manque, car nous-mêmes manquons :

Concomitant à l'impuissance motrice dont est victime le nourrisson pendant les premiers mois de sa vie, un univers mental se développe, sans encore de distinction entre ce qui est soi et ce qui est extérieur à soi, entre le subjectif et l'objectif, entre l'imaginaire et le réel. Le nouveau-né, projeté dans un monde terrifiant qu'il est incapable d'affronter, en est réduit à hurler, à sucer son pouce, à halluciner la réalisation de son désir. L'alternative de l'adversité, c'est sa négation imaginaire, et, partant, l'amorce de sa symbolisation (Thévoz 2020 : 25).

L'origine serait donc à trouver dans un décalage radical entre le monde de signifiants et de significations de celles et ceux qui nous entourent et le monde des signaux et sens infralinguistiques par lequel nous nous mouvons nous-mêmes, en tant qu'*infans*. Au tout départ de la vie humaine, en effet, nous sommes tous radicalement incapables de comprendre le monde. Nous serions alors tous frustrés — frustrés de cet écart entre notre désir de compréhension et les moyens d'expression à notre disposition. Comme nous l'apprend le psychanalyste Didier Anzieu dans *Le corps de l'œuvre* (1981), ici se jouerait une première blessure narcissique, à double tranchant : « d'où les deux griefs, qui sont que l'enfant se pose des questions qu'il ne peut pas mettre en mots et que, de toute façon, ses questions sont vouées à rester sans réponse car il ne comprend pas ce qui est dit » (Anzieu 1981 : 358). Alors, nous posons des questions à celles et ceux qui nous entourent — et que l'on aime³² — ; mais leurs réponses semblent toujours trop évasives, car qui donc pourrait répondre à cette demande, qui n'en est pas vraiment une, à cette demande qui est en fait une « *recherche de l'Autre*, [...] une quête de l'altérité » (Fernandez & Petit 2014 : 66) ?

Comme le soulignait déjà Freud : « l'honnête pulsion de chercheur de l'enfant est blessée, et la plupart du temps aussi sa confiance envers ses parents est pour la première fois ébranlée » (Freud 1907 : 153). Nous commençons notre vie en dépendant des autres, lesquels,

³¹ Sur l'image de la tribu, voir Wittgenstein (1953 : 30).

³² Car « celui à qui je suppose le savoir, disait Lacan, je l'aime » (1966 : 87)

dès les premiers moments, nous frustrer, et nous déçoivent. Nous débutons la vie par « cette expérience d’incapacité radicale » qui voue notre désir de connaissance « à un destin originellement malheureux » (Anzieu 1981 : 358). Nous naissons exclus du langage, au beau milieu d’un réel qui semble se jouer de nous, nous tromper, nous garder à l’écart. Bannis, forclos du monde, nous faisons nos premiers pas à l’aune d’une « rancœur dont la démesure [...] paraît effrayante » (*ibid.*). Ainsi, nous apprenons (violemment) le règne persistant de l’altérité au moment même où nous nous engageons pour la première fois — à notre propre limite — « dans une quête infinie de non-su » (Mannoni 1979 : 34).

La rencontre avec l’inconnaissable de l’Autre constitue le vecteur de structuration de l’enfant et la force pulsionnelle ne fait que confronter le sujet au trou dans le savoir autour duquel il s’est construit : l’impossible — de tout savoir, de tout voir et de tout avoir [...]. Force qui tend vers l’Autre, pour le posséder au même titre que pour le détruire, la pulsion épistémophilique aussitôt réveillée par l’aspect “inconnu” de l’objet est simultanément frustrée par son caractère d’inconnaissable. Dans ce sens, elle ne peut *que* marquer le rapport du sujet au savoir (Fernandez & Petit 2014 : 69).

Coincé dans l’impossibilité de comprendre le monde dans lequel nous sommes jetés adviendrait cette envie narcissique et fantasmatique de s’exprimer, de jouir à notre tour des contraintes et des possibilités d’une langue qui nous était au départ étrangère. La recherche de savoir, de connaissance, de compréhension et d’expression s’éveillerait alors, comme le dit Freud, « sous l’aiguillon des pulsions égoïstes » (Freud 1908 : 230), touchant déjà « aux quêtes *identitaires* et envieuses », lesquelles constituent un élément clef du développement psychique³³ (Fernandez & Petit 2014 : 65, *notre emphase*).

C’est alors effectivement en s’engageant *dans* le langage — par plaisir, et par son au-delà — que l’existence commencerait effectivement ; non pas en le fabriquant mais bien en le *pratiquant*. *Dans* un langage vécu tantôt sous le signe de l’idéalisation et tantôt sous celui de la persécution. Comme premier système complexe qui nous est *imposé* par notre entourage, le langage apparaît comme origine du surmoi : il est le premier *pas* — à la fois le premier mouvement, et la première impossibilité, la première marche et le premier obstacle, le premier positif et le premier négatif. Du langage alors — de son absence vécue, subie — né le désir par lequel nous nous ancrons — *encrons*, donc — dans le monde, nous tenant ‘hors’ de nous-mêmes pour (littéralement) *ex-ister*.

³³ Car la question ‘qui est l’Autre ?’ - question centrale de la pulsion épistémophilique — se couplerait d’emblée de la question ‘qui suis-je pour lui ?’, question identitaire par excellence.

C'est alors d'une prohibition fondatrice qu'on advient comme sujet, d'une exclusion première, d'un décalage originel. En étant lancé, en tombant *dans* le langage, c'est-à-dire, comme le dit Judith Butler dans *Sujet de désir* (1987), en étant « présenté à un Autre irréductible, à l'altérité de la signification elle-même en tant qu'elle échappe constamment aux intentions du sujet » (Butler 1987 : 231). S'instaurerait ainsi ladite « Loi du Signifiant », la « Loi de l'expression », laquelle conditionnerait l'individuation d'un sujet fondamentalement évanescent, ne pouvant exister qu'en tant qu'il se confronte à ce qui ne cesse de se perdre et qui continue coûte que coûte de lui échapper — et devient son *ordinaire*.

I. B. Du jeu, et de la règle

De là, alors : place au « dressage » (Wittgenstein 1953 : 29). Car pour être dans le monde, encore faut-il parler. Non pas seulement saisir des significations abstraites mais bien prendre comme nôtres les *pratiques* que le langage enseigne, et qui forment à elles seules la teneur de nos vies. « Les enfants sont éduqués à exercer *ces* activités, à employer *ces* mots, et à réagir *ainsi* aux paroles des autres », dit Wittgenstein (*ibid.* 30). Question de pratique, dressage pragmatique : la parole s'apprend par des « jeux de langage » — je dénomme, j'associe, je répète l'exemple (*ibid.* : 31). Nous apprenons le monde par des jeux « primitifs » par lesquels s'*assimile* tout un système de règles (*ibid.*). De là nous saisissons non pas les mots 'en soi' mais bien « les choses les plus diverses » à *faire* avec ces mots (*ibid.* : 41).

« J'ai été dressé à réagir à ce signe d'une façon déterminée, et maintenant j'y réagis ainsi » : ainsi se résume, selon Wittgenstein, l'arrivée dans la langue maternelle, l'entrée dans le langage — et donc dans la vie (*ibid.* : 125). Nous sommes dressés à *réagir* ainsi à tel ou tel signe, c'est-à-dire à suivre *cette* règle dans *cette* situation. Ainsi nous est (or)donnée la « technique » sous-jacente au langage : dans notre capacité à suivre les règles du monde « de manière analogue » à la suivie d'un ordre (*ibid.* : 126/127). Dans notre capacité à suivre les règles comme une locomotive suit des « rails infiniment longs », sans réellement avoir le choix (*ibid.* : 131/132). « Quand je suis la règle, je ne choisis pas », écrit Wittgenstein : la forme du dressage humain est donc celle de l'angoisse de la règle que l'on doit d'abord apprendre à suivre « aveuglément » (*ibid.* : 132). Dans l'angoisse de la règle qui n'est, comme le dit Laugier, « ni un fondement ni une explication » mais qui est simplement *là*, qui régule nos pratiques sans pour autant les épuiser (Laugier 2021c : 14). 'Je suis la règle' : phrase qui

sonne donc l'origine de nos vies dans le langage, et le point de départ de notre « histoire naturelle » (Wittgenstein 1953 : 40) :

Donner des ordres, poser des questions, raconter, bavarder, tout cela fait partie de notre histoire naturelle, tout comme marcher, manger, boire, jouer (*ibid.*).

Suivant Wittgenstein, alors, la vie commence *dans* la règle, laquelle nous enseigne la signification des mots — à entendre : « la manière dont [ils] sont employé[s] » (*ibid.*: 28). Le but « primitif » du dressage n'est effectivement pas d'enseigner ou d'expliquer le sens abstrait ou « brumeux » des mots mais bien plutôt de fournir « [une] vue synoptique [de leur] but et [de leur] fonctionnement » (*ibid.*: 29). Pour ce faire, une grande partie du dressage consiste d'abord en ce que Wittgenstein appelle « l'enseignement ostensif des mots » : « le maître montre des objets, attire l'attention de l'enfant sur eux en prononçant un mot » (*ibid.*: 30). La question de l'*attention* est donc là dès le départ — c'est bien en attirant l'attention que l'on apprend à poser des étiquettes sur les choses pour se préparer à l'emploi d'un mot, autrement dit : que l'on apprend à associer les mots (*words*) et le monde (*world*), au sein d'un mécanisme général.

On apprend alors (par attention) à dénommer, à répéter : on apprend à s'*activer* ainsi dans une « forme de vie » particulière (*ibid.*: 39). On apprend à jouer le jeu du monde en apprenant sa *forme*, c'est-à-dire la manière dont le langage est utilisé, les façons dont les mots sont prononcés — où, quand, comment, pourquoi —, le ton sur lequel ils sont dits, l'expression du visage qui les exprime (*ibid.*: 37). C'est ainsi que l'on saisit la *grammaire* du réel — faite d'usages ; et c'est ainsi que l'on s'accorde *dans* le langage :

C'est ce que les êtres humains disent qui est vrai et faux ; et ils s'accordent *dans* le langage qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord dans les opinions mais dans la forme de vie (*ibid.*: 135, *notre emphase*).

Première idée fondamentale sur laquelle s'établit la philosophie du langage ordinaire : nous nous accordons non pas *sur* mais bien *dans* le langage, dans les formes de vie, dans les usages ordinaires. C'est « *dans* le langage que s'effectue tout ce qui est nécessaire à la compréhension » — et à la vie —, réaffirme Laugier à la suite de Wittgenstein, et non pas en son 'en-dehors', son 'au-dessus' ou son 'à côté' (Laugier 2001 : 13). Le langage, alors, apparaît à la fois comme *ce qui produit* notre accord que comme *le produit* de celui-ci. Il précède notre entente tout autant qu'il est (re)produit par elle. Il y a là une circularité

cruciale qui à la fois rend « impossible l'affirmation d'un primat de l'accord ou de la coordination humaine » et fait du langage quelque chose de « naturel » (Fasula & Laugier 2021 : 26 ; Laugier 2021b : 169).

Ainsi, cet accord dans le langage n'a rien d'un accord intersubjectif. Il n'est ni purement conventionnel ni contractuel. Il n'implique pas l'entente de 'locuteurs civilisés'. C'est un accord qui, comme le dit Laugier « n'est fondé qu'en lui-même, en le *nous* » (Laugier 2021c : 13). D'où sa fragilité, et d'où le scepticisme irréductible qui l'entoure : car qui dit que cet accord exprime réellement ce que je désire dire, ou être ? Qui dit que c'est bien *moi* qui parle ?

I. C. Décalage identitaire

Malgré sa relative absence dans la philosophie de l'ordinaire, nous défendons toutefois que la question de l'identité est déjà là. Reprenons à zéro : *au commencement est la parole, et la parole est avec l'Autre*, avons-nous noté. L'identité, pourrait-on alors défendre, est à l'image de la vie ordinaire dans laquelle elle émerge : elle aussi commence avec « les mots d'autrui », des mots qui nous sont dits, et adressés (Laugier 2021c : 54). Devant le miroir, il a bien fallu que quelqu'un que je reconnais me pointe du doigt et dise mon prénom. Il a bien fallu quelqu'un de qui je prenne mon nom de famille, quelqu'un qui m'offre un lieu de résidence, un repas, une éducation particulière. Il a évidemment fallu que d'autres me conçoivent, en tant qu'être *et* en tant qu'idée. Ma carte d'identité ne pouvait être remplie par mes soins, il fallait quelqu'un d'autre. Quelqu'un d'autre qui savait comment m'appeler, quelle était mon adresse, comment me tenir, comment *dire* la vie, et ce que je devais y *faire*. Laugier dit du langage « [qu']on ne le choisit pas plus qu'on ne choisit ses parents » (*ibid.* : 72) : le premier donné, défendrons-nous alors, n'est pas seulement le langage, c'est aussi celles et ceux qui le donnent, c'est-à-dire celles et ceux qui font attention à nous, qui prennent soin — les premiers *caregivers*. Là est aussi le lieu de (re)naissance de l'identité : dans le *soin* d'autrui.

Nous avons dit, plus haut, que nous arrivons (abruptement) dans un monde déjà *formé* — car déjà vécu par d'autres. C'est bien *dans* ce monde-là — dans son langage — qu'advient l'identité. Dans un monde bien trop chaotique, bien trop tourbillonnant ; et dans lequel catégoriser — c'est-à-dire d'abord *identifier* — est une nécessité. Identifier : pour précisément donner *forme* aux vies, aux choses et aux êtres qui nous entourent. Pour nous

donner forme à nous-mêmes aussi — pour dire nos contours, peindre notre surface, manifester notre réalité.

Et dans un monde aux formes qui grouillent, il y a toute sorte de règles. Avant de dire qui nous sommes (notre identité), il nous a fallu apprendre les arrière-plans du monde — ses groupes, ses institutions, ses normes, ses manières... Il nous a fallu apprendre à parler des autres — de nous, aussi —, d'affiliations, d'appartenances, de liens. Il nous a fallu apprendre à les reconnaître, ces autres, et à nous placer vis-à-vis d'eux. Nous avons tous appris à nous nommer — et à dénommer autrui — ; nous avons tous appris à (nous) associer. À notre prénom, nous avons été dressés à réagir d'une certaine manière ; dressés, aussi à se présenter comme ceci, à ce tenir comme cela. L'identité implique ainsi, elle aussi, un enseignement ostensif : on nous montre quelqu'un, on attire notre attention, on prononce un mot. Il s'agit d'être *attentif* — que faut-il remarquer ? de quoi doit-on prendre soin ? — ; et ce pour 'étiqueter' adéquatement, pour associer les gens au monde, *dans* le langage ordinaire.

Nous étions affiliés bien avant de le savoir. Nous sommes ordonnés bien longtemps avant de nous choisir, suivant — à notre insu, passivement — ces « rails infiniment longs » dont discutait Wittgenstein (1953 : 132). Suivant la locomotive des premiers *caregivers* et du premier entourage ; tracté par leur langage ordinaire. En filant cette image, c'est bien d'un premier 'train-train quotidien' que commence la vie ordinaire (et notre identité). D'un 'train-train' à forte inertie : une fois lancé, on est lancé — on ne peut freiner d'un coup. Il y a là une certaine *économie* d'énergie : continuer le chemin demande de moins en moins d'effort. Il en va donc de l'identité comme du langage ordinaire : de quelque chose d'appris, à proprement parler : par cœur, qui apparaît donc tout 'naturel' — à force d'avoir été répété ; et disparaît par trop plein de familiarité. Nous serions alors tentés de défendre que *nous ne choisissons pas plus notre identité que nous ne choisissons notre langage* — pas plus, mais pas moins non plus.

Les seuls mots que nous avons à notre disposition pour dire qui nous sommes sont les mots des autres. Ils nous ont été donnés ; nous sommes nés en eux. De ce que je suis au tout début, je n'ai rien eu à dire. Ainsi, l'identité aussi apparaît tantôt sous le signe de l'idéalisation, tantôt sous celui de la persécution. Tantôt elle libère, tantôt elle enferme. Ambivalente, elle implique une certaine angoisse, qui est l'angoisse de son jeu (de langage), et de ses règles — qu'il nous faut commencer (et continuer ?) à suivre « aveuglément ». L'angoisse des règles réglées par autrui, lequel me dit qui je suis, et qui je dois devenir. L'angoisse à la fois ordinaire et existentielle, alors, de la grande 'Loi de l'autre', laquelle régit d'une main de fer toute les glissades de mon histoire *identitaire*.

L'identité — comme le sujet dont elle se fait la représentante — trouverait alors son origine dans la figure d'un *décalage*. Notre histoire identitaire s'entame en effet par la distinction (plus ou moins problématique) entre ce qui est *moi* et ce qui ne l'est pas ; et entre l'imaginaire et le réel. Il y a là l'idée d'une séparation (physique, bien sûr, mais affective surtout). Pour pouvoir dire qui je suis, il me faut d'abord me reconnaître comme quelqu'un — quelqu'un d'autre que l'autre. Un *décalage*, et non une coupure stricte : car si l'identité est en première intention *moi* — qui je suis 'réellement' — ; c'est *aussi* (surtout) qui je m'imagine être ; et ce que l'autre me permet d'être, ce que je m'imagine de lui, et ce que lui s'imagine de moi. Un *décalage*, c'est-à-dire un certain « manque de concordance » (CNRTL), une différenciation, un écart. Un nouvel espace de jeu — et de *je* aussi ; un nouveau lieu de liaison, de coopération, d'échange, et de conflit aussi. Car ce décalage signe notre impossible omnipotence : je ne suis pas le seul à dire qui je suis, je ne contrôle pas tout de mon identité. Se rejoue alors, à chaque affirmation identitaire, quelque chose de cette frustration fondatrice discutée plus haut : il est toujours possible que l'on ne se comprenne pas, alors même que l'on parle la même langue. Ce n'est que grâce à ce décalage que l'on peut s'identifier, s'affilier, appartenir... c'est aussi grâce à lui que l'on peut s'opposer, lutter, contredire. C'est grâce à ce décalage que l'on peut aider, soutenir, aimer ; c'est grâce à lui, aussi, que l'on frustre, que l'on blesse, que l'on tue. C'est *à travers* ce décalage, en somme, que le langage s'évade, et qu'il nous vient la raison de dire à l'autre qui nous sommes, pour qu'il nous reconnaisse.

En discutant de nos premiers pas dans le langage, nous avons parlé de réponses trop évasives à une demande qui est en fait une recherche de l'Autre, une 'quête de l'altérité'. À première vue, l'identité semble, *a contrario*, s'annoncer clairement : à la question 'qui suis-je ?', les réponses sont précises — à force d'être répétées. L'identité apparaîtrait alors plutôt comme une 'affirmation de soi', en quête d'unicité bien plus que d'altérité. Plus rien ne semble être à proprement parler 'recherché' dans l'affirmation identitaire, tout semble avoir été déjà trouvé. Nous serions alors à un pas de défendre que l'identité opère sur la base d'un certain *retournement* du langage : affirmer son identité, ce serait alors s'éloigner de toute altérité, pour se mettre à l'écart.

Mais à un pas seulement, car en seconde intention, l'identité signe surtout notre rencontre ordinaire avec notre propre inconnissance. Vecteur de structuration (de soi, du monde) et force pulsionnelle, l'identité ne cesse de nous confronter au savoir lacunaire autour duquel nous sommes construits. « L'impossible — de tout savoir de tout voir et de tout avoir », écrivaient Fernandez et Petit à propos de la connaissance du monde (Fernandez & Petit 2014 : 69) ; propos qui glissent tout naturellement sur le terrain identitaire : je manque de

connaissance, aussi sur moi-même, je ne me vois que peu, il me manque plein de choses (que je ne veux savoir).

L'identité tend alors effectivement vers *soi* — pour posséder, comme pour détruite. C'est une affaire frustrante, allant jusqu'à la chair. La quête identitaire est une quête envieuse, disait Freud : envie de se connaître — de se dire — sans que plus rien n'échappe. Mais voilà qu'elle marque un obstacle éternel (et épistémologique) : un rapport *troué* au savoir, et aussitôt comblé par nos voix quotidiennes.

I. D. Question(s) de voix

Retournons à l'accord : tous les jours de toutes les vies, nous nous accordons *dans* le langage ordinaire. Cet accord se constitue plus précisément, selon Laugier, par « la concordance, quasi-musicale, dans nos usages du langage, dans une pratique linguistique » (Laugier 2021c : 10). S'accorder, c'est alors se concorder avec autrui, une idée que l'on retrouve dans l'étymologie même du mot *accordare*, issu du latin classique *concordare*³⁴. C'est établir un rapport, une entente, entrer en harmonie, tendre au même but (CNRTL). Malgré toutes nos différences, notre ordinaire nous montre qu'il est bien possible de s'accorder *dans* le langage, et de démontrer ainsi que l'on partage certaines dispositions « du cœur et de l'esprit », que l'on détient la même « nature intime » (*ibid.*) — qui est cette 'seconde nature' constituée dans l'usage du langage lui-même.

C'est un accord « quasi-musical », dit Laugier. Musicale, d'abord, en ceci qu'il nécessite effectivement, comme le dit l'expression commune, 'd'avoir l'oreille', c'est-à-dire de savoir porter attention à la justesse des mots, d'apprécier le ton du phrasé, d'être sensible à l'harmonie du rythme de la parole et des tempos de ses silences. Car il est bien question de sonorités venues d'ailleurs — d'autrui, précisément — qu'il s'agit d'entendre, et de tendre à notre tour, tout comme se tend une corde (*chorda*) que l'on cherche à accorder à l'autre pour pouvoir enfin jouer. Nos cordes vocales s'accordent, et font ainsi bouger les corps.

Mais « quasi » aussi : car s'accorder dans le langage n'est pas tout à fait faire de la musique. D'abord car s'accorder dans *cette* forme de vie est absolument nécessaire pour que nos vies aient une forme, nécessaire pour parler, pour aimer, pour haïr ou faire quoi que ce

³⁴ Ce lien se retrouve aussi dans certaines définitions du mot 'accorder'. Par exemple, en grammaire, accorder est défini comme le fait de « faire *concorde* la forme parlée ou écrite des mots suivant les règles de la syntaxe dite d'accord » (CNRTL).

soit d'autre — alors que faire de la musique ne l'est pas. « Quasi » aussi par cette nécessité même, qui fait de son apprentissage une obligation — un ordre, comme le dit Wittgenstein. C'est un dressage qui nous enseigne l'ordinaire — nous n'avons pas le choix. De là, jamais personne ne s'est plaint d'avoir eu à apprendre l'usage ordinaire d'un mot comme il se plaint de ses cours de solfège.

Quoiqu'il en soit, ce qui est ici souligné par Laugier, nous pensons, est la dimension proprement *pratique* — verbale, sonore, affective — de cet accord dans le langage ; c'est aussi l'importance de la *voix*. En effet, la manière dont nous nous accordons chaque jour dans le langage ne peut être comprise qu'en abordant la façon dont nos voix s'accordent les unes aux autres. Reprenant l'idée de Stanley Cavell, Laugier affirme plus précisément qu'à la base de l'accord dans le langage logerait la revendication d'une voix *universelle* : il s'agit de « se fonder sur *moi* pour dire ce que *nous* disons », écrit-elle (Laugier 2021c : 24). Cette revendication est ce qui définit l'accord en tant que tel, et fait donc de la communauté quelque chose de revendiqué, et non de fondateur :

C'est *moi* — ma voix, *Stimme*, qui détermine la communauté, pas l'inverse. Trouver ma *voix* consiste non pas à trouver un accord avec *tous*, mais à faire reconnaître ma compétence à m'accorder dans un contexte d'action particulier (*ibid.*).

C'est ici que la question de l'usage du langage devient proprement *politique* : dans la possibilité (la revendication) que *je* puisse dire ce que *nous* disons. Certes, le langage m'est donné, je ne choisis pas les formes de vie dans lesquelles je tombe dès ma naissance. Toutefois, ce qui n'est pas donné — en tout cas, pas une fois pour toutes — c'est *mon* assentiment à *ce* langage, *mon* appartenance à *cette* forme de vie. Cela, ça se règle « maintenant, chaque jour, ordinairement », par un consentement actif (Laugier 2021c : 27). Mon appartenance est toujours en discussion, sans cesse « traversé[e] par le dissentiment » (*ibid.* : 28). Et c'est bien là — dans cette discussion interne, dans cette traversée — que loge le *fondement* même de l'accord dans le langage : dans « la nature du *moi*, dit Laugier, de *ma* capacité à parler, donc à me conformer aux critères communs » (*ibid.* : 60).

Que le langage me soit donné n'implique aucunement que je sache *comment* je vais m'entendre avec autrui, comment je vais effectivement m'accorder dans le langage avec les autres qui m'entourent. Il s'agirait alors de 'trouver sa voix' au sein même de cet accord, et ce par nécessité. 'Trouver sa voix', c'est-à-dire réussir à prétendre parler au nom des autres — *ma* prétention à parler pour *nous* — et à ainsi s'engager dans la *polis*. « En quoi ma société,

ma communauté peut-elle parler en mon nom, et inversement ? Comment, de quel droit, puis-je parler au nom du groupe dont je suis membre ? Comment acquérir un si extraordinaire privilège ? » (*ibid.*: 23). Voilà la problématique politique de l'accord dans le langage, dont la réponse loge précisément en *moi* : *je* suis l'unique déterminant de l'étendue de 'notre' accord.

On n'a pas, pour ainsi dire, le choix entre l'individu et la communauté, le soi et le nous. La communauté est à la fois ce qui me donne une *voix* politique et qui peut aussi bien me la retirer, ou me décevoir, me trahir au point que je ne veuille plus parler pour elle, ou la laisser parler pour moi, *en mon nom*. Ma participation est ce qui est constamment en question, en discussion — en conversation — dans mon rapport à la communauté. L'appartenance à la communautaire, la participation à une activité pratique familière, est aussi obscure que *l'identité personnelle* : Wittgenstein est un des premiers à avoir découvert que je ne sais pas à quelle "tradition" j'appartiens (*ibid.*, *notre emphase*).

Le langage apparaît ainsi comme une question politique, *et* d'emblée sceptique. Car cet accord, ce « droit » ou ce « privilège » peuvent toujours être rompus. Il peut arriver que les critères ne soient plus partagés, que je ne me reconnaisse plus dans ma communauté. Alors : je ne souhaite plus parler en son nom, ni la laisser parler pour moi — par déception, ou trahison, autrement dit : par *affect*. Renvoyer purement et simplement à la communauté ne dit alors pas grand-chose tant que l'on ne dit rien de (l'angoisse de) *mon* appartenance — tant que l'on ne dit rien de mon « obscure » *identité*, laquelle est toujours menacée, par moi ou par les autres.

I.E. L'obscurité identitaire

En première intention, l'identité s'affirme d'une voix dure, en apparence sûre d'elle-même. À la base de nos accords identitaires loge effectivement une revendication *universelle*. En parlant au nom de mon groupe, en disant 'nous', ou en commençant mes phrases par 'en tant que [ceci]', je vise précisément à dire « ce que *nous* disons » (Laugier 2021c : 24). Il semble alors qu'une grande partie du mystère (du flou) de l'identité repose sur ce passage (énigmatique) du *je* au *nous* ; passage opéré par la *voix*, laquelle détermine la communauté (et mon identité), et non l'inverse.

L'identité, alors, comme question politique et sceptique ; toujours menacée, par moi ou par les autres. Rejouant sans cesse l'angoisse de *mon* appartenance, de mon privilège à pouvoir parler au nom d'autrui — et vice-versa. En somme, en posant « autrement » la question du rapport entre l'individu et la communauté, la philosophie du langage ordinaire nous enseigne quelque chose de fondamental sur l'identité : le *je* — loin d'être donné *a priori* — est *revendication*, et la communauté — loin d'être fondatrice — est *revendiquée* (*ibid.*: 73).

De là, disons que le but de l'affirmation identitaire ne serait pas tant de trouver un accord avec *tous*, que de faire reconnaître « ma compétence à m'accorder dans un contexte d'action particulier » (*ibid.*: 24). L'identité ne vise jamais un accord avec *tout le monde* — il y a toujours 'eux' face à 'nous'. (Dire 'Je suis français' signifie en creux 'je ne suis pas espagnol, italien, chinois, américain, libanais, etc.' ; 'je suis un homme' signifie 'je ne suis pas une femme, ni non binaire ni queer' ; 'je suis athée' signifie 'je ne suis ni chrétien, ni musulman, ni juif, ni bouddhiste, etc.'). Il n'est pas ici question d'entente entre 'interlocuteurs civilisés', de contrat ou de simple convention : l'accord identitaire naît d'un rapport au *nous*, il naît donc d'une revendication. C'est là aussi que l'affirmation identitaire devient proprement politique ; c'est d'ailleurs là que l'on trouve le fondement de ce qui fut appelé l'« *identity politics* » : dans la revendication d'un *nous* dont il faut reconnaître les conditions d'existence, et les droits.

Si le langage ordinaire (et mon identité) me sont donnés, ce qui ne l'est pas c'est mon assentiment. Je peux toujours décider de m'extraire de *cette* forme de vie, de changer d'identité ; mon appartenance est toujours en discussion « traversé[e] par le dissentiment » (*ibid.*: 28). Il m'est toujours possible de me retirer de l'accord, de me redéfinir, de me caractériser ou de me (re)présenter différemment — reste toutefois (toujours) l'enjeu (sceptique) de ma reconnaissance.

Trouver sa voix, donc, est aussi l'expression qui résume sans doute le plus frontalement la quête identitaire : réussir à prétendre parler *au nom* des autres, et les laisser parler en mon nom. Laugier écrit : « l'appartenance à la communauté, la participation à une activité pratique familière, est aussi obscure que *l'identité personnelle* » (*ibid.*: 23, *notre emphase*). Et, si l'appartenance à la communauté est aussi obscure que l'identité personnelle, pouvons-nous ajouter, c'est que l'une et l'autre sont en fait prises dans la même obscurité. Mon appartenance à la communauté — et la traversée constante qui la caractérise, le dissentiment qui l'emplit — est précisément ce qui dit (et donc fait) mon identité. Ce n'est qu'en souhaitant appartenir à cette communauté là — et dire *nous* — que je peux dire qui *je*

suis. Alors, de la même manière que Wittgenstein disait que « je ne sais pas à quelle “tradition” j’appartiens », disons que *je ne sais pas non plus qui je suis*.

La possibilité pour moi de parler au nom des autres est l’énigme même de la communauté (et de l’identité) lesquelles peuvent se comprendre sous la forme d’une revendication qui « même si elle n’a rien pour la fonder, dit Laugier, définit quelque chose qui est propre à la rationalité politique humaine » (*ibid.*: 24). La question est alors de faire entendre *ma* voix, autrement dit : de faire reconnaître ma compétence grammaticale en revendiquant l’usage de tel ou tel mot, le suivi de telle ou telle règle ou, au contraire, mon désir de réinvention et d’improvisation, au sein même d’un *ordinaire* partagé. Encore s’agirait-il, alors, de savoir ce que l’on entend par ‘ordinaire’.

II. L’INQUIÉTANTE ÉTRANGÉTÉ DE L’ORDINAIRE (ET DE L’IDENTITÉ)

II. A. « Chez nous n’importe où, ou nulle part »

Savons-nous vraiment ce qu’est l’ordinaire ? Non qu’il y ait simple hésitation à son propos, ou ignorance, ou relative incertitude — la question se pose parce que l’ordinaire mêle de manière significative évidence et mystère (Fasula & Laugier 2021 : 6)

En première intention, l’ordinaire se définit comme ce qui est conforme à l’ordre établi, normal, courant ou habituel des choses (Larousse, Le Robert) ; ce qui découle d’un « ordre » — d’où sa racine latine, « *ordinarius* », signifiant « rangé par ordre » — ou appartient à un type présenté comme banal (CNRTL). Il apparaît ainsi comme ce qui présente des caractéristiques, une valeur ou une qualité qui ne dépassent ni le niveau commun (Larousse) ni le niveau moyen le plus courant (Le Robert) ; ce qui est habituel, conforme à l’usage, à la pratique courante ou à la coutume (CNRTL). À force d’être ce qui apparaît « le plus généralement » ou « le plus souvent », de manière (presque) invariable — comme on dit « l’ordinaire » de la messe — il est évidemment ressenti comme la chose la plus « familière » ou la plus « naturelle » au monde (*ibid.*).

‘Cette personne est si *ordinaire* !’ : en tant qu’adjectif, l’ordinaire se révèle péjoratif, allant jusqu’à signifier une certaine médiocrité. Dire d’une personne qu’elle est ordinaire, c’est dire qu’elle n’est dotée d’aucun « caractère spécial » (Le Robert), qu’elle n’a précisément rien de hors norme qui nous permette de la distinguer, qu’elle est, en un mot injurieux : *quelconque* — insulte s’il en faut. Dire d’une pierre qu’elle est ordinaire signe le fait qu’elle est tout à fait inintéressante et n’a que peu de valeur ; le dire d’une pensée signifie qu’elle est ‘plate’ ou ‘pauvre’.

De là, le champ synonymique de l’ordinaire est composé à la fois de mots tels que « courant », « classique », « traditionnel », « coutumier », « normal », « standard », « usuel », « régulier » et de mots tels que « médiocre », « quelconque », « simple », « trivial », « vulgaire » ou « lambda ». Par symétrie, son champ antinomique renvoie à la fois à l’anormal, au particulier, au spécial, au singulier, à l’insolite, au rare, au démesuré et au curieux, au distinct, au formidable, à l’étonnant, l’original, le prodigieux, le saisissant... Dire d’une personne qu’elle est ‘extraordinaire’ ne signifie alors pas seulement qu’elle est ‘particulière’ ou que l’on manque d’une mesure spécifique pour l’appréhender, mais bien qu’elle a quelque chose de fabuleux, d’époustouflant, de merveilleux, qu’elle est dotée de quelque chose d’insolite qui fait d’elle une personne ‘remarquable’, pouvant précisément être remarquée comme exceptionnelle, et donc *distinguée* du reste — c’est-à-dire : des autres.

Ainsi, le langage ordinaire apparaît, pourrait-on dire : ordinairement, de manière tout à fait *ordonnée* : « toute proposition de notre langage est “en ordre, telle qu’elle est” », écrit Wittgenstein (1953 : 81). Il y a un sens à tous nos usages, « un ordre parfait, même dans la proposition la plus vague » (*ibid.*). Sans artifices, sans superflus ni sophistication, le langage ordinaire apparaît comme un langage proprement innocent et naïf, à l’opposé des paroles méfiantes, astucieuses et coupables de la science et de la philosophie, lesquelles fantasmeraient au contraire un langage pur et parfait qui viendrait abattre, artificiellement, toute imprécision. L’utilisation du langage ordinaire est toute normale, et ne pose ainsi *a priori* aucun problème. En tant qu’« usagers », nous sommes alors naturellement, comme l’a écrit Michel de Certeau dans le premier tome de son livre *L’invention du quotidien* (1990), « supposés voués à la passivité et à la discipline » (Certeau 1990 : XXXV), vis-à-vis d’un ordinaire sans accidents ni grande exceptionnalité. Heureusement, d’ailleurs, que l’on ne passe pas nos vies à demander aux autres — ou, pire encore : à nous-mêmes — ce que ceci ou cela signifie. Heureusement que la plupart du temps, nos mots de tous les jours ne produisent aucune gêne ni ne posent aucune question. La vie (ordinaire) est ainsi faite : sans aucun souci apparent.

Si je parle du langage (du mot, de la proposition, etc.), il me fait parler le langage de tous les jours. Ce langage est-il quelque chose de trop grossier et de trop matériel pour ce que nous cherchons à dire ? *Mais comment donc en construire un autre ?* — Et comme il est étrange que nous puissions, malgré tout, faire quelque chose du nôtre ! (Wittgenstein 1953 : 86)

En seconde intention — issue, cette fois, d'un travail philosophique —, l'ordinaire se caractérise d'abord par son « inquiétante étrangeté » (*uncanniness of the ordinary*), son « lieu » étant précisément cette « intersection du familier et de l'étrange » (Fasula & Laugier 2021 : 10). Rien de plus *nôtre* que notre langage ordinaire, et — surprise ! — rien de plus étranger. Rien de plus « grossier », rien de plus « matériel », dit Wittgenstein, et rien de plus énigmatique. Car l'ordinaire est bien ce qui nous échappe précisément *parce que* c'est proche de nous, sous nos yeux — raison pour laquelle il ne peut être ni une évidence ni une solution. Toujours *à la fois* familier et étrange, il ne se définit que dans sa propre perte, dans son échappée reconduite :

Le concept de l'ordinaire n'est jamais mieux défini que dans sa perte, si souvent représentée dans la fiction (situations de catastrophe, perte de ce qui fait la trame de l'humain) et quotidiennement dans les moments de dissolution des échanges ou du cours de la vie ; situations qui incitent à réaliser et représenter ce qui est perdu : d'une normalité tenue pour acquise et invisibilisée, jusqu'au moment où elle s'effondre, et où il fait alors la réinstaurer [...]. Mais dans tous les cas, la rupture a mis en évidence la vulnérabilité de l'ordinaire, le fait qu'il est toujours déjà perdu ou d'emblée mythologique. Il s'agirait alors de faire retour, pour reprendre l'expression de Stanley Cavell, « là où l'on n'a jamais été » — d'où ce qu'il appelle « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire », et de la vie ordinaire comme par définition ce qui est menacé, voire inaccessible (*ibid.*: 26).

« Déjà perdu et d'emblée mythologique » : l'ordinaire est ce qui ne cesse de fuir entre nos doigts qui pourtant pensaient le tenir fermement ; ce qui, alors, reformule continuellement sa propre illusion — sa propre mythologie — et nous donne à voir, jour après jour, la fragilité inhérente de nos vies. Toujours perdu, menacé, inaccessible : l'ordinaire ne nous donne « rien à retrouver » autre que notre propre étrangeté, manifestée dans un certain rapport à l'autre — au 'nous' (*ibid.*: 20). Il n'y a rien à retrouver dans l'ordinaire, et ce car tout est déjà *là*, juste sous nos yeux, sans jamais pour autant être pleinement 'donné'. La terre de l'ordinaire

apparaît ainsi comme une terre bien plus riche que toute terre étrangère, une terre que l'on connaît par cœur — mais comme le dit l'expression commune : 'le cœur a ses raisons, que la raison ignore'.

L'ordinaire est *notre* langage ordinaire en tant que nous nous le rendons constamment étranger, reprenant l'image wittgensteinienne du philosophe comme explorateur d'une tribu étrangère : cette tribu, c'est nous en tant qu'étrangers et étranges à nous-mêmes — *at home perhaps nowhere, perhaps anywhere* (Laugier 2021c : 42)

Chez nous n'importe où, ou nulle part — et non pas partout (*everywhere*), qui voudrait dire que l'on ne se perd jamais. Au fondement du langage ordinaire, rien d'autre que *ce que nous disons*, c'est-à-dire nos accords dans le langage. En son centre alors — comme dans celui de la vie qu'il exprime : un tourbillon, un grouillement. De là, rien n'est « plus difficile à savoir que l'ordinaire », car celui-ci incorpore en son sein toute la texture diversifiée de nos vies (*ibid.*: 59). Faire retour à l'ordinaire impliquerait donc une subversion radicale, un renversement métaphysique : car c'est bien dans sa banalité même qu'est déposée « toute une mythologie », toute une culture et « tout ce qui importe à l'humain » (*ibid.*: 96). D'une normalité tenue pour acquise qui s'effondre et se retourne sur elle-même, devenant ainsi l'*envers* de l'immédiat et de l'évident. *Endroit* de découverte (et de paradoxe) : l'ordinaire n'a en fait plus « rien d'ordinaire » (Laugier 2001 : 12).

Dans l'ordinaire tout est *à-découvrir* alors même que rien ne semble, à proprement parler, déjà couvert. Tout est *à-découvrir* alors même que tout est déjà pleinement manifeste. Il ne s'agit alors ni de dévoiler quoi que ce soit, ni de créer quelque chose mais bien seulement d'apprendre à voir (et à parler) de ce qui, quoique déjà là, ne cesse pourtant de s'effacer par trop plein de familiarité. Objet privilégié alors : car il parle de lui-même, imprime sa mythologie, exprime *ce qui importe*. Car aussi, et surtout, il contient tout ce qu'il y a à savoir de nous — car il est, en fin de compte, la *forme de la vie humaine*.

De là : « le monde de l'ordinaire est le monde de l'importance, de ce qui compte » tout en étant sans cesse invisibilisé (Fasula & Laugier 2021 : 12). Les pratiques ordinaires — familières, fourmilières — apparaissent comme le fond nocturne du social — du monde en général. Alors, rien de plus facile que de 'passer à côté' de l'ordinaire — concept lui-même proche de l'invisibilité, à première vue évanescent — ; rien de plus simple que de rester *thoughtless*, de manquer d'attention ou de considération à son égard. Il n'y a donc rien de surprenant dans le fait que l'ordinaire fut l'objet non pas d'un simple oubli mais bien plutôt

« d’une négligence ou d’un refus explicite de la part de la philosophie, voire d’un déni » (*ibid.*: 5). Cet « impensé » de l’ordinaire ne doit figurer comme simple excuse ou explication épistémologique mais bien plutôt comme un argument fondamentalement éthique : le déni de l’ordinaire signe à la fois « le refus de voir la réalité, et le refus alors d’y penser » (Laugier 2021b : 185).

II. B. Du grouillement *identitaire*

Tout comme l’ordinaire, l’identité implique d’emblée l’idée d’un ordre. D’abord car affirmer son identité ce n’est pas tant dire sa singularité que ‘se ranger’ — c’est (s’)ordonner. Le mot ‘ordre’ dit une « disposition, [une] relation intelligible entre les choses » (CNRTL), une « disposition, [une] succession régulière », une « classification » qui répond à des règles, des lois, des conventions (*ibid.*). On dit que l’on ‘met de l’ordre’ un salon lorsque l’on range les choses ou que l’on arrange les meubles, lorsque l’on « détermine leur place de la façon qui semble la plus satisfaisante, la plus fonctionnelle » (*ibid.*). C’est bien là ce qui se joue dans l’identité : affirmer une disposition particulière, se rendre intelligible, classer selon des règles, déterminer sa place, *fonctionner*.

Notons aussi que l’identité implique l’idée d’ordre dans le sens d’un « acte par lequel une autorité supérieure manifeste sa volonté à l’égard de quelqu’un, d’un groupe » (Larousse). Car en effet, pourrait-on naïvement se demander, qui peut bien refuser ce que je dis sur moi-même ? qui peut bien refuser mon identité ? Nous sommes alors à un pas de voir l’affirmation identitaire comme un ordre, une injonction directive, une nécessité (à la fois logique et éthique) : personne ne peut dire que je ne suis pas qui je suis.

Naïf, bien sûr, car le monde ordinaire nous montre bien que l’histoire n’est pas si simple. Qu’il existe des refus, des oppositions, des échecs. Qu’il y a des conflits, des luttes, des guerres proprement *identitaires*. Comme exemple récent, le cas de Rachel Dolezal est à cet égard intéressant. Présidente, en 2015, d’un comité de la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) et enseignante en *Black studies* à l’*Eastern Washington University*, elle est ‘dénoncée’ par ses parents à la télévision américaine, lesquelles affirment qu’elle « prétend être noire ». Alors qu’elle avait affirmé être « *mixed-race* » et avoir un père afro-américain, elle se voit obligée d’admettre qu’elle est « née blanche de parents blancs », mais continue tout de même de défendre qu’elle s’identifie comme noire. Cette identification, évidemment, pose des problèmes à certains (à beaucoup),

qui y voit de l'appropriation, de l'imitation, du faux-semblant ; et refuse de la reconnaître comme telle. L'identité, alors, comme mise en ordre ordinaire, et comme ordre infiniment fragile.

À première vue, rien de plus habituel que notre propre identité. Rien de plus « commun », rien de plus « courant », rien de plus « coutumier ». Rien de plus 'naturel', en effet, que de dire 'Je m'appelle Elisabeth, j'ai 34 ans, je suis née à Marseille'. Rien de plus 'naturel' car (précisément) rien de plus réglé, rien de plus conventionnel. L'identité, donc, comme le plus direct, le plus familier, le plus évident : ce qui est sous nos yeux, partout où l'on regarde. *A priori*, l'identité ne pose aucun problème — c'est d'ailleurs pour cela que de la même manière que l'on ne passe pas notre temps à demander aux autres ce que tel ou tel mot ordinaire signifie, on ne passe pas non plus notre temps à demander qui ils sont. Ainsi, derrière ses grands airs actifs, l'identité dévoile une certaine passivité : elle montre quelque chose de notre discipline.

En seconde intention, toutefois, l'identité se caractérise elle aussi par une inquiétante étrangeté : qui dit que je sais qui je suis ? Qui donc l'a décidé ? Est-ce vraiment *moi* qui parle quand je me présente, ou suis-je le perroquet de ce que l'on m'a mis, simple conséquence de ce que l'on m'a fait ? Jusqu'où suis-je reconnu ? et jusqu'où puis-je moi-même continuer de me (re)connaître ? Ainsi, de la même manière que l'ordinaire finit par n'avoir « rien d'ordinaire », l'identité semble bien avoir perdu quelque part en chemin — à force d'usages — sa propre identité. Rien de plus *mien* que mon identité, mais rien de plus *étranger* non plus ; rien de plus grossier, rien de plus matériel, et rien de plus énigmatique.

Tout comme l'ordinaire, disons que l'identité aussi n'est jamais mieux définie que dans sa perte ou sa remise en question. Dans des moments de dissolution des échanges, de violence, de haine. Dans des situations de discriminations, de rejet, d'exclusion ; lesquels « incitent à réaliser, comme l'écrivent Fasula et Laugier, ce qui est perdu : d'une normalité tenue pour acquise et invisibilisée, jusqu'au moment où elle s'effondre, et où il fait alors la réinstaurer » (Fasula & Laugier 2021 : 26). Force est de constater que le monde ordinaire est rempli de 'ruptures' identitaires. Et que le mot d'identité tel qu'on le connaît aujourd'hui vient lui-même de luttes, de frictions, de « frottements », comme le disait Wittgenstein. Force est de constater, d'emblée, la vulnérabilité fondamentale de l'identité, sa perte toujours reconduite, son inaccessibilité. Tout comme l'ordinaire, l'identité fuit sans cesse entre nos doigts, et reformule continuellement sa propre illusion, son propre fantasme. Tout comme l'ordinaire alors, nous dirons qu'il n'y a, dans l'identité, rien à retrouver autre que notre

propre étrangeté — manifestée, elle aussi, comme l'écrivaient Fasula et Laugier, dans un certain rapport à l'autre, au 'nous' (*ibid.*: 20).

Ici aussi, alors, rien n'est à retrouver, tout est à-découvrir — et ce alors même que rien n'est à proprement parler couvert. Toute notre identité est déjà manifeste — nous la disons, nous la montrons — : il s'agit alors d'apprendre à voir, à ressentir, à dire ce qui est déjà là, mais qui s'efface lentement (par familiarité, ou par refoulement). *At homes perhaps nowhere, perhaps anywhere*: il ne faudrait penser trouver dans l'identité une maison douillette. Car il n'y a qu'une chose en son fondement : ce que nous disons (de nous-mêmes et des autres) — nos accords, nos désaccords, nos fuites, nos échappées, nos attachements, nos ancrages... *At homes perhaps nowhere, perhaps anywhere* : l'identité se place, sceptique, à la surface du tourbillon du monde, elle incorpore (discrètement) la texture diversifiée de nos vies. C'est une *mythologie* — construite autour de réalités, et d'illusions aussi, de rêves, de fantasmes. Toujours plus ou moins menacée, inaccessible en tant que telle. Ni une évidence ni une solution : car à tout moment, il est possible que l'on ne se reconnaisse plus. Il est possible d'être déçu de sa communauté, de se sentir offensé, ou trahi. Il est aussi possible de n'être pas reconnu, de décevoir autrui ou de l'offenser, lui. Il est toujours possible que notre identité s'écroule — tout comme il est toujours possible que nos accords dans le langage tombent. En affirmant notre identité, alors, nous jouons effectivement avec le langage, dans une forme de vie ; mais nous faisons, par-dessus tout, preuve de la vulnérabilité de nos vies ordinaires — nous : *victimes de l'expression*.

*

Les débats identitaires actuels montrent bien la fragilité de nos accords dans le langage — et dans la vie. Comme l'ordinaire, avons-nous noté, l'identité n'est jamais mieux définie que dans sa perte — dans des situations catastrophiques ou dans des moments quotidiens de dissolutions des échanges. « D'une normalité tenue pour acquise et invisibilisée, jusqu'au moment où elle s'effondre, et où il faut alors la réinstaurer » (*ibid.*: 26) : c'est bien cela qui se joue dans nombre de discussions : réinstaurer une normalité. Mais laquelle ?

Suivons Wittgenstein et prenons un exemple. Dans l'émission « Les terriens du dimanche » du 16 septembre 2018, Eric Zemmour dit à la journaliste Hapsatou Sy que sa mère a eu tort de lui donner ce prénom. « Vous voudriez qu'elle m'appelle Marie ou des prénoms qui ne lui inspirent absolument rien ? », demande-t-elle alors, visiblement heurtée. « Ah oui, répond-il sèchement avant de continuer, absolument, c'est exactement ce que je

veux ». « Vous voudriez donc que je m'appelle comment ? », dit-elle alors visiblement énervée, question à laquelle Eric Zemmour répond du tac au tac : « Corine, avant d'ajouter sur un ton méprisant, ça vous irait très bien ». Le débat continue — même s'il a été coupé au montage :

- HS : Jamais je n'ai entendu quelque chose d'aussi blessant, parce que pour moi qui aime ma France et qui aime ce pays — que ça vous plaise ou que ça vous déplaise — je trouve que ce que vous venez de dire n'est pas une insulte à mon égard, c'est une insulte à la France.

- EZ : Mademoiselle, c'est votre prénom qui est une insulte à la France, parce que la France n'est pas une terre vierge, c'est une terre avec une histoire, avec une histoire, avec un passé. Et les prénoms incarnent l'histoire de la France. Donc, votre prénom n'est pas dans l'histoire de la France, que ça vous plaise ou non.

- HS : Mais *je* suis dans l'histoire de la France, que ça vous plaise ou non.

- EZ : Non pas du tout, vous êtes dans le *présent* de la France, vous n'êtes pas dans *l'histoire* de la France.

- HS : Dans votre philosophie à vous peut-être que je ne le suis pas, mais chaque matin, je me lève, je crée des emplois en France, je travaille en France, je suis une enfant de la République qui a été à l'école avec des professeurs qui aimaient la France probablement plus que vous

- EZ : Ça, ça m'étonnerait...

- HS : Probablement plus que vous... parce qu'aimer la France ce n'est pas tenir le discours que vous tenez.

Dans une vidéo postée quelques jours plus tard, Hapsatou Sy partage ses ressentis sur ce qu'il s'est passé, et dit : « je n'ai jamais été insulté comme il l'a dit. C'est pour moi impossible, inconcevable, de faire offense ainsi à mes origines, à mon *identité*, et à ce que je suis ». Quelques années plus tard, le 29 septembre 2021, Emmanuel Macron fait référence à cette discussion houleuse et dit : « l'identité ne s'est jamais bâtie sur le rétrécissement, ni à des prénoms ni à des formes de crispations. La France a toujours écrit sa propre histoire mondiale. Elle s'est toujours pensée universellement, parce qu'elle s'est toujours pensée par des institutions qui dépassait le simple Hexagone, et par une langue qu'elle a toujours fait voyager, et dont l'épicentre aujourd'hui n'est plus sur ces rives de Seine mais sans doute bien davantage les bassins du fleuve Congo ». À la suite de ce discours, Eric Zemmour revient à

son tour sur le sujet, dans une vidéo postée par ses soins et dans laquelle il affirme : « le président de la République m'attaque sur cette fameuse histoire des prénoms. Il croit m'affaiblir, en vérité, il ne [fait] que me renforcer. Car cette histoire des prénoms est le symptôme d'un phénomène inouï que tous veulent ignorer qui est la *défrancisation* d'une partie importante de la population française. Car donner un prénom étranger à ces enfants qui vont vivre ici, en France, c'est leur donner un imaginaire, une histoire, une civilisation étrangère qui n'est pas la civilisation française ». Il continue en défendant ce qu'il appelle une « véritable politique d'assimilation », laquelle devrait non seulement enseigner les mœurs et les coutumes françaises — enseigner que « ça ça ne se fait pas, et puis ça ça se fait », ce qui est pour lui « vivre à la française » — et aussi, plus généralement, apprendre « à aimer la France ». Selon lui, il ne faudrait forger des « mémoires opposées », qui sont en réalité des « mémoires rivales » et donc des « mémoires ennemies ». « On ne doit renoncer à rien pour faire des Français », ajoute-t-il, avant de continuer : « Ils [*les élites*] ont inventé des mots pour remplacer l'assimilation à laquelle ils avaient renoncé. Ils ont pris tous ces mots uniquement parce qu'ils ont renoncé à l'assimilation, ils ont renoncé à faire des Français. Moi je n'ai pas renoncé, je n'ai pas envie de faire des créoles, je veux simplement faire des Français. Et puis, vous avez vu, il ne fait pas que m'attaquer sur les prénoms, il donne aussi son contenu à sa conception de la France. [...] Que fait-il ? Il reprend les mots habituels de la bien-pensance, les mots qui datent des années 80 [...]. En vérité, il reprend les mêmes items, les mêmes lieux communs : il associe identité à crispation, à rétrécissement. Il dit que ceux qui défendent l'identité française ont une vision rétrécie de l'identité française. [...]. L'universalisme français dont il parle est directement venu en droite ligne de l'universalisme chrétien, il n'est plus français lorsqu'il se met au service de l'universalisme islamique. [...] Et puis il y a la langue. Alors là la langue française, il nous dit que c'est magnifique, il s'est pris d'affection pour cette langue française alors qu'elle n'était que le vecteur de cette fameuse culture française dont il disait jadis qu'elle n'existait pas. Il nous dit 'elle est née sur les rives de la Seine' et étonnamment il ajoute qu'elle va s'étendre désormais sur le bassin du Congo. Que veut-il nous dire par là ? Il veut nous dire que la langue française n'appartient plus aux Français, qu'elle n'est plus originellement d'ici. C'est-à-dire que ce n'est plus les Français qui ont la main mise sur la langue française ».

Cet exemple nous donne à voir en pleine face la vulnérabilité de l'identité. D'un côté : celle de l'identité d'Hapsatou Sy, dont le prénom serait « une insulte à la France », c'est-à-dire une insulte à la communauté à laquelle elle appartient. Son identité apparaît menacée, non pas par elle-même mais bien par quelqu'un d'autre qui lui dit qu'elle n'appartient qu'au

« présent » de la France et non pas à son « histoire », c'est-à-dire, pour Eric Zemmour, à ce qu'*elle est* réellement, et à ce qu'elle doit rester. (Notons qu'à ce moment-là, Éric Zemmour dit implicitement que, grâce à son prénom, il appartient quant à lui à l'histoire de la nation, et non seulement à son présent). Au contraire, pour Hapsatou Sy, c'est cette attaque d'Eric Zemmour qui est « une attaque à la France ». C'est une « offense » à son identité *à elle*, et donc une « offense » à son appartenance, et à la communauté à laquelle elle appartient — la France. Critiquer ainsi son prénom, c'est critiquer son identité, et critiquer son identité revient à critiquer sa communauté d'appartenance — c'est critiquer sa revendication à dire '*nous, français...*'. Qu'Eric Zemmour précise que ce n'est pas *elle* mais bien son prénom qui est insultant ne change alors rien à l'affaire : car nos prénoms font partie de notre identité, non seulement en tant qu'ils incarneraient « l'histoire de la France » mais surtout en ceci qu'ils se font signes de *notre* histoire personnelle, et de celle de nos proches, de nos *caregivers* — qui sont aussi nos *namegivers*.

De l'autre côté du même monde — et du même plateau de télévision : la vulnérabilité de l'identité de la nation française. Une identité menacée, selon Eric Zemmour par les mémoires et les récits « rivaux » (et donc « ennemis ») qui surgiraient ici et là — surtout 'là' où il y a des immigrés. Une identité française — la *sienne*, donc — mise en danger par ces « mots habituels de la bien-pensance », lesquels à force de noter les crispations et le rétrécissement en oublieraient l'important : l'assimilation. Une identité aussi, attaquée par « l'universalisme islamique », et donc menacée d'anéantissement — résumé par le terme de « défrancisation ». Vulnérable donc, éminemment fragile : l'identité de la France serait sur le point de disparaître, son langage même « n'apparten[rait] plus aux Français ».

D'un côté alors, — du moins à première vue — l'image d'une identité *personnelle*, dont le prénom se fait le représentant le plus direct ; de l'autre, l'image d'une identité *collective*, dont l'histoire se fait la plus grande porte-parole. Mais ces deux identités n'en sont en réalité qu'une, ou en tout cas : ne renvoient qu'à une seule et unique communauté, laquelle est comprise comme ceci ou comme cela. Hapsatou Sy parle bien de *son* identité de Française, elle parle de son appartenance à la communauté nationale. Cette appartenance, selon elle, est bien renouvelée quotidiennement, son assentiment se règle « maintenant, chaque jour, ordinairement » (Laugier 2021c : 27), par le fait de se lever chaque matin pour aller travailler, de créer des emplois en France, mais aussi par son éducation au sein de l'école républicaine. « Je suis une enfant de la République », affirme-t-elle : et c'est bien cela qui lui permet de dire que c'est au contraire Eric Zemmour qui, malgré son discours, n'aime pas la France.

De l'autre côté, Eric Zemmour discute bien de *sa* propre identité de français, c'est-à-dire de sa capacité à dire '*nous*, français...', à se faire porte-parole de la communauté à laquelle il dit appartenir. Le contenu de cette identité, selon lui, est proprement *historique*, et non pas *actuel*. Nous parlons ici alors d'une seule et même obscurité, d'une seule et même énigme : celle de la communauté et de l'identité — d'un côté prise comme *aujourd'hui*, de l'autre prise comme *hier*. D'un côté prise dans son présent vivant, dans son existence effective — dans un mouvement d'avancement — ; de l'autre dans un passé figée par de grands récits — dans un mouvement de retour. D'un côté l'identité mouvante, de l'autre l'identité figée. D'un côté, pourrait-on dire, l'identité du *dire* — de ce qui se dit aujourd'hui, de ce qui s'affirme, de ce qui continue de devenir — de l'autre l'identité de l'*écrit* — plaqué sur une feuille blanche, à prendre comme modèle. Deux aspirations donc, pour une même communauté — l'une vers l'avant, et l'autre vers l'arrière ; mais deux aspirations similairement menacées. Derrière les gros mots, la colère, les cris et le mépris c'est bien la vulnérabilité inhérente de l'identité qui se fait alors voir — et le même rêve d'universalité. C'est bien une même polémique, une même discorde au sein du langage, et de ses accords — c'est un même jeu de langage, dit par deux *voix* différentes.

III. LA PULSION DESCRIPTIVE

Revenons maintenant à la philosophie du langage ordinaire. Si nous nous donnons comme visée de 'voir' et de 'penser' l'ordinaire (de l'identité) dans toute sa vulnérabilité, comment opérer ce retour ? Comment apprendre à *voir le visible* ? comment y accéder malgré toutes nos difficultés ? Quels chemins nous reste-t-il pour recouvrer ce qui ne cesse de fuir entre nos doigts, nos pensées, nos mots ? Comment comprendre ce qui ne cesse d'échapper ? Comment déterminer ce qui est important ? et comment s'exprimer adéquatement ? Face à la tâche difficile de ramener nos mots « de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (Wittgenstein 1953 : 85), *que faire* ?

« Sur quoi se fonde la méthode qui part du langage ordinaire ? Précisément, sur rien, écrit Laugier, rien d'autre que nos usages ordinaires, notre langage hérité d'autrui » (Laugier 1999 : 111). Là serait alors un nouveau point de départ : partir de rien, de rien d'autre que nos usages, qu'il s'agirait de « tenir » et de « creuser » (Laugier 2001 : 12).

Il ne s'agit pas de corriger l'héritage de la philosophie européenne, en créant de nouvelles catégories : il faut donner un autre sens aux mots hérités [...], les ramener de la métaphysique à l'ordinaire : ce qui veut dire en *faire* autre chose (Fasula & Laugier 2021 : 16).

À première vue, nous dit Wittgenstein, s'intéresser au langage ordinaire semble « détruire tout ce qui présente de l'intérêt, c'est-à-dire tout ce qui est grand et important » (Wittgenstein 1953 : 85-86). En effet, rien de plus bateau que d'aborder l'ordinaire ; car rien de plus *accessible*. Tout le monde *peut* effectivement dire quelque chose de son langage ordinaire, et ce quelque chose sera toujours, d'une manière ou d'une autre pertinent, au du moins défendable. 'J'utilise ce mot pour dire cela' est une phrase que l'on ne peut contredire. C'est une phrase *à la portée de tous*, hors de toute prétention métaphysique, et hors de tout jugement possible. Ainsi, reconduire les mots « de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » apparaît en première intention comme une tâche proprement *négative*, pour ne pas dire : destructrice (*ibid.*: 85). En faisant de l'ordinaire le cœur de la recherche, tous les « édifices » semblent tomber, tous les monuments s'effondrent, ne laissant derrière eux « que des débris de pierre et de gravats » (*ibid.*: 86).

Mais ce qui s'écroule réellement, nous dit Wittgenstein, ce ne sont que des « châteaux de sable », construits jour après jour par la philosophie elle-même (*ibid.*), laquelle voile son inaptitude à décrire l'ordinaire de nos formes de vie en s'engageant « pathologiquement » dans la construction de somptueux palais de terre prêts à être avalés par les vagues (Bouveresse 1971 : 37)³⁵.

Les véritables questions philosophiques, les vraies questions grammaticales et conceptuelles, affirme Wittgenstein, sont au contraire enracinées dans le langage ordinaire, et ne peuvent alors être adressées qu'en faisant appel à celui-ci. Voilà la raison pour laquelle le langage de Wittgenstein dans ses *Recherches Philosophiques* (1953) est à l'image de son objet ; comme l'écrit Elisabeth Rigal dans les avant-propos, c'est un langage « courant, [...] *délibérément* banal », à mille lieues d'un langage philosophique technique ou abstrait (Rigal 2004 : 8). Ce langage est un choix, ou plutôt : une *réaction*. C'est une réponse à une *constatation*, qui est aussitôt une *contestation* : la philosophie s'est perdue dans des questions 'sublimes', qu'elle croit traiter par des réponses techniques écrites dans un langage proprement *extra-ordinaire*. Les philosophes sont *malades*, nous enseigne Wittgenstein, et se complaisent dans leur symptôme. Ils sont prisonniers, tenus « captifs » d'images admises et

³⁵ Sur la philosophie comme « phénomène pathologique » voir Bouveresse (1971).

dominantes, venues du langage lui-même qui « ne cesse des l[es] répéter inexorablement » (Wittgenstein 1953 : 85). Il s'agit alors de se libérer, ce que Wittgenstein dit faire, dans la préface de ses *Recherches* (1953), en suivant « la pente naturelle » de ses pensées, en glissant sur *son* propre langage ordinaire, en partant dans tous les sens :

Mes pensées se paralysaient dès que j'allais contre leur pente naturelle et que je les forçais à aller dans *une* seule direction. — Et cela était évidemment lié à la nature même de la recherche ; car celle-ci nous contraint à parcourir en tous sens un vaste domaine de pensée (*ibid.*: Préface, 21)

Suivre Wittgenstein, c'est alors partir dans tous les sens. Aller ici *et* là, se dégager ailleurs, revenir sur nos pas. Le philosophe, nous dit-il, est quelqu'un qui ne cesse de se perdre dans son propre pays : « un problème philosophique est de la forme : “je ne m'y retrouve pas” » (*ibid.*: 87). Faire de la philosophie commence alors là où l'on ne s'y retrouve plus — s'est-on déjà trouvé ? —, là où l'on ne sait plus où l'on (en) est. « Les problèmes philosophiques surgissent lorsque le langage *est en roue libre* » (*ibid.*: 49) : le travail philosophique s'entame par égarement dans un espace que l'on croit connaître par cœur mais dont le langage semble s'être mis en congé. Langage alors débrayé, parti à la dérive, précisément hors de contrôle : les mots sont en vacances, déconnectés du monde, de son ordinaire, et des contextes qui leur assuraient un sens.

Alors, faire de la philosophie revient à « combat[tre] l'ensorcellement de notre entendement par les ressources de notre langage » (*ibid.*: 84). Ce n'est qu'en « se cognant contre les limites du langage » que la philosophie avance, traitant toute question « comme on traite une maladie », c'est-à-dire par une *thérapeutique* (*ibid.*: 86/139). Le but de tout cela demandera-t-on ? « Montrer à la mouche comment sortir du piège à mouche » (*ibid.*: 154).

Cette 'thérapeutique' proposée par Wittgenstein est une thérapeutique de l'*exemplification*. « Cause principale des maladies philosophiques, nous dit-il, un régime unilatéral : On nourrit sa pensée d'une seule sorte d'exemple » (*ibid.*: 221). La sûreté illusoire de certaines réponses philosophiques vient d'un régime trop exclusif, d'un manque d'exemples, lequel garderait la pensée sur sa faim de diversité. Il s'agirait alors, thérapeutiquement, de fournir des exemples en tout genre, ou mieux dit : « [d']amasser des souvenirs dans un but déterminé » (*ibid.*: 88). Croire que la philosophie a comme but de faire émerger de nouveaux faits serait alors une erreur, il s'agit bien plutôt de remettre en mémoire des faits déjà connus — trop connus, et pourtant négligés. La thérapeutique wittgensteinienne

est donc dès le départ *orientée* — c'est bien dans « un but déterminé » qu'elle a lieu : dans le but d'obtenir une « vue synoptique » des choses que nous savons déjà tous et toutes, mais qui furent progressivement embrumées par les confusions de la philosophie, et du langage lui-même.

Toute thérapeutique vise sa propre fin. Ainsi : la seule « véritable découverte » de la thérapeutique de Wittgenstein « est celle qui [...] donne la capacité de cesser de philosopher quand [on] le veu[t] » (*ibid.*: 89). Celle qui, plus précisément encore, « apporte la paix à la philosophie, de sorte que celle-ci n'est plus tourmentée par des questions qui la mettent *elle-même* en question » (*ibid.*). Pour dissiper les confusions, il faut donner des exemples, et des exemples encore, jusqu'au moment où c'est *assez*, où l'on décide « [d']interrompre la série » — ce n'est qu'ainsi que « des difficultés [sont] écartées » (*ibid.*).

Que les mots ordinaires ne posent pas (ordinairement) problème ne signifie pas que nous sommes préparés à décrire leurs usages. Oui, le langage ordinaire fait partie de nos vies — et nos vies elles-mêmes se *forment* ordinairement — mais ce 'oui' cache bien que nous sommes les *sujets*, sous-jetés dans les mots qui sont là avant nous. Nous ne dominons pas du regard nos usages du langage — c'est eux qui nous dominent, d'une main souveraine. J'emploie chaque jour des mots tout ordinaires, mais je manque de voir l'ensemble de leur grammaire, qui elle-même « manque de caractère synoptique » (*ibid.*: 87). D'où la nécessité alors d'être vagabond : de parcourir la terre linguistique d'un bout à l'autre — exemple après exemple. D'aller ici et là, et puis de revenir³⁶. D'où, aussi, la nécessaire ébauche de nouvelles formes ou de nouvelles figures : il s'agit « d'inventer des *maillons intermédiaires* », nous dit Wittgenstein, de dessiner « de façon maladroite ou imprécise », d'esquisser, de réarranger, de retailer, de retoucher, jusqu'à réussir à « voir les connexions » (*ibid.*: 22/87). Jusqu'à réussir à présenter, comme le dit Wittgenstein, « le tableau d'un paysage » (*ibid.*: 22).

Cette thérapeutique, alors, est autant faite d'exemples qu'elle est fête inventive. Il ne s'agit pas seulement de dire les façons — de dire, précisément —, d'énumérer les formes, de lister les usages, mais bien aussi — et peut-être surtout — « [d']en inventer délibérément des nouveaux, certains d'entre eux à cause de leur apparence absurde » (Wittgenstein 1958 : 28 *in* Bouveresse 1971 : 41). « Je recherche, et j'invente au besoin », dit Wittgenstein dans ses *Cahiers* (*ibid.*: 367 *in* Bouveresse 1971 : 41), au besoin d'exprimer ce que *je veux dire*, et qui donc s'émancipe de l'ordre qui nous crie : 'c'est comme cela, et non pas autrement !'.

³⁶ De la grammaire du langage nous ne disposons que de « fragments de cartes isolés », note Rigal, avant de préciser que la « vue synoptique » ne pourra alors s'obtenir qu'en « repérant en tous sens ce pays en revenant sans cesse sur ses pas — en un mot : la répétition » (Rigal 2004 : 9).

III. A. L'importance du visible

La philosophie du langage ordinaire s'oppose alors frontalement à la *pulsion de généralité*, cette pulsion diabolique qui conduit à croire que le particulier — comme un bon soldat — se détermine et se laisse guider par l'ordre général. Contre cette pulsion qui nous dit : 'vous savez, ignorants, il existe des modes de justification, des manières de raisonner qui valent parfaitement pour toute situation'. Elle s'oppose ainsi à tout rêve de surplomb, à l'obsession de l'air, au brassage du vent (*Luftgebäude*).

Contre le général, donc, des châteaux de vents (*Luftschlösser*), et pour la *description* : car trouver l'enfouie est une tâche vaine — tout à fait inutile. Il s'agirait plutôt, en reprenant Foucault : « de rendre visible ce qui est précisément visible, de faire apparaître ce qui est proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas » (Foucault 2001 : 540-541 in Laugier 2021c : 41). Position ambigüe, et toute paradoxale : quel est donc ce « visible » si proche de nous qu'il devient transparent, et donc inaperçu ? (C'est l'*ordinaire*).

Cette position, alors, redéfinit le monde en reprenant l'*important* : l'idée d'un visible si visible qu'il s'invisibilise déplace radicalement l'idée de *ce qui compte* — et de ce qu'il nous faut en dire. « Ce qui est réellement important nous est caché, dit Laugier, non parce que ce serait dissimulé, privé ou introuvable, mais parce que c'est là, précisément, nous nos yeux » (Laugier 2021c : 40). Ces propos suivent ainsi Wittgenstein, pour qui c'est bien « du fait de leur simplicité et de leur banalité » que les aspects les plus importants des choses nous sont cachés ; c'est bien « parce qu'on la toujours sous les yeux » qu'on ne remarque pas ceci ou cela, qui est bien souvent « ce qu'il y a de plus frappant et de plus fort » mais qui, étrangement, « ne frappe plus notre attention » (Wittgenstein 1953 : 88). Ce qui est *là* — trop là — et qui *nous* intéresse — enfin, m'intéresse, *moi* — et qui ne nécessite aucune explication.

De là, il faut alors apprendre à *décrire*, c'est-à-dire à voir les détails du langage, « être attentifs ou mieux, attentionnés » (Laugier 2021c : 40). « Ne pense pas, regarde plutôt ! », crie Wittgenstein à notre égard (Wittgenstein 1953 : 64). Regarder — tous les moindres recoins : pour suivre cette « sublime chose » qu'est la « logique » et qui nous permettra d'apercevoir « le fond des choses », qui est en réalité leur surface ordinaire (*ibid.* : 77). Qu'importe, alors, la « saisi[e] des relations causales » ou des « faits qui se produisent dans la nature », car rien de

tout cela n'aspire à notre but : « comprendre le fondement, ou l'essence, de tout ce qui est de l'ordre de l'expérience » (*ibid.*).

Alors : parler de l'ordinaire c'est ne rien dévoiler. Aucun nouveau fait, vraiment « rien de *nouveau* » (*ibid.*). Ce que l'on veut comprendre est « pleinement manifeste », et pourtant c'est « *cela* qu'en un certain sens nous semblons ne pas comprendre » (*ibid.*). Les considérations doivent alors tourner, selon Wittgenstein, autour « de l'axe de notre besoin véritable » : ce besoin d'ordinaire, bien loin des « *préjugés* de la pureté de cristal » (*ibid.*: 83). Il nous faut avancer là où nous sommes déjà, non pas apporter « une nouvelle expérience » mais bien mettre en ordre « ce qui est connu depuis longtemps » (*ibid.*: 84). Mettre en ordre — dans *un* ordre parmi d'autres, « et non l'Ordre », spécifie Wittgenstein. Parce que l'Ordre lui-même est déjà là, au sein de l'ordinaire : « nous voulons marcher, et nous avons besoin de *frottement*. Revenons donc au sol raboteux ! » — là où l'on joue *dans* le langage, et où ne cesse de se *re-former* la vie (*ibid.*: 83).

III. B. *Jeux de langage et langage du je*

« La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage effectif du langage, elle ne peut donc, en fin de compte, que le *décrire*. Car elle ne peut pas non plus le fonder. Elle laisse toutes choses en l'état » (*ibid.*: 87, *notre emphase*). Il s'agirait alors de se contenter de peu — qui est en fait beaucoup : « placer toute chose devant nous, sans rien expliquer ni déduire » (*ibid.*: 88). Décrire seulement « et dire : telle est la vie humaine », inquiétante étrangeté (Wittgenstein 1982 in Laugier 2021c : 83).

« Voudrait-on alors poser des *thèses* en philosophie, affirme alors Wittgenstein, qu'on ne pourrait jamais les soumettre à la discussion, parce que tout le monde serait d'accord avec elles » (Wittgenstein 1953 : 88). Car la tâche descriptive n'est pas tâche d'affinage ni de complétude. C'est une tâche d'enquête dans les jeux que l'on joue avec les mots des autres. Décrire, c'est plus précisément enquêter nos « jeux de langage », lesquels « éclair[ent] au moyen de ressemblances et de dissemblances, les conditions qui sont celles de notre langage » (*ibid.*: 88). Ces jeux ne sont pas des approximations, c'est *eux* qui nous montrent le frottement de nos vies, et la « résistance de l'air » (*ibid.*). Ce sont ces jeux qui sont les « phénomènes originaux », nous dit Wittgenstein : « considère le jeu de langage comme *le primaire* !, et les sentiments, etc. comme une façon de considérer le jeu de langage, comme une interprétation du jeu de langage » (*ibid.*: 235). Au lieu d'expliquer, il faudrait alors porter attention à cette

forme primitive, imprévisible, déraisonnable — cette « langue de l'enfant qui commence à utiliser les mots » (Laugier 2021c : 29). À ces jeux qui sont là — insérés dans une forme de vie, et donnent sens à la phrase, qui elle donne sens au mot, qui lui donne sens au monde. Il suffit de dire : « *tel jeu de langage se joue* » (Wittgenstein 1953 : 235).

L'ordinaire apparaît ainsi comme « un nouveau terrain à découvrir et explorer, puis à décrire » (Fasula & Laugier 2021 : 11) ; un nouveau terrain qu'il nous faudrait apprendre à *voir* : « la question n'est plus de connaître la "raison ultime" des phénomènes de la Nature, mais d'instituer un rapport à la vie ordinaire et à ses détails, ses particularités » (*ibid.*: 14). La philosophie du langage ordinaire défend ainsi une approche « particulariste », « perceptuelle » et « *expérimentale* », construite autour de l'idée d'une « description attentive » de cette expérience ordinaire qui conjugue *naturellement* les mots (*words*) et le monde (*world*) — aux antipodes de toute « vaine volonté de conceptualisation et de saisie du réel » (*ibid.*: 16).

Reconnaître les gestes, les manières, les habitudes, les tours de langage, les tours de pensée, les styles de visage, comme moralement expressifs — d'un individu ou d'un peuple. La description intelligente de ces choses fait partie de la description intelligente, aiguisée, de la vie, de ce qui *importe*, de ce qui *fait la différence*, dans les vies humaines (Diamond 2004 : 107 in Fasula & Laugier 2021 : 18).

Ce serait alors ces choses qui *font la différence* qui devraient faire l'objet d'un travail descriptif « intelligent » et « aiguisé ». Toutes ces 'choses' qui font nos « formes de vie », prises comme « les lieux d'une articulation de l'ordinaire » dans lesquels se lient le naturel et le social (Fasula & Laugier 2021 : 18). C'est *en* elles que « les relations sociales s'ordonnent au quotidien », nous dit effectivement Laugier (2021c : 9-10), *en* elles que « sont lisibles gestes, manières, styles ordinaires », là où les détails de nos vies deviennent visibles et là où il est possible de percevoir « des textures et des motifs moraux » (Fasula & Laugier 2021 : 18). S'engager dans une forme de vie, c'est plus précisément s'engager dans une certaine *manière d'être avec l'autre*, s'engager dans un certain système de vis-à-vis, pour ne pas dire : de *vie-à-vie* avec autrui. Ainsi, loin d'être un ensemble de normes sociales, d'institutions ou de règles que nous devrions suivre, la forme de vie apparaît comme un 'lieu' « tissée de liens constamment menacés de rupture, mais qui, comme les liens qui constituent un câble, tirent leur résistance de leur recouplement » (Gefen & Laugier 2020 : 17). 'Lieu' toujours menacé, au bord de la rupture et qui, pourtant, détermine « la structure » de nos expressions, lesquelles « inversement la retravaillent et lui donnent une forme » (Laugier 2021b : 176). Il ne faut alors entendre dans « forme de vie » ni l'expression d'une manière d'être fixe ou figée, ni un

mode de vie idéale, mais bien ce qui tient énigmatiquement ensemble — par leur multiplicité et leur variabilité interne — « les pratiques sociales et les institutions, le rapport au monde et les manières de percevoir, les attitudes et les dispositions comportementales qui constituent notre vie » (Laugier 2021c : 16). S’il « existe autant de formes de vie que de types d’activité pratique institués », ce n’est pas parce que la forme de vie est constituée de pratiques mais bien parce qu’elle se révèle comme « *une forme que donnent les pratiques à notre vie* » (*ibid.* : 30/43).

La philosophie du langage ordinaire nous pousse ainsi à *faire attention* aux formes de vie. Elle prône ainsi plus précisément un type inédit d’attention, lequel repose sur une reconnaissance préalable : il s’agit de « reconnaître le fait que *pour pouvoir penser certaines choses*, nous devons nous mettre à la place de certaines personnes, avoir certaines expériences, nous immerger dans des formes de vie » (Fasula & Laugier 2021 : 11). Car, comme le précise Laugier : « la vie ordinaire et tout “retour” à elle se fait par le partage d’un langage et de formes de vie » (Laugier 2021b : 166). Il s’agirait alors de ‘retourner’ à l’ordinaire comme par *immersion* : par un nouveau partage, un nouveau jeu.

III. C. « *Faire la différence* »

De là, disons que cette thèse s’intéresse non pas à la *métaphysique* de l’identité, mais bien à ses *usages ordinaires*. Suivre la méthode du langage ordinaire, c’est suivre « notre langage hérité d’autrui » (Laugier 1999 : 111), qui est la seule chose que nous avons à notre disposition, depuis le tout début. Nous ne partirons de rien d’autre, alors, que de nos usages de l’identité — qu’il s’agirait de « tenir » et de « creuser » (Laugier 2001 : 12). C’est bien cela que nous comptons faire dans les deux parties qui suivent. ‘Tenir’, d’abord, des usages spécifiques du mot ‘identité’ — ceux d’Akerlof et Kranton, et ceux de Davis —, les décrire attentivement, d’une parole ‘aiguillée’. Les ‘creuser’ aussi : étudier ce qui se dit, comment et pourquoi — voulant dire : pour quoi faire ? — ; changer de direction, revenir sur nos pas. Nous suivrons ainsi la philosophie du langage ordinaire en ne tentant pas de ‘corriger’ l’héritage, de ‘créer’ de nouvelles catégories mais bien plutôt en essayant de « donner un autre sens aux mots hérités », et ce en les ramenant de la métaphysique à l’ordinaire (Fasula et Laugier 2021 : 16). Car force est de constater qu’Akerlof, Kranton *et* Davis tentent tous, en effet, et comme nous le verrons, d’établir une certaine ‘métaphysique’ de l’identité — que ce soit par modélisation, mathématisation ou abstraction. Il s’agira alors de les faire ‘retourner à

l'ordinaire' — qu'ils disent aussi tous viser ; et il s'agira, en passant, de saisir toutes ces 'autres choses' que l'on peut faire avec le mot d'identité — c'est-à-dire ses *possibilités*.

À première vue il y a donc là, comme le dit Wittgenstein, une tâche destructrice. De grands édifices s'écroulent déjà, de ceux qui nous permettaient de regarder l'identité d'un certain 'au-delà'. Rien ne nous dit, en effet, qu'à la fin de cette thèse restera autre chose que « des débris de pierre et de gravats » (Wittgenstein 1953 : 86). Rien ne nous dit que nous arriverons *quelque part* — d'autre qu'en l'*ordinaire* lui-même, que tout le monde connaît déjà à force de le vivre.

Nous avons noté, à la suite de Rigal, que le langage « *délibérément* banal » de Wittgenstein dans ses *Recherches* (1953) était une réaction. Une *constatation* d'abord — celle de la pathologie des philosophes, et de la « perte » subséquente de la philosophie — ; et aussitôt une *contestation* : il s'agit de se libérer en suivant « la pente naturelle » de ses pensées, en glissant sur *son* propre langage ordinaire, et en partant dans tous les sens (*ibid.* : *Préface*, 21). Il y a là une idée que nous reprendrons : le 'langage' de cette thèse vient effectivement d'une réaction, c'est une réponse au constat (hypothétique) que la discipline économique s'est elle aussi perdue dans des questions 'sublimées' de technicité, qu'elle aussi croit traiter de l'identité dans un langage *extra*-ordinaire. Que les économistes, alors, sont eux aussi prisonniers, tenus « captifs » d'images admises et dominantes, venues du langage lui-même qui « ne cesse des l[es] répéter inexorablement » (*ibid.* : 85). Nous prendrons aussi la contestation : l'idée d'une glissade sur la pente naturelle de notre pensée — et contredisant parfois le langage 'habituel' ou 'coutumier' de la discipline économique, ou de la philosophie. Soyons clairs : jamais nous ne nous y retrouverons. L'identité fait perdre à quiconque s'y attarde tout sens de l'orientation. 'On ne s'y retrouve plus' : c'est alors un problème philosophique par excellence.

*

Rien de plus bateau que l'usage du mot 'identité'. De l'identité, tout le monde *peut* en parler. 'Je m'identifie comme [ceci]' est une phrase que l'on ne peut contredire ; tout comme la phrase : 'l'identité, c'est ce que je suis'. L'identité, alors, est bien à la portée de tous. Portée par tous, bien sûr, et partout — pour se distinguer, pour littéralement 'faire la différence'. L'identité, donc, comme *ce qui importe* — un moyen d'expression, un outil de différenciation, de création, un *jeu* de sublimation (pour un *je* sublimé). Ce qui importe : c'est-à-dire ce qui fait *notre* différence à nous, ce qui fait que nous ne sommes pas 'comme

tout le monde’, que nous sommes *quelqu’un* et non *quiconque* — et ce parfois malgré notre désir.

L’identité est le lieu où se font les différences : là où s’articule quotidiennement (et plus ou moins violemment) le naturel et le social. Ses jeux (de langage) éclairent nos conditions d’existence : ils expriment le frottement de nos vies, leurs formes, et la « résistance de l’air » (*ibid.*: 88). Dans l’identité, c’est bien le jeu qui est premier, tout le reste le suit — le *je* compris.

Disons, plus encore, que toute affirmation identitaire prend place dans une *forme de vie*. L’identité, pourrions-nous d’ailleurs défendre en se laissant un peu glisser, comme symbole le plus direct (et le plus énigmatique) de *la forme de nos vies*. Comme telle, elle aussi ordonne nos relations sociales — autant que le contraire. Elle aussi a quelque chose de *perceptif* : à travers elle sont lisibles certains gestes, certaines manières de faire.

C’est bien *ordinairement* que notre identité se donne ; et c’est bien *dans* l’ordinaire que se dévoilent ainsi les textures de nos vies et les motifs de notre morale (Fasula & Laugier 2021 : 18). L’identité, alors, comme impliquant aussi un ensemble de manières d’être avec autrui. Comme un ensemble de liens « constamment menacés de rupture » ; mais qui, malgré sa fragilité, détermine « la structure » de nos expressions — lesquelles « inversement la retravaillent et lui donnent une forme » (Gefen & Laugier 2020 : 17 ; Laugier 2021b : 176).

L’identité, aussi, comme ce qui importe au niveau *épistémologique*. Quoi de plus important, en effet, que notre manière de comprendre *de qui on parle*. D’ailleurs, il n’est pas rare d’entendre, pour distinguer (rapidement, autour d’un café) des disciplines ou des champs académiques entre eux : ‘ils ont des visions différentes de l’individu’. Toute recherche en sciences sociales et humaines semble effectivement tributaire d’une vision (plus ou moins réfléchie, plus ou moins explicites) du *sujet* au centre de son discours. Que cette vision soit ouvertement défendue ou passivement reproduite ne change rien à l’affaire : *si vous ne vous occupez pas de l’identité, l’identité s’occupe tout de même de vous*.

C’est alors sur l’ordinaire de la discipline économique que nous nous concentrerons, sur les jeux de langage qui la constituent ; et plus précisément sur la manière dont certains économistes jouent avec le mot d’identité. Ainsi (ludiquement) comprise, l’identité apparaît comme « un nouveau terrain à découvrir et explorer, puis à décrire » (Fasula & Laugier 2021 : 11). Il s’agirait alors de proposer des « descriptions attentives » d’usages spécifiques du mot ‘identité’ dans la discipline économique ; en laissant derrière nous tout rêve — tout fantasme —, toute vaine volonté de conceptualisation et de saisie *générale* du réel (*ibid.*: 16). En tentant plutôt de ‘trouver *notre* voix’, laquelle sous-entend toujours une certaine revendication

universelle : revenir au langage, et à la vie ordinaire, et ce au sein même de la discipline économique — prise comme *forme de vie*.

III. D. Sur la forme de vie économique

On ne peut ignorer que le domaine économique fait quelque chose à la forme de nos vies ; il peut même tout diriger. La question que nous posons ici est autre — et se donne comme lieu d'application de la philosophie du langage ordinaire au domaine proprement épistémologique. Disons d'abord qu'il apparaît une difficulté de taille pour quiconque discute de connaissances 'scientifiques' à travers le cadre de la philosophie du langage ordinaire. Une difficulté issue de la ligne de démarcation que trace nettement Wittgenstein dans ses *Recherches* (1953) entre la philosophie et la science, laquelle ne pousse pas intuitivement à utiliser l'une pour discuter de l'autre :

Nos considérations ne doivent pas être des considérations scientifiques. L'expérience que "ceci et cela se laisse penser à l'encontre de notre préjugé" — quel qu'en puisse être le sens — ne pouvait avoir aucun intérêt pour nous [...] Et nous n'avons le droit d'établir aucune sorte de théorie. Il ne doit y avoir rien d'hypothétique dans nos considérations. Nous devons écarter toute *explication* et ne mettre à la place qu'une description. Et cette description reçoit sa lumière, c'est-à-dire son but, des problèmes philosophiques (Wittgenstein 1953 : 84).

En première intention alors, la philosophie de l'ordinaire apparaît comme un cadre *contraire* à celui de la science — et donc contraire celui à la discipline économique. Ce serait un cadre proprement *philosophique*, bien loin des hypothèses, des théories et des autres manières de dire et de faire de la science. Certes, les économistes dont nous discuterons posent effectivement tous des 'considérations hypothétiques' et défendent bien des 'théories'. Comme nous le verrons, ils semblent expliquer plus qu'ils ne décrivent : en ce sens, ils ne font donc effectivement *pas* de la philosophie du langage ordinaire (ce qu'aucun d'eux, d'ailleurs, ne prétend faire).

Toutefois, ils discutent bien — quoique de manières différentes — de l'ordinaire de l'identité. Par exemple, et comme nous le verrons plus en détail dans la suite de cette thèse, John Davis justifie son emphase sur la notion d'identité personnelle en affirmant l'importance de « l'intuition ordinaire » selon laquelle il y a quelque chose de crucial dans le fait « d'être des individus à la première personne » (Davis 2009b : 81). Il justifie aussi d'intégrer la notion

de conscience dans l'analyse économique car celle-ci serait un « facteur d'intervention » (*intervening factor*) dans nos « expériences ordinaires » (*ibid.*: 74)(voir *Partie 2, Introduction du Chapitre 2*). Akerlof et Kranton font, eux, de l'ordinaire le domaine même à « observer attentivement » : il s'agirait d'aborder les « vraies gens dans les vraies situations » (Akerlof & Kranton 2011 : 7). Dans l'application de leur modèle à l'éducation, ils font appel à (ce qu'ils pensent être) l'ordinaire des élèves, mêlant cela à des références sociologiques qui, selon eux, décriraient la manière dont un lycée fonctionne ordinairement (voir *Partie 1, Chapitre 1, III.B*). De manière un peu plus distante, Don Ross (2006) tente lui aussi de saisir les schémas comportementaux ordinaires des individus, son appel à la narration ayant précisément comme but de « capturer la phénoménologie et la microstructure du soi (*selfhood*) », pour ainsi mieux comprendre comment les humains agissent dans leur vie de tous les jours (Ross 2006 : 249). Dans une même optique, l'approche de Kirman et Teschl vise à renouveler la manière dont la discipline économique conçoit l'agent dont elle discute : en plaçant l'emphase sur la question « qui ? » (en plus de la question « où ? » et « comment ? ») —, les auteurs discutent effectivement de la vie humaine ordinaire d'un individu réflexif, plein d'heuristiques et de biais, mais de désir et d'imagination aussi (Kirman & Teschl 2004). Sen, enfin, entame quant à lui son livre *Identité et Violence* (2006) par un appel à l'ordinaire de nos vies :

Dans la vie, nous nous percevons comme membres d'une grande diversité de groupes, et nous appartenons à chacun d'entre eux. Une même personne peut, sans qu'il y ait contradiction, être femme, citoyenne américaine, originaire des Caraïbes, d'ascendance africaine, chrétienne, libérale, végétarienne, marathonnienne, historienne, enseignante, romancière, hétérosexuelle (...). Cette personne appartient simultanément à chacun de ces groupes, qui contribuent tous à forger son identité singulière (Sen 2006 : 11-12).

Toutefois, malgré le fait que la littérature économique sur l'identité soit traversée par la question de l'ordinaire, force est de constater qu'aucun auteur ne se pose précisément sur ce qu'*est* l'ordinaire en tant que tel, ou son importance dans la question de l'identité. La philosophie du langage ordinaire nous apparaît ainsi constituer ici, et contre les premières apparences, un cadre d'analyse particulièrement pertinent : ses apports constitueront des outils de compréhension, de conception et d'évaluation, dont nous ferons usage à travers nos deux lectures critiques.

Rappelons une évidence : le fait que les auteurs dont nous discuterons ici ne font pas de la philosophie du langage ordinaire ne nous empêche pas, *nous*, d'en faire ; mais cela

demande tout de même quelques clarifications. La première (et sans doute une des plus importantes) d'entre elles touche à la liaison entre le langage des économistes et le langage 'ordinaire'. Comme nous venons de le noter, ces deux langages sont déjà liés (plus ou moins explicitement) par les économistes eux-mêmes, qui non seulement tentent d'aborder l'ordinaire, mais font aussi appel à leur propre voix, c'est-à-dire à certains mots ordinaires, à certaines expressions de tous les jours, à certains souvenirs, certaines anecdotes, certains préjugés et certaines expériences de pensée. Tout cela, nous défendons, est *fait* dans un lieu particulier : dans une *forme de vie*.

Comprendre la discipline économique comme une forme de vie peut apparaître à première vue contre-intuitif. En effet, lorsque Bouveresse se posait la même question concernant la philosophie, il disait, au contraire : « la philosophie n'est pas une expression positive privilégiée de notre condition ; elle ne fait pas partie de nos formes de vie : elle est un phénomène pathologique qui naît de notre inaptitude à les décrire telles qu'elles sont » (Bouveresse 1971 : 37). Nous pourrions facilement dire la même chose de la discipline économique : qu'elle est, elle aussi, un phénomène pathologique inapte à dire nos formes de vie dans toute leur variabilité et leur inhérente vulnérabilité, incapable de dire l'ordinaire de nos vies, *telles qu'elles sont*, et de notre langage, *tel qu'il est dit*.

Toutefois, même si nous défendions cela, ce phénomène pathologique peut bien apparaître, lui-même, comme une forme de vie particulière. Car il est effectivement possible d'être *ordinairement* engagé dans une activité pathologique — peut-être pourrions-nous même défendre que la pathologie est en tant que telle le *symptôme* d'une certaine maladie collective, et donc le symbole premier d'une certaine *forme de vie*. En suivant Laugier, nous avons défini plus haut les formes de vie comme des « lieux d'une articulation de l'ordinaire », là où « les relations sociales s'ordonnent au quotidien » et où deviennent donc « lisibles » les gestes, les manières, les styles et les détails de nos vies ordinaires (Fasula & Laugier 2021 : 10/18). C'est dans les formes de vie qu'il est possible de percevoir « des textures et des motifs moraux » (*ibid.* : 18) ; en elles que l'on s'engage dans une certaine manière d'être avec autrui. Une forme de vie n'est donc pas seulement un ensemble de normes sociales ou de règles, mais bien plutôt un lieu « tissée de liens constamment menacés de rupture, mais qui, comme les liens qui constituent un câble, tirent leur résistance de leur recouplement » (Gefen & Laugier 2020 : 17).

Disons d'abord que s'il existe « autant de formes de vie que de types d'activité pratique institués » force est de constater que l'économie aussi est une forme de vie, car c'est une activité pratique instituée — aussi pathologique puisse-t-elle paraître (Laugier 2021c :

30/43). Pour certaines personnes — les économistes, précisément — faire de l'économie est bien quelque chose d'ordinaire. Utiliser le langage économique, faire des modèles, proposer des théories, faire des régressions statistiques, etc., fait partie de la vie quotidienne. De plus, la discipline économique s'organise en effet autour de certaines relations sociales qui s'ordonnent quotidiennement. Au sein de la discipline économique s'organisent sans cesse des liens entre chercheurs, mais aussi des liens avec le monde politique, ou avec les participants d'une expérience. C'est en elle que s'ordonnent des attachements ou des ruptures, des apprentissages, des règles, des jeux institutionnels et langagiers. C'est surtout en elle que se définit (de manière plus ou moins ambiguë) ce qu'est 'être économiste', c'est-à-dire quoi dire, comment, pourquoi — et que *faire* avec nos mots.

Plus encore, c'est bien *dans* la discipline elle-même — dans une forme de vie donc — que se joue et se rejoue — ordinairement — la séparation entre la discipline économique et le monde 'extérieur' à elle, qu'elle passe son temps à étudier. C'est en elle que, tous les jours, des gens écrivent d'une *certaine* manière dans *certaines* journaux ou *certaines* revues, s'expriment d'une *certaine* façon dans *certaines* conférences ou dans *certaines* salles de classe. C'est en elle que se tissent — ou précisément se rompent — des liens avec le langage ordinaire : par le fait que des économistes décident « maintenant, chaque jour, ordinairement » d'utiliser tel ou tel mot, telle ou telle expression, tel ou tel style ; qu'ils consentent activement à développer tel modèle ou telle théorie, ou à faire telle étude de telle manière (*ibid.*: 27). C'est ainsi dans sa propre forme de vie que la discipline économique se démarque quotidiennement du reste du monde dont elle fait pourtant partie. C'est en elle que les économistes se distinguent, ordinairement. Elle se donne alors bien comme « lieu d'une articulation de l'ordinaire » — de l'ordinaire d'un ensemble de gens engagés dans les mêmes jeux de langage, appartenant à la même communauté, et ce malgré tous leurs désaccords.

À un autre niveau, la discipline économique se donne comme forme de vie en ceci que les discours qui en émergent articulent eux aussi, d'une certaine manière, l'ordinaire. Comme toute science humaine et sociale, l'économie discute toujours — quoique de manière plus ou moins distante — de la vie humaine et sociale. Il en va de sa nature même, car il en va de son domaine. Des modèles les plus abstraits aux études les plus empiriques, des expériences les plus froides aux essais les plus chauds... tout discours économique parle d'une manière ou d'une autre de la vie ordinaire. Avec plus ou moins de recul, plus ou moins de hauteur ou, justement, au ras du phénomène, au sein même de l'expérience : toute la discipline économique tourne autour d'un désir (général) de 'compréhension' ou de 'saisie' du monde dans lequel nous vivons, et plus précisément de la manière dont nous agissons — dont nous

achetons, consommons, épargnons, produisons, mais aussi étudions, partageons, coopérons, donnons, etc. Tous ces comportements que l'économie étudie sont des comportements ordinaires, c'est d'ailleurs pour cela qu'ils intéressent, à la base, les économistes. Que l'objet fini soit plus ou moins idéal, prescriptif ou normatif ne change rien à la réponse : ce n'est que parce qu'elle discute de l'ordinaire — de manière plus ou moins adéquate, certes — que l'économie a un sens.

La littérature économique sur l'identité nous donne à voir cela de manière d'autant plus frappante. Chaque travail que nous aborderons tente effectivement d'articuler — par des méthodes propres — l'analyse économique et nos comportements ordinaires. John Davis discute par exemple de la manière dont les individus utilisent ordinairement le pronom 'nous' ; Akerlof et Kranton tentent d'expliquer, entre autres, l'existence de la discrimination genrée au travail ; Sen aborde plus directement encore la manière dont nous nous identifions à l'autre, ou à proprement parler : nos choix (ordinaire) d'identité. C'est que l'ordinaire est alors déjà là en économie, et ce doublement : d'abord en ceci *qu'il dit la vie des économistes* et ensuite en tant qu'*il est dit dans l'avis des économistes*, dans ce qu'ils disent et écrivent, c'est-à-dire dans leurs accords (et leurs désaccords) *dans* le langage.

IV. PRENDRE SOIN DU REEL

IV. A. D'une réalité ordinaire, et sceptique

De ce que nous avons dit jusqu'ici ressort que nous aurions tort de prendre l'ordinaire comme quelque chose qui nous est 'donné', comme un simple « premier mot » — pour reprendre l'expression de John L. Austin — à la fois normal et simple, renvoyant à un rapport trivial, 'direct' ou 'impensé' à la réalité. Au contraire, soulignent Fasula et Laugier : « le rapport à l'ordinaire est une autre façon de formuler la question du rapport au réel, et de notre *capacité* à dire les choses avec notre langage ordinaire et partagé » (Fasula & Laugier 2021 : 15). En explorant les usages — c'est-à-dire en faisant « un inventaire des formes de vie » — nous ne disons pas seulement « *ce que nous disons* (de l'accord dans le langage) », mais aussi « “quels mots employer dans quelles situations” : ce qui est adéquat aux circonstances » (*ibid.*: 25). C'est là qu'apparaît, selon Fasula et Laugier, « le réalisme propre de l'ordinaire »,

et c'est aussi en ce sens que la philosophie devient « *travail de terrain* » et que toute approche de terrain se révèle philosophie de l'ordinaire » (*ibid.*: 27).

Nous parlerons ici du langage, et nous parlons donc du monde. Toutefois, il ne faudrait croire que cela se justifie par une quelconque 'correspondance' du langage à la réalité. Bien plutôt, ce passage des mots au monde se fait « par notre capacité à décrire précisément les usages et les différences » — ce qui « donne vie » aux signes (qui sinon seraient *morts*) (Laugier 2001 : 12) —, capacité nous permettant de penser ce que Wittgenstein appelle l' « harmonie » : « le rapport non plus structural, mais proprement ordinaire de la pensée au monde » (Fasula & Laugier 2021 : 26/28). Ainsi, comme le précisent les auteurs, « la question de la description supplante celle de la communauté de sens » par ce passage du langage commun à celle de « la forme de vie ordinaire *dans* le langage, qui n'est pas seulement le partage de structures sociales, mais de tout ce qui constitue la texture des concepts, existences et activités humaines », et ce dans toute son inhérente vulnérabilité (*ibid.*: 26) :

Il ne suffit pas, pour Wittgenstein, de renvoyer à la *pratique*, et de dire “c’est ainsi que nous faisons”, de renvoyer à l’accord de communauté. Le thème de l’ordinaire introduit le scepticisme dans la pratique même : la confiance en ce que nous faisons (jouer, argumenter, compter, promettre) se modèle sur la confiance que nous avons en nos usages partagés du langage et notre capacité à en bien user. L’énigme de la communauté linguistique — l’inquiétante étrangeté de l’usage — est la possibilité pour moi de parler au nom des autres, et réciproquement. Il ne suffit pas d’invoquer la communauté ; reste à savoir qui m’autorise à parler, la force réelle de l’accord (*ibid.*)

C'est que le réel apparaît d'un coup lui-même vulnérable ; ou plutôt : que la vulnérabilité de nos expressions — qui courent le risque de se tromper, de mal représenter, de blesser... — *dit* la vulnérabilité du réel lui-même, lequel court lui aussi le risque d'apparaître en son négatif : *fake*. Se dessine ici la vulnérabilité ordinaire de l'humain

que chacun ressent quand il ou elle s'efforce, au quotidien, d'incarner sa subjectivité et d'explorer les manières d'être humain ; et qui apparaît de façon tragique dans les situations de perte radicale de la vie ordinaire. Fragilité radicale qui émerge d'autant plus quand c'est le monde ordinaire et l'ensemble du monde social et naturel qui est menacé pour les personnes concernées par une catastrophe (Laugier 2021c : 38).

L'ordinaire, alors, apparaît comme fondamentalement vulnérable, n'existant que dans la difficulté d'accès qui le caractérise. Il est toujours l'objet d'*enquête* et d'*interrogation* infinies : « il n'est jamais donné, toujours à atteindre par l'attention » (*ibid.*: 41). C'est d'ailleurs ici, souligne Laugier, que Wittgenstein devient un penseur proprement *politique* : par sa mise en évidence de la fragilité des formes de vie et donc par son emphase sur la vulnérabilité de l'ordinaire. La perte de la vie ordinaire, en effet, apparaît comme ayant une « valeur paradigmatique » pour identifier et reconnaître nos propres formes de vie (*ibid.*: 36).

La vie humaine repose sur l'accord *dans* le langage — accord, donc, à la fois naturel et infiniment fragile. Elle repose sur cet accord proprement *social* qui en un même geste remarque ce qui est déjà *donné* — le langage, les formes de vie, les règles, la grammaire — et reconnaît malgré tout que *mon* appartenance n'est jamais tout à fait acquise, qu'il m'est toujours possible d'en sortir, et que ma voix est donc la source même de notre concordance ordinaire. L'accord dans le langage est donc à la fois 'donné' et 'décidé', il est ainsi, à proprement parler, *ambivalent*. En tout temps étiré en deux sens apparemment opposés (celui d'un 'don' sociétal, celui d'un assentiment individuel), c'est un accord sans cesse *tendu*, et dont la tension n'est comprise qu'en acceptant l'expression elle-même, en « tolérant d'être expressif », et en reformulant la question de la signification (*meaning*) en tant que « *vouloir dire* » (Laugier 1999 : 117).

Il s'agit là, alors, de contrer le seul *privé* qui vaille — qui est celui, pour Wittgenstein, du refus d'expression ou de l'inexpressivité. « Retrouver une expression adéquate », dit Laugier, faire en sorte que « ma voix privée soit réellement expressive » (Laugier 2021c : 28). Que dire ? et que faire avec ce que je dis ? Il en va ici de mon « obscure » identité personnelle, qui ne prend sens qu'en une revendication proprement politique, et sceptique :

C'est en me revendiquant moi-même que je pourrai faire que mon obscurité à moi-même (*parce que* je me donne à entendre aux autres) devienne politique. Rendre le privé public, faire en sorte que ma voix privée soit publique : c'est l'enjeu d'une politique du scepticisme (*ibid.*: 28).

Notre langage ordinaire ne se fonde qu'en lui-même. Cette autofondation n'est pas seulement source d'inquiétude quant à la validité ou la pertinence de ce que *nous* faisons ou disons, c'est surtout, selon Laugier, « la révélation d'une vérité sur nous-mêmes que nous ne voulons pas reconnaître, le fait que "je" suis la seule source possible d'une telle validité » (*ibid.*: 57). Ainsi, le *lieu* de la philosophie du langage ordinaire est le lieu du scepticisme, qui

détient, en lui-même, une *vérité*. ‘Je suis la seule source possible d’une telle validité’ : ce fait *doit* être accepté, car le récuser viendrait seulement renforcer d’autant plus ce scepticisme que l’on tentait pourtant d’abattre. Toutefois, l’accepter ne procure aucun soulagement, ni aucune délivrance. En l’acceptant, nous faisons plutôt signe d’une reconnaissance : celle de notre quotidien, et de notre finitude ; ce n’est qu’ainsi qu’il devient possible de « retrouver le contact perdu avec la réalité, la proximité au monde et aux mots » (*ibid.*).

En suivant les développements de Cavell dans *Dire et vouloir-dire* (2009) et dans *Les voix de la raison* (2012), le scepticisme qui est ici en jeu est un scepticisme *vécu*, et non un scepticisme *intellectuel* du type de celui de Descartes. Ce scepticisme ne se réduit pas à un doute sur le réel ou sur les connaissances à son égard — mis au service d’une réflexion philosophique. C’est un scepticisme vécu ordinairement et « qui porte sur notre propre *identité* » (Domenach 2002 : 101, *notre emphase*). C’est alors un scepticisme qui renferme en son sein un aspect passif ou involontaire, en ceci qu’il surgit lorsque vacille l’évidence des mots, des concepts et des expressions que l’on pensait partager avec les autres, et qui structurent nos vies. Et, lorsque l’évidence des usages vacille, chancellent d’un coup toutes nos certitudes sur le monde, tout autant que celles qui touchent à *notre* place au sein de celui-ci. En perdant l’ordinaire, nous perdons d’un même coup la conversation avec autrui, et avec : le réel tout entier. Nous nous retrouvons proches du mutisme : dépossédés des mots qui dirigeaient nos vies, nous perdons notre voix.

L’issue de ce scepticisme, pour Cavell, se donne sous la forme d’une reconquête. Il s’agirait de reprendre le pouvoir en s’attelant, à nouveau, à *vouloir-dire* nos mots plutôt que simplement les dire sans vouloir les signifier. Ressaisir le poids de ceci ou de cela, l’envergure de tel mot ou de telle expression ou concept dont la sensibilité nous a échappé, dont le sens a été perdu on-ne-sait-où.

La recherche de l’ordinaire ne prend son sens qu’en écho au risque du scepticisme — de la perte ou de l’éloignement du monde [...], associés au défaut de la parole qui la rend par définition inadéquate ou malheureuse, au sens où on parle [...] d’un échec (*infelicity*) du langage (Fasula & Laugier 2021 : 15).

Là est le grand risque de tout travail porté sur l’ordinaire. Ainsi, tous les mots de cette thèse courront sans arrêt le risque de ‘rater’, de ‘tomber à plat’ ou ‘à côté’. Ils courront toujours le risque de paraître — d’être — « inadéquats », aucune parole ne pouvant se séparer de ce « moment sceptique » par lequel le monde semble échapper à sa prise, moment par

lequel se renouvelle continuellement la menace de « la rupture du passage, (de) la suspension de la généralisation du *je* au *nous* » (Laugier 2001 : 17). Ce serait donc dans un constant mouvement de va-et-vient entre la proximité au monde et sa perte que pourrait continuer de s'établir une philosophie du langage ordinaire — à laquelle nous espérons participer —, manifestant en chacun de ses propos un *désir de voisinage* au monde.

Pour ce faire, il s'agira de développer une certaine *confiance* en notre propre expérience du réel — confiance qui s'exprimera « par la volonté de trouver des mots pour la dire » (Cavell 2017 : 10 in Fasula & Laugier 2021 : 17). Il s'agira précisément de développer notre *capacité* « à faire l'expérience de ce qu'on connaît ou croit connaître, et à exprimer et décrire cette expérience ordinaire » :

Ce qui est *important*, c'est d'*avoir* une expérience, pas d'acquérir à partir de l'expérience, qui impliquerait de savoir déjà ce qui est signifiant, important.
[...] Avoir une expérience veut dire : percevoir ce qui est important (Fasula & Laugier 2021 : 17).

Ainsi, ce sera notre *expérience* qui fera émerger « le développement d'une capacité à voir l'importance, "l'apparition et la signification" des choses (lieux, personnes, motifs) » (*ibid.*). Ce sera en *ayant* une expérience que nous pourrions affuter notre regard et apprendre à voir et à dire les détails et les gestes expressifs en tous genre ; la parole humaine apparaissant dès lors comme « le lieu de *vulnérabilité* de l'ordinaire » (Laugier 2021b : 170). Nous parlerons donc *expérimentalement* — avec le risque de n'être ni clairs, ni nets, ni exhaustifs... tout en gardant confiance en notre expérience devenue alors « aventure » à la fois conceptuelle et sensible, à la fois « passive (on se laisse transformer, toucher) et agentive », mêlant à la fois incertitude et « goût de la vie », à la fois « la pensée (la spontanéité) et la réceptivité (la vulnérabilité), la compréhension et la perception » (Fasula & Laugier 2021 : 19).

De là, l'action elle-même (la nôtre, et celle des autres), articulée sur la parole, apparaît comme « définie et régulée par l'échec, le *going wrong* », son caractère ordinaire ne se donnant qu'en tant qu'il y a un risque à prendre (Laugier 2021b : 170). « Là où l'action est présente, il y a presque toujours des chances à courir », disait Goffman (1974 : 121 in Laugier 2021b : 170) ; « action signifie (analytiquement) qu'il y a des dommages à encourir pour soi et pour les autres et qu'on prend des risques », réaffirme Laugier (Laugier 2021b : 170).

[La vie est] définie par une constellation de possibilités de ratés, de façons que nous avons de les rattraper, de stratégies que nous pouvons avoir pour se faire pardonner ou oublier, aplanir les choses, faire avaler la condition difficile des êtres d'échec et de rupture que nous sommes. L'analyse de l'interaction donne toute leur place aux désordres, émois, embarras, hontes, trac dans les rencontres, empiétements, intrusions, offenses, accrocs à la surface des "apparences normales" qui nous font éprouver la fragilité de l'ordinaire (*ibid.*: 171).

En suivant Sandra Laugier — et, par là, Goffman et Austin — il apparaît être de la nature du langage (et donc de l'identité) que de pouvoir rater — non seulement son *objet*, c'est-à-dire mal représenter, mais rater tout court. Il y a alors bien sûr la fausseté du langage, susceptible de manquer le réel, mais il y a aussi — surtout ? — la possibilité que le langage *tourne mal*, qu'il *goes wrong*, comme le disait Austin. Et, c'est précisément ce « risque » ou cette « capacité à rater » qui définit « le propre » de l'acte humain (*ibid.*: 178). Ainsi s'inscrivent « l'échec et la condamnation au cœur des existences humaines » ; et ainsi apparaît le fait que « la menace de la rupture et de l'erreur fatale est toujours présente, première » (*ibid.*: 180). Reste alors à *faire attention*, et à *prendre soin*.

IV. B. La subversion du care

Reste donc à *prendre soin* de l'ordinaire, à *y faire attention*. C'est ici que l'ordinaire se lie au *care* en tant que perspective « indissociablement éthique et politique », laquelle élabore « une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité », ces dernières vues non plus comme de simples « accidents de parcours qui n'arrivent qu'aux autres », mais bien comme « des traits de la condition de tous » — postulat qui se fait point d'ancrage d'une pensée morale et politique (Laugier 2021b : 173).

En mettant en évidence « l'importance, pour la perpétuation d'une forme de vie, de liens créés par des gestes minuscules et quotidiens dont la pertinence morale et politique est sinon contestée, du moins régulièrement dévalorisée en comparaison des actions morales "typiques" de tonalité virile » (Gefen & Laugier 2020 : 14-15), la perspective du *care* articule « le politique et le critique au moral » et place ainsi les philosophes (et les autres) « devant leurs responsabilités politiques et critiques » (Laugier 2021b : 173). C'est une transformation de perspective à la fois philosophique et morale qui se joue : car il ne faudrait

oublier que « le manque de considération pour le *care*, mais par là pour les activités du *care*, précise Laugier, est ancré fort solidement dans une hiérarchie des *actions* humaines, une division morale et sexuelle des tâches, et une séparation du privé et du public » (*ibid.*: 173). Ainsi faudrait-il opérer une certaine « restructuration de la perception morale » afin de ne plus ‘tordre’ le *care* jusqu’à y voir « une disparition ou une diminution du soi » :

Le *care*, en suggèrent une attention nouvelle à des détails inexplorés de la vie ou à des éléments qui sont négligés, nous confronte plutôt à nos propres incapacités et inattentions, mais aussi à la façon dont elles se traduisent en théorie. L’enjeu du *care* s’avère épistémologique : il faut mettre en évidence le lien entre notre manque d’attention à des réalités négligées et le manque de théorisation (ou, de façon plus directe, le rejet de la théorisation) de réalités sociales “invisibilisées” (*ibid.*: 176).

Le *care* apparaît ainsi ici comme un prolongement de la démarche de Wittgenstein, lequel posait déjà l’importance de protéger et de maintenir (*maintenance*) la continuité de la vie sous toutes ses *formes*³⁷. Comme le précisent Joan Tronto et Berenice Fisher (1990) :

Au sens le plus général, *care* désigne une espèce d’activité qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir en état, pour préserver et pour réparer notre monde en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, ce que nous sommes chacun en tant que personne, notre environnement, tout ce que nous cherchons à tisser ensemble en un filet serré et complexe dont la destination est de maintenir la vie (Tronto & Fisher 1990 *in* Laugier 2021c : 39).

La réflexion autour du *care* s’inscrit ainsi dans le tournant particulariste de la pensée morale : à l’encontre de tout désir d’énonciation de règles générales de pensée et d’action, il s’agit désormais de porter attention au(x) particulier(s), aux détails ordinaires de la vie humaine. De là, il apparaît que nos concepts moraux dépendent en réalité, dans leur application même, « de ce qui est important (*matter*) et de ce qui *compte* pour nous », et qui est logé au sein même de notre ordinaire (Laugier 2021c : 37).

Wittgenstein faisait appel à l’ordinaire pour contredire les tendances métaphysiques des philosophes (malades) sur leur propre terrain — celui du langage. Laugier, dans une optique éthique, vise aussi à réintroduire « le questionnement moral *ordinaire* au cœur d’une philosophie morale hyperthéorisée » (*ibid.*: 65). En effet, de la même manière que le langage

³⁷ D’ailleurs, peut-être pouvons-nous défendre à demi-mot (dans une note de bas page, donc) que l’idée de ‘prendre soin’ est déjà là dans la vision proprement *thérapeutique* de Wittgenstein.

technique et sophistiqué de la philosophie finissait par se déconnecter du réel — ne touchant plus rien du monde ordinaire —, le langage moral et politique *mainstream* construit autour de l’objectivité et de la rationalité est dit par Laugier comme « ne revo[yant] plus à rien » (*ibid.*: 66). Car c’est un langage fondamentalement individualiste, caractérisé par « la revendication du droit de l’individu isolé, fondée sur sa seule raison, détachée de toute autorité première, et indépendante d’une conception antérieure du bien » — incapable, donc, de nous fournir « les *critères* » autour desquels faire société (*ibid.*). Le *care* vise ainsi à « modifier une conception dominante de l’éthique » (*ibid.*: 36), et ce en reprenant *autrement* la question de notre rapport à la vie ordinaire :

Le *care* doit alors être conçu comme soutien à la vie ordinaire et attention à la précarité humaine, comme créativité ambivalente face à la fragilité du monde et des formes vitales ; mais parallèlement comme attention à ce qui, dans la forme de vie humaine, résiste au désastre (*ibid.*: 40)

Le *care* propose de ramener l’éthique au niveau du sol raboteux de la vie ordinaire et a donc comme reconnaissance première celle du besoin d’action, de théorisation mais aussi de préservation et de réparation (Laugier 2021b : 173). C’est alors « à partir de cette attention spécifique à l’importance *non visible* des choses et des moments » que se définirait le *care*, à partir d’une « attention aux détails de ce qui nous fait vivre », une attention à ce travail des « invisibles », constamment placé sous nos yeux, mais que nous ne voyons pas « par manque d’attention, d’intérêt ou de *pensée* » (*ibid.*: 176/172).

Le *care* subvertit ainsi les hiérarchies intellectuelles et sociales établies en attirant l’attention sur des phénomènes négligés et pourtant fondamentaux au fonctionnement du monde. Il ne cesse donc de nous rappeler à notre propre dépendance, à notre *besoin fondamental d’altérité* — ne serait-ce que pour satisfaire nos besoins les plus primordiaux. Sa perspective renvoie donc à une réalité tout à fait ordinaire : le fait que des gens s’occupent d’autrui, s’en soucient, et ainsi veillent au fonctionnement (à l’entretien) quotidien du monde. De là se défend une certaine éthique (perceptive) de l’ordinaire, construite autour de valeurs morales telles que le soin, l’attention à autrui ou la sollicitude (Fasula & Laugier 2021 : 16 ; Laugier 2021b : 172/176).

À l’opposé donc d’une certaine « pulsion de généralité », la perspective du *care* vise précisément à modifier la morale par une « volonté descriptive » : elle nous pousse à « apprendre à voir ce qui est important et non remarqué, justement parce que c’est *sous nos*

yeux » (Laugier 2021b : 176). Cette capacité à voir à la fois « les choses importantes » et « l'importance des choses » ne doit pour autant être perçue comme simplement affective : « elle est aussi capacité d'*expression* adéquate (ou, aussi bien, maladroite et embarrassante, ratée) » (*ibid.*: 176). Il ne nous reste qu'à *faire attention* à ces « petites » choses si souvent négligées, ces choses importantes — ces « formes de vie » — d'habitude dissimulées dans notre vie quotidienne, « toujours apte à les recouvrir pour assurer sa propre fluidité » (*ibid.*: 176).

IV. C. En route vers l'humanisation

Par l'appel au *care*, Laugier va à l'encontre d'une conception de la morale qui serait proprement 'établie', censée s'adresser à tous, dans toute situation. Il ne s'agirait plus de poser des dilemmes hypothétiques ou d'affirmer des principes universels, mais bien de comprendre une morale concrète, enchâssée dans nos normes, nos règles et nos manières ordinaires de faire. Il s'agit, en un mot, et comme nous l'avons titré plus haut : de *prendre soin* du réel, et particulièrement de ce qui ne cesse de s'invisibiliser en son sein, c'est-à-dire de son *ordinaire*, qui est aussi identitaire.

L'éthique du *care* est dite par Laugier comme reposant sur une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité, lesquelles devraient être comprises comme « des traits de la condition de tous » (Laugier 2021b : 173). Nous percevons aisément comment cette analyse touche aux phénomènes identitaires : d'abord car mon identité — qui *je suis* — est toujours vulnérable, sans cesse menacée par moi-même ou par les autres qui m'entourent ; ensuite car elle est fondamentalement dépendante d'autrui. En effet, comme nous l'avons déjà noté, le début de mon histoire identitaire commence nécessairement avec les mots d'autrui — et ses soins —, elle commence avec quelqu'un qui me nomme, puis me sur-nomme. Avec quelqu'un qui me dit comment me présenter, comment me tenir, comment m'associer — mon identité naît, elle aussi, dans un dressage. En disant 'je suis [ceci].' je démontre bien ma dépendance à autrui — et à nos accords dans le langage —, je démontre que pour dire qui je suis il me faut m'appuyer sur des catégories qui m'ont été précisément *données* — plaquées parfois — par le monde — par l'autre, précisément, de qui je cherche à être reconnu *tel*.

Plus encore, il s'agirait alors de « restructurer » notre perception morale pour ne plus voir dans le *care* « une disparition ou une diminution de soi » (*ibid.*: 176). Au contraire, c'est

bien les premiers *caregivers* qui ont permis que nous émergions en tant qu'être ; et c'est bien le soin qui continue de faire tourner le monde, silencieusement. Le *care* apparaît ainsi à la fois comme lieu de naissance et comme espace de développement de soi. Il s'agirait alors, comme nous l'apprend Laugier, de tisser une relation à l'autre, un type particulier de souci — et ce, précisément, pour ne cesser de 'devenir soi-même'. Il s'agirait d'avoir une expérience dans laquelle nous nous dévoilons tels que nous sommes — expérience d'une certaine fixation de notre identité et de son déplacement. Se mettre à la place des autres alors, et ce pour réussir à prêter attention au maintien ou à la perpétuation de certaines formes de vie particulièrement vulnérables, particulièrement menacées.

L'éthique du *care* met en évidence, nous dit Laugier, « l'importance, pour la perpétuation d'une forme de vie, de liens créés par des gestes minuscules et quotidiens dont la pertinence morale et politique est sinon contestée, du moins régulièrement dévalorisée en comparaison des actions morales "typiques" de tonalité virile » (Gefen & Laugier 2020 : 14-15). La perspective du *care* pose ainsi aussi directement une question identitaire. Car, précise Laugier, « le manque de considération pour le *care*, mais par là pour les activités du *care*, est ancré fort solidement dans une hiérarchie des *actions* humaines, une division morale et sexuelle des tâches, et une séparation du privé et du public » (Laugier 2021b : 173). La question du *care* a donc un enjeu proprement identitaire : il s'agit de contrer la « tonalité virile » qui s'exprime publiquement, *sans souci*.

Pour ce faire, l'éthique du *care* nous pousse à porter attention aux détails et au particulier. Elles nous poussent à *nous* placer moralement, et à saisir que nos concepts dépendent « dans leur application même, de ce qui est important (*matter*) et de ce qui *compte* pour nous » (Laugier 2021c : 37). C'est bien ce que l'on voit dans le mot 'identité', lequel, dans son application même, dévoile ce qui *compte* pour celui ou celle qui en fait l'usage. C'est bien aussi ce que nous montrent les débats identitaires actuels, lesquels s'emplissent de concepts qui ne prennent sens qu'en tant que l'on saisit ce qui est important pour les personnes qui les utilisent. Alors, ici, par exemple, le mot 'identité' va servir d'arme conceptuelle contre la discrimination genrée ou raciale et pour la reconnaissance de formes de vies menacées, dont la condition est invisibilisée ; là — au même endroit, par d'autres personnes — il va servir, au contraire, la mission de défense de l'universalisme républicain, et donc l'effacement du particulier au profit du général, l'écrasement du détail au profit d'un tout.

Dans son livre *L'économie du care* (2013), Emmanuel Petit cherche à montrer comment l'éthique du *care* est susceptible de « modifier profondément la façon dont les économistes conçoivent l'individu face à son environnement » (Petit 2013 : 13). C'est que l'introduction du *care* touche alors directement au sujet de l'identité. Comme il le précise :

En lieu et place d'une multitude d'*Homo œconomicus* poursuivant des fins rationnelles, ne maximisant que leur intérêt individuel, la théorie du *care* permet d'envisager le monde comme un ensemble de personnes responsables prises dans un réseau d'aide mutuelle, sensible au bien-être collectif, partisan du *désintéressement* ou soucieux de l'intérêt des autres (*ibid.*)

En introduisant ainsi dans de la théorie morale « le domaine du sensible et des affects, le rôle des intentions, de la motivation et des attitudes, ainsi que la prise en considération du contexte de la décision », la théorie du *care* semble effectivement aller à l'encontre de la théorie économique 'standard', laquelle semble exclure la bienveillance, prohiber l'univers sentimental, rendre rarissime l'altruisme (pur), déconsidérer la vulnérabilité et préconiser l'indifférence (*ibid.*: 9-10). Laquelle, en fin de compte, ne semble se soucier ni de soi ni de l'autre.

Centrée sur la figure de l'*Homo œconomicus* , c'est-à-dire sur l'archétype d'un « “héro” cérébral, impartial, autonome, clairvoyant, jamais ému, toujours distant », il apparaît que la théorie économique standard n'a rien à voir, *a priori*, avec le *care* (*ibid.*: 10). Il apparaît que la discipline économique elle-même en tant que « science universelle, formelle et positive, abstraite et rigoureuse, esthétique, science profondément influente au niveau des politiques publiques et dominante au sein des sciences sociales » est à mille lieux « d'une éthique du *care* contextuelle, intuitive, personnelle et morale » (*ibid.*: 10-11).

Se jouerait alors dans le *care* un renversement conceptuel, lequel nous renverrait à la naissance même de la discipline économique (*voir Introduction générale, III*). Plus précisément, ce renversement renverrait au passage de la philosophie écossaise — dont Adam Smith faisait partie — à la philosophie kantienne, à travers lequel se serait jouée « une transformation radicale du changement de nature du lien social : les sentiments moraux ont laissé la place à la morale universaliste » (Petit 2013 : 17, *voir* Tronto 2009). La question morale serait ainsi devenue celle de jugements distanciés et désintéressés, le lien social apparaissant ainsi comme quelque chose à contrôler ou à réguler. C'est bien à l'opposé de cette vision que Smith écrit, à l'encontre de l'idée cartésienne selon laquelle « les émotions

seraient des obstacles à la raison et à la moralité » (Petit 2013 : 18, voir *Introduction générale, III*). Effectivement, en discutant de notre capacité à porter des jugements moraux qui font passer notre intérêt personnel au second plan, ou de notre capacité à se mettre dans une position de « spectateur impartial », Smith apparaît plutôt comme « l'homme des passions sociales, comme la bonté, la compassion, la générosité, l'humanité ou l'estime mutuelle. Celui qui, également, entrevoit que notre nature morale s'enrichit et s'épanouit lors de l'échange et de la conversation avec autrui » (Petit 2013 : 19). Comme l'écrit Smith lui-même : « l'homme au-dedans du cœur, le spectateur impartial et abstrait et idéal de nos sentiments et de notre conduite, demande souvent à être éveillé et amené à son devoir par la présence d'un spectateur réel » (Smith 1759 : 218 in Petit 2013 : 19). C'est alors dans les écrits mêmes du 'père fondateur' de la discipline économique que loge déjà quelque chose de la relation à autrui, de l'éveil de soi par l'autre. Dans ces écrits progressivement 'oubliés' (reniés, peut-être) par la science économique formelle et universelle — qui aujourd'hui « met en avant le culte de l'essence de la valeur utilité et la prise en considération de l'individu-atome calé sur la physique newtonienne » (Petit 2013 : 22) —, et auxquels il s'agirait désormais de faire retour :

La démarcation entre des sciences sociales ayant vocation à travailler à proximité est ainsi, peut-être, l'histoire d'un chemin détourné, "non-choisi", qui plaiderait aujourd'hui pour un retour sans regret vers une approche inter disciplinaire pluraliste en sciences sociales. Cette approche proposerait ainsi une conception plus élargie de la rationalité en économie reposant sur une philosophie morale *sensible* et une prise en compte effective [...] des préoccupations éthiques et morales (*ibid.*).

La théorie du *care* s'offre ainsi, selon Petit, comme portant avec elle « l'espoir d'une *voie différente* que les économistes pourraient eux-mêmes emprunter », non seulement pour mieux saisir les comportements et phénomènes qu'ils étudient, mais aussi pour faire retour à la racine même de leur discipline (*ibid.*: 22). Cette « *voie différente* » est aussi « *voix différente* », voix qui assume et exprime « une conception humaniste renouvelée autour de la notion de *vulnérabilité*, à la fois attention au particulier et reconnaissance de ce qui peut être universel » (*ibid.*: 23/25, *notre emphase*). Plus précisément, le changement de perspective proposé par l'éthique du *care* associerait, selon Petit, trois dimensions essentielles : (1) la reconnaissance du rôle prééminent des *affects* et des processus affectifs dans la prise de décision ; (2) la prise en compte de la *personnalité* des individus et leur inscription dans un réseau de relations au sein de la société et (3) la revendication d'une *action politique* qui

dépasse la conception positive propre aux travaux de l'économie standard du bien-être. C'est sur le deuxième point que se concentre cette thèse. Toutefois, comme nous le verrons, la question de l'identité — c'est-à-dire précisément celle de l'inscription d'individus « dans un réseau de relations au sein de la société » — a des enjeux à la fois *affectifs* et *politiques*. Il s'agirait alors, plus profondément encore, de repenser notre *sujet*, et ce par le *care* :

La réhabilitation du *care* implique de penser un sujet qui permette de dépasser la dichotomie entre *la priorité du Moi* et *la priorité d'Autrui*, puisqu'il conjugue autonomie et dépendance, liberté et capacité de relation (Pulcini 2012 : 51 *in* Petit 2013 : 39)

Repenser le sujet alors, dans l'écart qui sépare deux priorités *a priori* évidentes — celle du moi et celle d'autrui. Ainsi : dépasser l'opposition stérile entre égoïsme et altruisme en ne présupposant plus ni « un individu autonome par rapport auquel autrui joue un rôle seulement instrumental, ni un agent qui place autrui au premier plan et qui répond par devoir à sa demande » (Petit 2013 : 39). Il s'agirait alors de configurer, comme le dit Elena Pulcini, « un sujet qui soit à la fois relationnel et singulier, concret et empathique, attentif à autrui et conscient de son insuffisance et de sa fragilité ontologiques » (Pulcini 2012 : 61 *in* Petit 2013 : 39). Le *care* pousse donc à intégrer l'autre dans l'analyse, et ce pour enfin pouvoir discuter de l'individu en tant que tel — le *care* d'autrui devient « pour ainsi dire indissociable du *care de soi* » (*ibid.* : 54 *in* Petit 2013 : 39).

Notons enfin que Petit entame la conclusion de son livre par un appel à l'ordinaire. Il y affirme en effet que « le *care* a proposé une théorie morale davantage en adéquation avec nos intuitions morales “ordinaires” » (Petit 2013 : 45). Et il continue même avec une référence directe à Wittgenstein :

Davantage qu'une théorie morale ou qu'une pratique sur le terrain, la théorie du *care* est celle qui révèle — à l'instar de l'image du canard-lapin illustrée par Ludwig Wittgenstein — la tendance que nous avons à ne voir qu'un aspect des choses. Elle offre la possibilité de changer de point de vue. Elle est aussi une “voix différente” qui est une voix de résistance (*ibid.* : 46)

Il s'agirait alors de lutter contre une conception impartiale de la justice et de la morale, de résister — pour ne pas dire ‘de rejeter’ — un formalisme abstrait, de remettre à plat « l'idéologie qui accompagne la référence à un individu désincarné, coupé de tout ce qui fait

l'humain "ordinaire" » (*ibid.*: 30). Le *care* nous pousse à changer de point de vue, à changer de voie — et de voix, laquelle doit désormais concevoir à la fois l'individu et la morale autour de la partialité, de la vulnérabilité et des liens affectifs. Se dessine ainsi un défi pour la discipline économique : « le défi de la construction d'une véritable "économie personnelle", d'une économie des relations interpersonnelles » (*ibid.*: 30).

Ce défi sonnerait alors le glas de l'*Homo œconomicus* au profit d'un sujet « non réductible à un atome, un individu sensible porteur de valeurs » dont les aspirations sont diverses et variées et dont les motivations sont irréductiblement hétérogènes (*ibid.*). C'est alors « à contre-courant » que s'établit l'éthique du *care* : à contre-courant de l'idéal d'autonomie prônée par la conception kantienne de la morale, mais aussi à contre-courant des représentations admises de la théorie économique *mainstream*. À contre-courant de certains 'châteaux de sable', alors, mais en adéquation aux mouvements même de la vie ordinaire, vécue par un sujet dépendant et vulnérable. C'est ainsi sur une nouvelle figure que conclut Petit, celle de l'*homo vulnerabilis* : « La construction d'une économie humaniste implique, pour reprendre les termes de Levinas, un "réveil" du sujet économique qui mette à jour notre condition ontologique de vulnérabilité. Il s'agit de remplacer l'*Homo œconomicus* par un *homo vulnerabilis* : un homme imparfait, limité, empathique, attentif à autrui et à son environnement social, très éloigné de la conception de parfaite autonomie et d'égoïsme universel sur laquelle repose la théorie économie standard » (*ibid.*: 46-47).

*

Faisons un pas en arrière. À première vue, l'expression 'économie du soin' désigne un secteur économique particulier dont les activités — rémunérées ou non — seraient liées aux « soins sociaux ou matériels, qui contribuent à nourrir et à soutenir les populations actuelles et futures » (Peng 2019 : 1). Nous parlerons ainsi d'économie du soin, entre autres, pour discuter des soins directs ou indirects apportés aux enfants, aux personnes âgées, malades ou handicapées ; ou pour aussi parler (adéquatement) d'éducation, de travail domestique, de soutien émotionnel, d'assistance médicale, sociale, psychologique... L'Organisation Internationale du Travail estime à plus de 350 millions le nombre de personnes travaillant dans le secteur du soin (i.e. éducation, santé, services à la personne) ; un chiffre qui ne cesse d'augmenter. La question du soin apparaît ainsi d'emblée comme une question économique importante, et ce d'autant plus que notre population augmente, et vieillit ; et que certaines normes sociales évoluent (i.e. 'sous-traitance' de la garde d'enfant ou des personnes âgées).

Comme nous l’a récemment montré le Covid-19, le domaine du soin joue un rôle crucial dans le maintien de la stabilité économique ; le soin peut même apparaître comme une infrastructure sociale essentielle³⁸. Essentiel pour le maintien économique et pour « le fonctionnement de la société » ; il est dit comme l’étant aussi pour celui « des capacités et du bien-être des individus » (Sen 1993 *in* Peng 2019 : 1). Le *care*, alors, comme sous-tendant l’économie tout entière — de nos relations intimes au fonctionnement du marché ; comme travail *reproductif* — une production « hors marché » (*non-market production*), impliquant un maintien de la vie humaine, du bien-être et des relations sociales — et sous-tendant tout travail productif (Peng 2019: 10). Le lien entre le care et l’économie apparaît alors, pour ainsi dire, comme un *lien de première nécessité* — nous pouvons même dire, en jouant sur les mots : *caring labor is carying labor*.

Faisons un pas de plus — en direction du sujet. Le *care* peut plus précisément être compris comme une motivation ou un impératif moral. Il est dit comme impliquant « une dimension altruiste, formée par des valeurs et des normes sociales » (England & Folbre 2003 : 62). Il demanderait souvent des engagements (*commitments*) de long terme, ou des ‘contrats’ sous-tendus par une connexion émotionnelle entre les parties, une obligation sociale, et une motivation intrinsèque (*ibid.*: 61). Prendre soin serait alors une activité qui englobe à la fois des « tâches instrumentales et des relations affectives » — comme le résument Emily Abel et Margaret Nelson : « *caregivers are expected to provide love as well as labor* » (Abel & Nelson 1990: 4 *in* England & Folbre 2003: 64). Le *care* apparaît ainsi dans une combinaison énigmatique de sentiments et d’actions, laquelle viserait à « répondre de manière adaptée (*responsively*) » aux besoins d’autrui (Cancian & Olicker 2000: 2 *in* England & Folbre 2003: 64). Il apparaît comme un service construit dans une interaction personnelle continue — *dans* le langage aussi, souvent en face-à-face, pour ne pas dire en *bouche-à-bouche*. Motivé par un souci pour le bien-être d’autrui et le développement de ses capacités (England & Folbre 2003: 64), le soin bénéficie aux « dépendants » (Daly 2001) ; il peut être compris, en une (belle) expression comme répondant « au besoin auquel les gens dans le besoin ne peuvent eux-mêmes répondre » (Bubeck 1995 : 183 *in* England & Folbre 2003: 64).

Objet problématique, compliqué à mesurer, et à discuter. Le *care* apparaît aussi comme une ‘chose’ qui ne peut être stockée, qui implique généralement une valeur ajoutée proprement humaine, qui est particulièrement sensible à l’effet du temps, du contexte ou de

³⁸ Cette idée est reprise de l’article « Ce qu’il faut savoir sur l’économie du CARE », publié sur le site des *Nouveaux Cahiers du Socialisme*, le 17 avril 2021. URL : <https://www.cahiersdusocialisme.org/ce-quil-faut-savoir-sur-leconomie-du-care>.

l'individualité elle-même. Le *care* pose aussi la question de la non-excluabilité, celle de la contextualité, ainsi que celle de ses effets d'entraînement (*spillovert effects*). Il peut être vu comme augmentant la quantité et la qualité du « capital social » d'une société ou même comme impliquant un « effet transformatif » (England & Folbre 2003 : 70/72 ; voir Putnam 2000). Si l'on prend soin du soin lui-même, on remarque rapidement ses différentes tenues. Sa tenue proprement *éthique* bien sûr — car le soin implique un souci du bien-être, et une obligation à l'égard de l'autre, d'où sa dimension protectrice, soutenance ou nourricière — ; mais aussi *ontologique* — car prendre soin n'est pas seulement une action, mais bien une orientation existentielle, une manière d'être au monde, construite autour de la reconnaissance de notre interconnexion, de notre vulnérabilité et de notre co-dépendance. On remarque aussi sa tenue *émotionnelle* — la charge affective, l'empathie, la compassion, la réactivité qu'il implique ; ainsi que sa tenue *politique* — impliquant nécessairement la question des relations de pouvoir, de la justice sociale ou de la distribution des ressources (matérielles ou symboliques). De là, le *care* apparaît comme un objet particulièrement énigmatique, aux conséquences « souvent intangibles » (England & Folbre 2003 : 75), et qui donc, comme le défend Peng, « ne peut être facilement expliqué ou compris en utilisant la théorie économique *mainstream* existante » (Peng 2019 : 8).

Le *care*, pourrait-on alors dire, est au centre de l'économie, mais à la frontière de sa discipline ; sur la rive du courant principal (*main stream*). C'est alors naturellement là que se trouvent les outils pour en parler — et plus particulièrement dans la littérature féministe. Car le *care*, comme nous l'avons vu, pose d'emblée l'enjeu du genre. Il le pose d'abord d'un point de vue 'mythologique', en ceci que la nature émotionnelle et morale du *care* le ferait « tendre vers le féminin » (England & Folbre 2003 : 63). Il le pose aussi d'un point de vue tout à fait 'empirique' : parmi les 350 millions de travailleurs du soin, on estime que deux tiers sont des femmes. La responsabilité de prendre soin incombe ainsi de manière disproportionnée aux femmes — disant ainsi quelque chose d'une division proprement genrée du travail. *A priori*, a récemment Laugier à ce sujet, « il n'y a pas de raison que le *care* soit genré à la base » (Laugier & Ulloa 2022 : 98). 'À la base', alors, tout le monde prendrait soin d'autrui — idée que l'on retrouve d'ailleurs dans les premiers mots de la *Théorie des sentiments moraux* (1759) de Smith : « aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux » (Smith 1759 : 23). 'À la base', alors : le soin est bien une « disposition générale et partagée » — mais 'à la base' seulement (Laugier & Ulloa 2022 : 98). Car là où nous sommes

— bien loin d’une quelconque origine, d’un fondement ou d’un socle tout à fait stable — il apparaît que le soin est « plus important, plus encouragée chez les femmes » ; et qu’il est aussi (surtout !) « sous-évaluée *car féminin* » (*ibid.*, *notre emphase*). Notons que c’est d’ailleurs sur cette idée-là que Laugier dit avoir compris le lien entre la morale, le *care* et le genre ; idée qui implique alors une seconde reconnaissance — tout aussi fondamentale : la moralité (dominante) n’est pas neutre, mais bien plutôt fondée sur l’exclusion de la voix des femmes — et des *caregivers* plus généralement, lesquels prennent ordinairement soin du monde (*ibid.* : 99).

Disons qu’il en va ici, selon nous, du monde ordinaire comme de la discipline économique — dont les mouvements ‘dominants’ ou ‘*mainstream*’ ne sont pas neutres non plus. Dont les hypothèses sont arbitraires et les inclinaisons discutables. La discipline économique, écrivent effectivement Marianne Ferber et Julie Nelson dans l’introduction de leur livre *Feminist economics today : Beyond economic man* (2003) doit être comprise comme « la création d’un groupe de gens, laquelle reflète la manière dont ils ont fini par penser la vie économique » (Ferber & Nelson 2003 : 1). Il s’agirait alors, avant tout, de reconnaître la malléabilité de la discipline économique, et le fait (évident) qu’elle n’est pas un phénomène naturel, immuable, mais bien un construit social (Benería 2003 : 115). Et il s’agirait d’emblée de reconnaître ce qui va avec — à savoir : l’inévitable influence des « intérêts et [d]es biais de ses créateurs » (Ferber & Nelson 2003 : 1). Ainsi comprise, il va de soi que la construction sociale la discipline économique a favorisé certains objets de recherche, ou certaines méthodes. En effet, continuent Ferber et Nelson, « des sujets culturellement ‘masculins’, tels que les hommes et les comportements de marché, et des caractéristiques culturellement ‘masculins’, telles que l’autonomie, l’abstraction, et la logique, ont fini par définir le champ » (Ferber & Nelson 2003 : 1). Il y a là un certain scandale : « il existe des thèmes, des hypothèses et des méthodes en économie contemporaine qui reflètent distinctement des soucis masculins » (*ibid.* : vii). Des thèmes, des hypothèses et des méthodes qui ne reflètent donc *pas* les soucis des autres. Qui, donc, favorisent l’étude d’un choix prétendument ‘individuel’, prétendument ‘rationnel’, prétendument ‘universel’ — et mesurable —, au détriment d’autres types de choix et de comportements, d’autres caractéristiques, qui importent pour d’autres personnes, et qui s’évaluent peut-être différemment. Les comportements en famille sont alors, par exemple, laissés sur le bas-côté au profit des comportements de marché ; de la même manière que le sont les caractéristiques de la connexion, du concret, de l’émotion — dénigrés, car considérés comme ‘féminins’, et donc exclus du *mainstream*.

En suivant ce sillon féministe, le *biais androcentrique* de la discipline économique aurait ainsi « détourné l'attention de la provision de service de soin » (England & Folbre 2003 : 75). La question du soin y apparaîtrait « sous-recherchée » et « sous-théorisée », la grande majorité des soins du monde restant encore ignorée. On minimise sa taille ou son importance — au profit du profit justement, et du domaine 'strictement' économique. On nie ainsi l'existence d'un service absolument *vitale* — pour le monde, pour le système économique, pour la discipline économique, et pour les économistes eux-mêmes (qui doivent bien aussi se faire soigner lorsqu'ils tombent malades, et ne peuvent faire de l'économie). Un service d'autant plus vital qu'il est doublement *fragile* — aux deux côtés vulnérables.

Il s'agirait alors de s'interroger sur la position épistémologique de l'économie, en remettant en cause « l'objectivité présumée » de ce qui apparaît en réalité comme une « pratique unilatérale » (*one-sided practice*) (ibid.). Il s'agirait aussi de critiquer certaines idées maîtresses du paradigme *mainstream*, telles que la rationalité — non seulement comme 'norme' du comportement humain, mais aussi en tant que moyen d'assurer le bon fonctionnement d'un marché présumé compétitif. Critiquer aussi certains indicateurs 'classiques', certains modèles macro ou microéconomiques, certaines métaphores. Critiquer les présupposés, et les fantasmes de « séparation » (England 2003 ; Nelson 2003). Il s'agirait, plus encore, comme pour Petit (2013), de remettre en cause l'image qui apparaît au cœur de la vision néoclassique : celle de l'*Homo œconomicus* comme un sujet précisément *intéressée* ; aux désirs illimités mais aux ressources limitées — confronté à une pénurie permanente ; toujours rival, toujours compétiteur (Strober 2003 : 139). *Remettre en cause* cette image-là, elle-même construite sur le modèle d'un homme blanc, rationnel, citoyen, travailleur... La remettre *en cause* aussi : *en cause* d'une certaine pathologie proprement disciplinaire ; et revoir alors de *qui* parle-t-on, pour enfin se donner les moyens de discuter de l'économie réelle — dans toute sa complexité, c'est-à-dire prise avec les autres motivations qui la peuplent et la (re)structurent continuellement (i.e. l'altruisme, l'empathie, l'amour, la réciprocité, le soin), prise, en somme, avec tout ce qui n'est *pas* soumis à la loi de la rareté (ibid.). Le *care*, alors, comme objet fondamentalement *problématique* — difficile à résoudre — ; et demandant ainsi un changement de voie — et de voix. Objet problématique, mais dont le problème sonne un *devenir*, une nouvelle définition — pour ne pas dire : un nouvel usage du mot 'économie'. Un nouveau 'maillon intermédiaire', lequel signe en réalité une redirection du regard et de l'attention vers *ce qui importe*, à savoir : le soin. En lieu et place, alors, de l'obsession du choix rationnel et du marché, défendent Ferber et Nelson, il s'agirait

désormais de centrer l'économie autour de « de la provision de la vie humaine » (*provision of human life*) (Ferber & Nelson 2003 : 2).

Pour développer cette idée, disons d'abord que le mot 'provision' peut s'entendre comme « la réunion de choses utiles ou nécessaires en vue d'un usage » (Le Robert) — comme on dit avoir une provision de fuel. On dit aussi « faire des provisions » pour dire « l'achat de choses nécessaires à la vie courante (nourriture, produit d'entretien) » (*ibid.*). Il y a dans le mot 'provision' l'idée de réserve — et donc d'abondance (celui ou celle qui 'a provision' de quelque chose en a beaucoup). Du latin *provisio* signifiant l'action de prévoir, la provision glisse facilement vers l'idée d'une certaine précaution, d'une certaine prévoyance. *Pro-vision* : ainsi scindée, elle apparaît effectivement comme le fait de littéralement « voir en avant », de *prévoir* — et ce afin d'assembler « les choses nécessaires à la subsistance, à l'entretien, à la protection d'une personne ou d'une collectivité » (CNRTL).

La question du *soin* est donc là dans la provision : car il est bien nécessaire à la vie courante — c'est d'ailleurs grâce à lui que *nous* continuons de courir, que nous ne nous écroulons pas. Les exemples fournis par Le Robert sont en ce sens parlants : c'est bien les *caregivers* qui entre-tiennent le monde dans leurs mains, qui tiennent des assiettes pleines et nourrissent les relations. Le soin, alors, comme *provision première*, tout à fait essentielle à la vie humaine — à sa subsistance, à sa protection, à son à-venir aussi.

Il s'agirait alors de recentrer le regard (économique), de redéfinir (arbitrairement aussi) ce qui *importe*, ce qui est digne d'intérêt et d'attention. Déplacer le cœur de l'économie — que ce soit notre système économique, ou la discipline qui s'en fait la porte-parole — du choix individuel, rationnel, intéressé, au *soin* ; replacer le curseur sur ce qui est *vital* — si vital qu'on ne cesse de l'oublier, tout comme on oublie souvent (tout le temps) que l'on respire. La « provision » de la vie humaine alors : aussi comme réunion d'un ensemble de concepts, de modèles, de méthodes, d'études, de théories, de narrations, utile en vue d'un usage du langage, utile en vue d'une nouvelle vision *ordinaire* de la vie humaine, et de l'économie.

CONCLUSION

Cette première partie visait à ‘introduire’ la philosophie du langage ordinaire, laquelle constituera en quelque sorte le fil rouge des deux parties qui suivront. Nous avons commencé, comme il se doit, par le début — de la vie elle-même —, c’est-à-dire en abordant notre arrivée (abrupte) *dans* le langage, ainsi que le ‘dressage’ qui s’en suit. Nous nous sommes ensuite concentrés sur l’ordinaire et son inquiétante étrangeté (ainsi que celle de l’identité), avant de discuter des conséquences proprement méthodologiques de cette caractérisation — symbolisées à travers la défense d’une « pulsion descriptive » vis-à-vis de nos jeux de langage et de nos formes de vie. Puis, nous avons abordé la question d’un réalisme proprement ‘ordinaire’, et fondamentalement sceptique. De là, nous avons donc pu déterminer notre tâche, à savoir : prendre soin (*care*) de l’ordinaire tout autant que de nos représentations de l’individu.

L’ordinaire est ici apparu comme un objet d’étude « oblique », sous-entendant toujours, comme nous l’apprend le philosophe François Jullien, « une multiplicité d’aspects, ou de facettes, sous laquelle se laissent envisager les choses — ce qui fait soupçonner qu’on ne peut les découvrir qu’au fur et à mesure d’un déroulement et qu’elles ne se laisseront pas d’emblée disposer et cerner » (Jullien 2012 : 80). Toute démarche qui tente de dire quoi que ce soit à son égard, défendons-nous, devra alors être proprement *processive*, allant ici et là, au gré des « frottements » du sol raboteux de nos vies ordinaires (Wittgenstein 1953 : 83). Tenter de ‘marcher droit’ comme le voudrait l’injonction classique et abstraite d’une méthode générale serait alors une erreur. Car l’angle d’attaque s’ajustera chemin faisant, en suivant, à l’image de Wittgenstein, « la pente naturelle » de nos pensées et de nos expériences (*ibid.* : *Préface*, 21). De *biais en biais* alors, pour découvrir ce qui est déjà sous nos yeux : l’*inouï* de l’ordinaire, et de l’identité. Le terrain échappe sans cesse au plan — car tous deux ‘parle d’eux-mêmes’, et car nos cartes sont fragmentées. Il ne nous reste alors qu’à nous rendre disponibles à ce qui se *pass*e quotidiennement ici, et pourtant nous échappe.

‘Se rendre disponible’ : d’abord en s’exprimant. En acceptant, alors, la vulnérabilité de notre expression, laquelle nous expose comme « corps expressif, soumis à la parole et à la “loi de l’expression” » (Laugier 2021b : 175). Il s’agit alors, en fin de compte — en faim de *ce qui compte* — de creuser une certaine « relation à l’autre », un « type d’intérêt et de soucis que nous avons des autres, l’importance que nous leur donnons » (*ibid.*). Et tout cela, précise Laugier, ne prendra sens « que dans la possibilité du dévoilement du soi et donc par

l'expressivité humaine, en tant qu'expression morale de ce qui nous importe» (*ibid.*). L'ordinaire, alors, à la fois comme « source d'étonnement philosophique et d'émerveillement esthétique » (Formis 2010 : 8) ; mais aussi comme source d'un *devenir* proprement singulier, laquelle souligne le lien indéfectible qui existe entre la vie et les mots. L'ordinaire, alors, surligne à la fois l'importance des vies (et de leurs maux), et celle de la vie *en mots* — c'est-à-dire du besoin fondamental d'exprimer la vie, et de « donner vie à nos mots », pour enfin vivre nous-mêmes (Laugier 2021c : 44).

Dans l'introduction de cette thèse, nous avons cité cette phrase de Wittgenstein : « Je souhaiterais que ce que j'ai écrit ici ne dispense pas les autres de penser, mais au contraire incite, si possible, tel ou tel à développer des pensées personnelles » (Wittgenstein 1953 : 23). Force est de constater que cela est bien ce que nous avons ici tenté de faire — parfois maladroitement, sans doute. Le but général de cette première partie était de montrer comment le cadre de la philosophie du langage ordinaire pouvait être intéressant non seulement pour comprendre ce qu'implique l'identité, mais aussi pour saisir quelque chose de son *usage* énigmatique dans la discipline économique. Nous avons alors repris la question de la vulnérabilité de l'ordinaire dans un angle proprement identitaire ; nous avons souligné à la fois la 'naturalité' de la question identitaire ainsi que son inquiétante étrangeté — qui est, en fait, celle de l'ordinaire lui-même. Puis, nous avons discuté du 'dressage' identitaire, ainsi que de l'importance de la *voix* — abordant ainsi de la dimension à la fois sceptique et politique de l'identité. Nous avons aussi posé plus précisément la question du lien entre la philosophie du langage ordinaire et la discipline économique — entre autres en présentant cette dernière comme une 'forme de vie'. Enfin, nous avons conclu en discutant du *care*, et de ce qu'il était susceptible de *faire* à la discipline économique.

De ce que nous avons dit de la philosophie du langage ordinaire il semble encore manquer beaucoup. Nous n'avons fait que survoler certains thèmes qui pourtant auraient mérité de longs développements. Toutefois, notre but n'était pas tant de 'tout dire' de la philosophie du langage ordinaire (est-ce même possible ?), mais bien plutôt de dire *ce qui nous importe* — nous, voulant dire *moi*, ici et maintenant. Tous ces thèmes seront d'ailleurs abordés plus en détail dans les deux parties qui suivent ; il nous fallait ici esquisser un paysage, sur lequel se modèlera ce qui le suit. Les deux parties qui suivent visent alors à 'mettre en pratique' — comme on dit 'mettre en relief' — ce cadre. Elles visent à faire travailler ce cadre autour d'un objet particulier — l'usage du mot 'identité' dans la discipline économique. La *Partie I* vise plus précisément à offrir une (double) lecture du modèle de l'*identity economics* d'Akerlof et Kranton, et ce en s'appuyant sur une approche à la fois

‘pragmatique’ et ‘ordinaire’. La *Partie 2* revient en détail sur un autre usage du mot ‘identité’ — celui de Davis ; et vise à partir de celui-ci à opérer un certain ‘retour à l’ordinaire’.

Disons, pour conclure, que nous aurions tort de prendre l’identité comme simple ‘donné’, comme une sorte de ‘premier mot’ tout à fait banal renvoyant à un rapport trivial, ‘direct’ à soi-même. Car le réel est bien vulnérable ; car il est toujours possible que nos accords tombent. Car nos expressions peuvent parfois tromper, ou blesser. *It can always go wrong* — mon identité risque toujours de paraître *fake*. Car, aussi, l’identité est précisément un acte d’incarnation de la subjectivité, permettant ainsi d’explorer « les manières d’être humain » (Laugier 2021c : 38) — manières toujours menacées. Alors, l’identité (tout comme l’ordinaire) apparaît comme un objet d’enquête et d’interrogation infini : elle n’est jamais donnée, toujours à atteindre par un regain ou une redirection d’attention. Rien de plus facile, alors, d’en ignorer les contours, de rester *thoughtless* à son égard. Rien de plus aisé que de refuser la question identitaire, et donc de laisser derrière nous un *impensé* lui-même tout ordinaire : l’*impensé du sujet*. Il s’agit plutôt d’opérer un dernier retournement, et de comprendre que c’est dans sa banalité même que l’identité incorpore le grouillement du monde. Comme un signe proprement *vivant*, alors, qui *fait* des choses en se *disant*, usage après usage — et qu’il s’agit désormais d’étudier.

Partie 1. Modéliser l'identité.

Enjeux *ordinaires* de l'*identity economics*.

Le modèle de l'*identity economics* représente une des tentatives les plus célèbres d'intégration de la notion d'identité dans un cadre théorique revendiqué comme « standard » par son auteur et son autrice (Akerlof & Kranton 2000, 2002, 2003, 2005a, 2005b, 2008a, 2011, Akerlof 2007). En s'appuyant sur des concepts tirés principalement de la psychologie sociale tels que l'image de soi, l'idéal type, la catégorie sociale ou l'identification, Akerlof et Kranton défendent l'intérêt d'intégrer l'identité comme un nouvel argument de la fonction d'utilité. Plus précisément, et par analogie à la physique — qui aurait renouvelé sa théorie de l'univers par la découverte d'une « matière manquante » — l'identité se voit ici théorisée comme une « motivation manquante » apte, selon eux, à bouleverser la manière dont la discipline économique appréhende à la fois le comportement individuel et le fonctionnement des groupes et des organisations (Akerlof & Kranton 2005 : 10 ; Akerlof 2007 : 8).

Prendre en compte l'identité impliquerait ainsi, dans les mots des auteurs, une « expansion » de l'analyse économique, à comprendre, selon nous, simultanément comme un élargissement de l'espace occupé et comme un mouvement de progression (Akerlof & Kranton 2000 : 717)³⁹. Le grand atout de l'identité serait d'être d'une « généralité considérable », ayant un grand potentiel de renouvellement (ibid. : 749). Sur un plan empirique, l'étudier permettrait alors d'appréhender plus finement des phénomènes aussi divers (et ordinaires) que les conflits ethniques et raciaux, les discriminations, l'éducation, les charges ménagères, la politique, les décisions de retraites, les relations de travail, l'automutilation, les dons philanthropiques ou même l'escalade (*voir* Akerlof et Kranton 2000, 2002, 2005, 2008, 2011).

Akerlof et Kranton iront jusqu'à dire que l'identité, en fournissant une « microfondation » générale, offrirait un nouveau « langage commun » à la discipline économique (Akerlof & Kranton, 2005 : 10). Un nouveau langage commun par lequel un « nouveau monde s'ouvre » : un monde qui renouerait à la fois avec les passions humaines et

³⁹ Nous retrouvons ces deux significations du mot « expansion » dans la définition proposée par le Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL).

avec les institutions sociales (Akerlof & Kranton 2011 : 128). Dans un but général de ce que certains ont appelé une « ré-humanisation » de la discipline économique (Bagçe & Yilmaz 2020 : 2, voir *Partie 0, IV.C.*) — et particulièrement de son versant néoclassique —, l'identité est ici défendue comme ayant la capacité de rendre le discours économique plus « réaliste », faisant en sorte que les agents économiques ressemblent enfin « à de vraies gens dans de vraies situations » (Akerlof & Kranton 2011 : 7). Autrement dit, il apparaîtrait désormais être de la responsabilité de l'économiste de tenter d'aborder la question identitaire, et ce afin de réussir l'exploit de 'rationaliser l'irrationnel', c'est-à-dire de se donner la possibilité d'appréhender les comportements effectifs (et ordinaires) des individus — aussi injurieux, autodestructeurs ou incohérents peuvent-ils d'emblée paraître. Pour ce faire, un changement de perspective apparaît nécessaire. Il s'agirait, disent les auteurs, d'« observer la vie économique et sociale de près », et de tirer de cette « observation » des conclusions à la fois théoriques, empiriques, politiques et méthodologiques (ibid. : 27).

Toutefois, disons tout de suite qu'il faudrait se garder de voir l'*identity economics* comme un effort de rupture brutale avec ce qui le précède. Bien au contraire, le modèle d'Akerlof et Kranton s'ancre, d'abord, dans la lignée de travaux qui portent sur les sources de motivation non monétaires, parmi lesquelles, et pour n'en citer que quelques-uns, figuraient : l'égalité de salaire (Lazear, 1991), le statut (Frank 1984 ; Auriol & Renault, 2002), la morale (Bewley 1999), l'esprit d'équipe (Kandel & Lazear 1992) ou encore la coopération (Rob & Zemsky 2002). Dans un article plus récent, Kranton résume l'*identity economics* comme cela : « l'*identity economics* fournit un cadre pour analyser les phénomènes économiques en établissant les identités des personnes — et pas juste les incitations pécuniaires — comme motivations premières des choix » (Kranton 2016 : 1). L'identité apparaît donc d'emblée en tant qu'autre vis-à-vis des motivations monétaires, comprises comme « crues » (*blunt*) (Akerlof & Kranton 2005 : 11). « Les gens répondent presque trop bien aux incitations monétaires », écrivent Akerlof et Kranton (ibid.). Favorisant une surperformance dans les seules tâches les mieux rémunérées, ces dernières permettraient plus précisément aux organisations d'obtenir « ce pour quoi elles payent » ; mais, ajoutent les auteurs, ce pour quoi elles payent n'est souvent pas tout à fait ce qu'elles souhaitent (ibid.). Alors, ne faire qu'appel aux motivations monétaires pourrait s'avérer à la fois coûteux et inefficace. Celles-ci pourraient même « évincer » (*crowd out*) toute autre motivation et mener à une baisse de la performance globale (ibid. ; voir Frey & Jegen 2001 ; Rob & Zemsky 2001 ; Gneezy & Rustichini, 2000 ; Fehr & Gächter, 2002). De là, l'intégration de l'identité dans la fonction d'utilité apparaît comme un acte aux enjeux à la fois descriptifs et normatifs.

Akerlof et Kranton caractérisent plus généralement encore leur approche comme « le prochain pas de l'évolution de la modélisation économique », se plaçant à la suite d'un mouvement initié, selon eux, par Gary Becker, puis continué par la théorie des contrats et de l'information ainsi que par la théorie des jeux et l'économie comportementale (Akerlof & Kranton 2005 : 19)⁴⁰. Dans cette optique 'continuiste' — s'inscrivant dans « la trajectoire de l'économie des cinquante dernières années » —, l'intégration de l'identité représenterait l'ajout d'une « nouvelle dimension » (ibid.) :

We modify and broaden economic analysis to include identity. The stick-figure *Homo œconomicus* that populated economic models beginning in the past century cared only about economic goods and services. Then Gary Becker (and followers) added all kinds of tastes to the utility function. This was followed by the addition of psychological aberrations from “rationality”, especially cognitive biases. Identity economics is a next step in this evolution (Akerlof & Kranton 2011 : 113)

Comment, alors, comprendre ce nouveau « pas » dans l'évolution de la discipline économique ? Comment, plus précisément, saisir ce « nouveau langage » identitaire ? et que dire du « nouveau monde » qui s'ouvrirait de concorde ? Que « voient » Akerlof et Kranton — à travers leur « observation de près » de la vie économique et sociale ? Et quelles sont les conséquences qu'ils en tirent — que ce soit sur un plan théorique, empirique, politique ou méthodologique ? De là, qu'est-ce que l'*identity economics*, comme modèle, montre, tente de démontrer et défend — plus ou moins explicitement ? Que donne-t-il, à son tour, à voir et à faire ? Et que peut-on en dire en termes épistémologiques ?

*

Les travaux d'Akerlof et Kranton sont à la base d'un programme de recherche. À leur suite, leur modèle fut appliqué, entre autres, à la question de la corruption (Armey & Melese 2017), à celle de la faillite bancaire (Hill 2007), du *leadership* (Steffens *et al.*, 2019), du terrorisme (Hill 2007), de l'altruisme (Aguiar *et al.*, 2008), du développement durable (Lamprinakos 2023), de l'immigration (Casey & Dustmann 2009 ; Prinz 2019) ou encore de la mutilation génitale (Coyne & Mathers 2014). Elisha Lim dit le « mettre à jour » (*update*) à travers son étude récente de Facebook (Lim 2020) ; Jeremiah Allen dit l'« étendre » en

⁴⁰ Notons ici que la continuité suggérée entre le travail de Gary Becker et l'économie comportementale est considéré, par certains, comme problématique d'un point de vue historique (voir Heukelom, 2014).

développant l'application (déjà entamée par les auteurs) à la question de l'éducation (Allen 2007), ce que fait d'ailleurs aussi — quoique de manière différente — Robert Akerlof, le fils de George Akerlof (Akerlof 2017).

L'*identity economics* apparaît ainsi comme noyau dur d'un programme de recherche (encore) vivant et d'un champ d'études que certains ont appelé « l'économie de l'identité » (*identity economics*) (Aguiar *et al.*, 2008 : 2). Il est caractérisé comme « une contribution importante » (Davis 2007 : 1) ou encore comme « une des tentatives les plus prééminentes de modélisation de l'identité » (Mueler 2016 : 165), laquelle, en signalant « l'attention renouvelée des économistes pour les effets de dynamiques et de croyances de groupes » (Lim 2020 : 2), aurait « mené à une reconsidération significative du rôle de l'identité dans les relations et les comportements économiques » (Gallois & Hédoin 2017 : 2). Caractérisé comme l'acte de naissance de l'identité en économie (Bagçe & Yilmaz 2020 : 2 ; Aguiar *et al.*, 2008 : 2), il est plus directement encore décrit par Kirman et Teschl comme « le modèle le plus intéressant en termes de réflexion sur l'identité de l'agent économique » (Kirman & Teschl 2004 : 71).

En tant que tel, il n'est alors pas surprenant que le modèle d'Akerlof et Kranton fût déjà l'objet de lectures critiques, que ce soit, entre autres, par Davis (2002, 2006a, 2007, 2011a, 2011b), Fine (2009), Kirman et Teschl (2004) ou plus récemment encore par Bagçe & Yilmaz (2020). Plus précisément, Davis propose une évaluation critique de l'*identity economics*, structurée autour de deux « critères » qu'il considère comme essentiels à une compréhension adéquate de l'individualité — l'individuation et la réidentification (*voir Partie 2, Introduction*) — ; il conclut sur son inadéquation et propose même un retournement de l'analyse (Davis 2006a, 2007, 2011b). Fine propose une critique technique du modèle prototypique d'Akerlof et Kranton, abordant entre autres la question de la pertinence du cadre de la fonction d'utilité pour traiter des phénomènes identitaires dans toute leur spécificité (Fine 2009, *voir Partie 1, Ch. 2, I.B, I.C.*). Kirman et Teschl structurent quant à eux leur lecture autour de trois questions qu'ils considèrent comme centrales à la problématique de l'identité : « quoi ? », « où ? » et (surtout) « qui ? » (*voir Introduction générale, I.C.*) ; et défendent que l'*identity economics* est incapable de répondre à la question « qui ? » (Kirman & Teschl 2004). Enfin, Bagçe et Yilmaz proposent une critique qu'ils considèrent comme « complémentaire » à celle de Davis ; ils soulèvent certaines ambiguïtés conceptuelles et empiriques du modèle avant de poser un regard critique sur les hypothèses qui le sous-tendent (Bagçe & Yilmaz 2020 : 14).

Malgré l'intérêt de ces différentes lectures critiques, il paraît d'abord important de noter qu'elles se concentrent quasi exclusivement sur le modèle prototypique développé par Akerlof et Kranton (2000), sans discuter de leurs applications ou des travaux ultérieurs de l'un et/ou de l'autre⁴¹. De plus, la plupart de ces critiques s'en tiennent à un stade que l'on pourrait appeler 'épistémique' ou 'conceptuel' : elles se concentrent sur la mécanique du modèle et sur l'utilisation par les auteurs du concept d'identité. Elles ne fournissent ainsi que peu, si ce n'est aucune information sur les enjeux méthodologiques ou épistémologiques de l'*identity economics*. Pis, les critiques existantes — à l'exception notable de la plus récente (Bagçe & Yilmaz 2020) — ne font que peu de lien les unes avec les autres ; elles ne discutent pas. Par dessus tout, défendons-nous, aucune de ces critiques n'aborde la question de l'*ordinaire*.

Nos propos s'ancrent dans cette perspective critique, tout en espérant prendre un autre chemin — celui de l'*ordinaire*. Le but principal de cette première partie est de fournir une critique épaisse de l'*identity economics* ; abordant ainsi, entre autres, à la fois certaines des applications du modèle, les travaux ultérieurs de Kranton ou encore les conclusions politiques, méthodologiques et épistémologiques des auteurs telles que développées dans leur dernier livre (Akerlof & Kranton 2011). Pour ce faire, nous étudierons l'*identity economics* par une approche particulière — l'approche *pragmatique*, que nous mettrons au travail par une discussion avec la philosophie du langage ordinaire. Il s'agira alors ici de prendre la philosophie du langage ordinaire dans sa fonction *évaluative* : jusqu'où peut-on défendre que l'*identity economics* aborde l'*ordinaire* des vies humaines — comme le prétendent ses auteurs ?

C'est là une mission proprement *linguistique* (éthique et épistémologique). Qu'est-ce que l'identité 'veut dire' ? c'est-à-dire que *font* les auteurs, qu'est-ce qu'eux-mêmes 'veulent dire' (ou faire) en en faisant usage ? Que font-ils *en* disant, ou *par le fait* de dire ? Y a-t-il des effets ? des conséquences ? Qu'est-ce que cela nous dit de leur 'forme de vie' ? Et de l'autre côté : que laissent-ils 'de côté' ? Que sous-entendent-ils ? ou qu'ouvrent-ils en passant — comme 'à leur insu' ? Qu'est-ce que *cet* usage implique — dans son rêve explicatif ? Qu'est-ce qui reste à en dire — un reste comme nié, tenu en voix de fond ?

Cette première partie est structurée en deux chapitres. Le premier commence en exposant — de manière non exhaustive — l'approche pragmatique de la modélisation

⁴¹ A l'exception notable de Bagçe et Yilmaz (2020), qui non seulement abordent certaines des applications faites par Akerlof et Kranton et discutent des travaux ultérieurs de Kranton. Notons aussi que la plupart de ces critiques furent publiées avant la parution de leur livre conclusif (Akerlof & Kranton 2011), lequel revient sur leurs travaux et trace des conclusions à la fois théoriques, politiques, et méthodologiques.

(Brisset 2018, Brisset & Julien 2019, Hédoin 2014, Morgan 2012) avant de la faire discuter avec les enseignements de la philosophie du langage ordinaire (I). C’est à partir de cette ‘discussion’ que nous structurerons la lecture de l’*identity economics* qui suit. À la suite de cette introduction méthodologique, nous décrirons en détail le modèle de l’*identity economics* — à la fois en suivant son déroulé prototypique (Akerlof & Kranton 2000) et en abordant certaines définitions exposées par les auteurs que ce soit dans *Identity Economics* (Akerlof & Kranton 2011) ou dans leurs travaux antérieurs (Akerlof & Kranton 2000, 2002, 2005) (II). Nous continuerons en décrivant deux applications du modèle (III) : l’une concernant la question des discriminations genrées et plus particulièrement de la ségrégation professionnelle (III.A.) — abordée à la fois au début et à la fin de leurs travaux communs (Akerlof & Kranton, 2000 ; 2011) — et l’autre concernant la question de l’éducation (Akerlof & Kranton 2002) (III.B.). Enfin, nous conclurons en discutant de certaines des implications empiriques et méthodologiques de l’*identity economics*, afin de saisir plus précisément certaines ‘textures’ des intentions des auteurs.

Le deuxième chapitre constitue quant à lui une lecture proprement critique du modèle d’Akerlof et Kranton. Il est structurée en trois parties. La première traite de la manière dont Akerlof et Kranton saisissent ce qui se joue au niveau individuel dans les phénomènes identitaires ; et plus précisément leur manière de rater la question de l’individualité elle-même (I.A.), à cause de l’inadéquation de leur cadre d’analyse (I.B.). De là, nous reviendrons aussi sur la manière dont ils perçoivent et comprennent le monde (ordinaire) qu’ils disent ‘observer attentivement’ (I.C.). La seconde sous-partie traite, quant à elle, de leur(s) *usage(s)* du mot ‘identité’ — lesquels, selon nous, ne permettent pas, en l’état, une appréhension adéquate de l’ordinaire de identité (II). Enfin, ce second chapitre se conclura sur une articulation proprement ‘ordinaires’ de ces critiques, laquelle nous permettra de défendre que l’*identity economics*, malgré les intentions qui le sous-tendent, rate l’ordinaire qui pourtant semblait être sa cible (III).

Chapitre 1. Lecture *liminaire*

Ce premier chapitre a comme but principal de proposer une lecture ‘liminaire’ des travaux d’Akerlof et de Kranton. Cette lecture liminaire vise à jouer la fonction de ‘prélude’ à la lecture critique qui la suit. En musique, un prélude se comprend comme « une suite de notes [...] chantée ou jouée pour se mettre dans le ton et essayer, chauffer la voix ou l’instrument » (CNRTL). Il s’agira précisément de ‘se mettre dans le ton d’Akerlof et de Kranton, dans leurs usages du langage, dans leur manière de faire et de modéliser l’identité. Il s’agira, plus encore de ‘chauffer notre voix’, c’est-à-dire nos mots, afin que le chapitre critique qui suit sonne juste.

Liminaire aussi en ce que la lecture que nous proposons cherche à éclairer « ce qui concerne le seuil » (*ibid.*). En psychologie, « liminaire » se dit pour décrire « (ce) qui atteint le seuil exigé pour provoquer une excitation sensorielle », l’intensité liminaire étant alors comprise comme « une intensité minimale requise pour qu’un excitant soit efficace » (*ibid.*). Il s’agira alors de rester au seuil de l’excitation, quelque part entre, d’une part, l’endroit de l’efficacité (argumentative, rhétorique, politique...) du texte d’origine et, d’autre part, sa critique. Autrement dit, il s’agira d’aller *jusqu’au seuil* de la porte critique, sans encore y entrer.

La visée descriptive de ce chapitre est motivée par le cadre général de cette thèse. En effet, l’acte de description est au centre de la philosophie de l’ordinaire ; nous espérons alors proposer dans ce premier chapitre une description « aiguisée » — pour reprendre l’expression de Cora Diamond (2004 : 107 in Fasula & Laugier 2021 : 18) — du modèle d’Akerlof et Kranton. Une description attentive et épaisse d’un modèle qui se donne, selon nous, comme la manifestation particulière d’une certaine « forme de vie », nous donnant à voir des gestes, des manières, et un style spécifique. L’*identity economics*, alors, apparaîtra comme « lieu d’une articulation de l’ordinaire », là où certains détails deviennent visibles, et d’autres restent cachés ; là où, en tout cas, il devient possible d’apercevoir — par les « jeux de langage » utilisés — les « textures et motifs moraux » des auteurs eux-mêmes, et qu’il s’agira ensuite de questionner (Fasula & Laugier 2021 : 18, voir *Partie 0, III.D.*).

Laugier définit la forme de vie comme ce qui « détermine la structure de l’expression, laquelle inversement la retravaille et lui donne une forme » (*ibid.* : 176). La forme de vie apparaît donc comme « tissée de liens constamment menacés de rupture, mais qui, comme les liens qui constituent un câble, tirent leur résistance de leur recouplement » (Gefen &

Laugier 2020 : 17). Il s'agira alors (aussi) de saisir les liens que tissent les auteurs entre les concepts, entre les disciplines et entre les individus ; les liens qui résistent coûte que coûte, par la force de leur recoupement — recoupement opéré par des jeux de langage. Il s'agira alors de saisir, en fin de compte, quelque chose de cette *force*, c'est-à-dire de ce qui fait tenir l'*identity economics* comme un modèle majeur de la recherche sur l'identité en économie.

Ce premier chapitre est structuré en quatre sections. La première section présente d'abord l'idée selon laquelle la modélisation pourrait être la cause d'une rupture entre le monde académique et le monde réel et ordinaire. Les travaux de Michel Armatte (Armatte 2010 ; Armatte & Dahan Dalmedico 2004) en sociologie de la modélisation nous permettront plus précisément de penser la question du réalisme de l'*identity economics* — question d'autant plus importante qu'elle est explicitement abordée par Akerlof et Kranton. Nous verrons aussi comment il est possible de lier les *jeux de modélisation* aux *jeux de langage* (I.A.), avant de nous poser sur l'approche pragmatique de la modélisation, telle que développée, entre autres, par Morgan (2012), Hédoin (2014), Brisset et Jullien (Brisset 2018, Brisset & Jullien 2020) — et que nous feront discutée avec la philosophie du langage ordinaire (I.B.). La deuxième section décrit l'*identity economics* tel qu'exposé de manière prototypique dans l'article fondateur d'Akerlof et Kranton (2000). Dans une troisième section, nous exposerons deux applications spécifiques du modèle, l'une concernant la discrimination genrée au travail (III.A.) et l'autre l'éducation (III.B.). Pour finir, la quatrième section de ce chapitre abordera certaines des implications empiriques et méthodologiques de l'*identity economics* (IV). Nous discuterons ici des travaux ultérieurs de Kranton, laquelle a tenté — à la suite de ses travaux avec Akerlof — de « mettre de la viande sur les os » de l'*identity economics* (Kranton 2016 : 1)(voir IV.B., IV.C.) — avant de discuter de la *revendication* (méthodologique, politique, et épistémologique) d'Akerlof et Kranton (IV.D.). Nous tiendrons à la fin de cette section une posture un peu plus polémique qu'à travers ce chapitre, et ce afin d'annoncer la lecture proprement critique qui suit. Nous concluons en proposant une rapide interprétation du passage sémantique du titre original « *Economics and identity* » (Akerlof & Kranton 2000) à celui d' « *Identity Economics* » (Akerlof & Kranton 2011).

I. UNE APPROCHE PRAGMATIQUE *ET* ORDINAIRE

I. A. « Jeux de modélisation » et « jeux de langage »

Pour introduire notre point de vue sur la science économique, son rôle et son histoire, nous pouvons partir d'un questionnement couramment fait à l'économie, aussi bien par les étudiants que dans l'espace public et les médias. Y a-t-il vraiment un rapport entre la science économique académique, celle des chercheurs, celle que l'on enseigne à l'Université, et les questions économiques de notre temps dont le traitement s'étale sur les premières pages de nos quotidiens et des journaux télévisés ? (Armatte 2010 : 5)

Dans l'introduction de son livre *La science économique comme ingénierie. Quantification et modélisation* (2010), Michel Armatte pose dès le départ la question du lien entre la discipline économique et la vie quotidienne, celle qui s'étale partout, dans les journaux, à la télévision... lien qui apparaît tout à fait central à l'*identity economics*, lequel se veut proprement « réaliste », construit à partir d'une « observation de près » du domaine « microscopique » (Akerlof & Kranton 2011 : 27). La question posée, précise Armatte, serait donc celle du rapport entre d'un côté l'économie « réelle », ou la « réalité » économique — « *the economy* », dit-on en anglais — et de l'autre la science économique elle-même, celle qui ne s'étale pas tant qu'elle se cherche et s'enseigne — « *economics* » (Armatte 2010 : 6). Pour y répondre, il serait nécessaire, continue-t-il, de revenir sur le rôle de la modélisation mathématique, laquelle peut être précisément perçue, selon lui, comme la « responsable de cette coupure entre monde académique et monde réel » (ibid. : 5). Cette approche semble alors ici particulièrement pertinente en ceci qu'Akerlof et Kranton présentent au contraire leur modèle comme faisant lien — et non pas coupure — entre la discipline économique et la réalité ordinaire qu'elle se devrait, selon eux, d'observer attentivement.

En suivant Armatte, il s'agirait d'abord d'historiciser et de sociologiser la notion de modèle — c'est-à-dire à la fois de « retracer ses fonctions et ses rôles dans diverses configurations historiques de la recherche scientifique » et de « la restituer comme activité de modélisation dans un environnement institutionnel, technique et politique, et cela, sans dissocier les éléments cognitifs et les éléments sociaux » qui se trouvent mêlés en son sein

(Armatte & Dahan Dalmedico 2004 : 245). S'opère ainsi une réelle transformation de l'objet : le modèle — apparemment formel et neutre — se fait d'un coup voir comme un des éléments d'un « jeu de modélisation » (ibid.). Un jeu, avec ses règles, ses explications et ses implications ; un jeu, surtout, où sont intentionnellement engagés des acteurs et des actrices :

Restituer les positions et valeurs de cet objet est aussi insuffisant pour en comprendre les enjeux que suivre un match de football avec une caméra qui ne filmerait que le ballon. Pour poursuivre la métaphore, les joueurs, leurs techniques et leurs styles, leurs objectifs et leurs alliances importent tout autant (ibid.).

Ainsi, il ne s'agirait pas seulement de faire une critique épistémique de l'acte de modélisation, mais bien d'y ajouter une dimension politique. Effectivement, en continuant de suivre Armatte, la discipline économique ne doit être comprise comme une science réductible à sa théorie mais bien plutôt comme « un ensemble de savoirs et de savoir-faire qui s'incarnent dans des dispositifs techniques et sociaux », lesquels sont susceptibles d'impacter la gouvernance des sociétés marchandes (Armatte 2010 : 10). Le modèle représenterait ainsi, plus, précisément un certain « assemblage d'institutions et de croyances, de pratiques et de régulations politiques et économiques », lequel à la fois « délimite la place et le mode d'être des sciences » et est susceptible de « performer » la réalité (ibid.). De là, le modèle d'Akerlof et Kranton se dévoilerait comme un des « éléments centraux des dispositifs d'innovation et de rationalisation », manifestant en chacune de ses conclusions un « paradigme technoscientifique » articulant les deux univers de la formalisation mathématique et de la déclinaison pratique des savoirs académiques (ibid. : 10).

La modélisation, forme postmoderne d'un mixte de quantification, de formalisation, et de simulation est l'élément du dispositif scientifique qui fait médiation entre le système réel et la théorie, permettant que l'un et l'autre entrent dans un rapport spécifique, productif, fait à la fois de représentations et de transformations pratiques, mais permettant aussi que s'instaure entre eux un décalage « autiste » (ibid. : 17).

C'est alors à la suite de cette critique dite « radicale » qu'Armatte s'engage dans une étude de l'histoire sociale de la quantification statistique et de la modélisation mathématique en économie (ibid. : 9). Il vise plus précisément à établir ce qu'il appelle une « sociologie de la modélisation », laquelle prolongerait la sociologie de la quantification proposée par Alain

Desrosière, et prendrait le modèle comme un objet « multiforme » et « peu stabilisé au cours de son voyage dans la discipline » (Armatte 2010 : 9). Plus précisément :

Le terme de modèle est marqué d'une polysémie qui l'a longtemps rendu suspect aux yeux des épistémologues sans doute parce qu'il a recueilli les sens de plusieurs pratiques, depuis la maquette d'architecture jusqu'au modèle mathématique. Toutes ces significations et ces usages sont (1) liés à l'idée d'une représentation d'un système concret ou réel (2) par un objet formel qui permette de penser ce réel mais aussi d'agir sur lui. Les trois caractéristiques essentielles de cette représentation sont : 1/ son réductionnisme (seules quelques caractéristiques du réel sont saisies dans le modèle) ; 2/ son parti pris (la représentation est orientée par les outils de l'observation et de la pensée théorique, mais aussi par les objectifs du modélisateur) ; enfin 3/ sa réversibilité : le modèle est à la fois abstraction d'une réalité préexistante et prototype ou support d'une construction à venir, il peut être l'original ou la copie, l'archétype ou la réalisation (Armatte & Dahan Dalmedico 2004 : 245)

Le modèle apparaît ainsi comme un objet « suspect » : suspecté de vouloir dire trop de choses, et à trop d'endroits différents à la fois. Objet polysémique, sujet de nombreuses modifications — « aussi bien dans sa syntaxe que dans sa sémantique et sa pragmatique » —, et qui donc doit être envisagé comme étant sans cesse engagé dans les « différents projets qui l'enrôlent » (ibid. : 9). Le modèle apparaît, là, non pas tant comme « un objet nomade stable voyageant tout seul » que comme un objet constamment soumis à des transformations et des réinterprétations, compactant en son sein un ensemble hétérogène « d'usages sociaux [...] souvent concurrents » (ibid.).

*

Remarquons d'emblée la proximité du point de vue d'Armatte avec le cadre de la philosophie du langage ordinaire. En effet, d'abord, la question de départ d'Armatte concernant le lien entre économie 'réelle' et discipline économique résonne directement avec la question sous-jacente à la base de la philosophie de l'ordinaire, à savoir : comment comprendre le lien ou le rapport de l'ordinaire à la connaissance (philosophique, économique, sociologique, etc.) ? Autrement dit : que dire de l'ordinaire — et que faire face à son 'inquiétante étrangeté' ?

De la même manière que l'ordinaire ne peut être compris que dans ce mélange entre « évidence et mystère », que dans sa vulnérabilité intrinsèque, l'économie 'réelle' semble elle-même apparaître (implicitement) comme un objet compliqué à saisir, alors même qu'elle s'étale sous nos yeux — « dans les journaux, à la télévision », nous dit Armatte, mais aussi et surtout, pourrait-on ajouter, dans nos vies quotidiennes (Fasula & Laugier 2021 : 6 ; Armatte 2010 : 5).

Armatte pose explicitement la question de l'ordinaire, et fournit une réponse en allant étudier ce qui se fait donc, selon lui, intermédiaire entre celui-ci et la discipline économique, à savoir : la modélisation. Ici aussi — dans la méthode — se manifeste une impulsion proche de celle développée par Laugier, laquelle s'est (entre autres) engagée dans l'étude d'intermédiaires spécifiques entre d'un côté la politique, la philosophie, l'éthique, et de l'autre l'ordinaire. Preuve en est : son travail récent sur les séries télévisées, lesquelles sont décrites comme ayant une « essence proprement démocratique », comme suscitant des pensées sur notre monde, et comme reconfigurant la morale dans des situations ordinaires et des personnages (Laugier 2023 : 10). Médium considéré comme « mineur », les séries permettraient pourtant de nous éduquer moralement, de produire des valeurs et de reformer la réalité (ibid. : 14).

Notons toutefois qu'alors que les impulsions d'Armatte et de Laugier semblent similaires, les jugements qu'ils posent sur leur objet semblent s'opposer. D'un côté, les modèles feraient coupure, rupture ou scission entre les deux pôles qu'ils visent pourtant à lier, ils ne cesseraient de signer un décalage entre connaissance scientifique et réalité ; alors que de l'autre, les séries se feraient précisément lieu de lien ou de rapprochement entre la morale, la politique, la philosophie et la vie ordinaire. Mais quoi qu'il en soit, ces deux objets distincts semblent similairement questionner, de leur propre façon, nos manières de faire, de comprendre ou de vivre. Ils interrogent tous deux — quoique différemment — le lien qui se tisse entre l'individu et la communauté, et entre la réalité et la fiction — l'un le faisant de manière contrôlée, et l'autre de manière inventive (ibid. : 25).

Sur la méthode encore : on retrouve avec Armatte une position proche de celle que nous avons discutée dans la *Partie 0* de cette thèse. La philosophie du langage ordinaire nous pousse effectivement à décrire les différents usages des mots — ici : celui d'identité —, précisément de la même manière qu'Armatte défend d'envisager le modèle « dans les différents projets qui l'enrôlent », en prenant en compte qu'il compacte en son sein un ensemble hétérogène d'*usages* souvent concurrents. Dans les deux cas, il s'agirait de replacer notre objet au sein de sa communauté — de ses jeux, de sa forme de vie. Ici *et* là : il y a une

polysémie, et il y a un ordre dynamique — celui de l'ordinaire (des modélisateurs eux-mêmes).

Ainsi, la sociologie de la modélisation d'Armatte semble aussi s'entendre avec la philosophie du langage ordinaire sur l'importance accordée à la communauté. Armatte souligne effectivement la nécessité de prendre la modélisation comme une activité ancrée dans un environnement particulier, lequel mêle éléments cognitifs et sociaux. De la même manière, la philosophie de l'ordinaire part, pour ainsi dire, de notre ancrage dans le monde, et de l'encastrement de nos pratiques ordinaires au sein d'environnements ou de situations spécifiques, ou plus précisément : de *formes de vie*. Tout comme les « jeux de modélisation », les « jeux de langage » qui s'insèrent dans ces formes de vie sont eux aussi dotés de règles, de normes, d'implications et d'intentions. Ainsi, similairement à la volonté descriptive de la philosophie de l'ordinaire — laquelle nous pousse à décrire attentivement ces 'choses', ces usages, ces pratiques qui s'invisibilisent à force d'être sous nos yeux, à porter attention aux détails de l'ordinaire des vies humaines —, Armatte défend qu'il s'agisse d'étudier les joueurs, leurs techniques, leurs styles, leurs alliances, leurs objectifs — et ce afin de montrer comment, précisément, les modélisateurs ratent (souvent) le réel qu'ils disent représenter à travers leurs modèles.

Nous pourrions aussi noter que le point de vue d'Armatte se lie à celui de la philosophie de l'ordinaire par l'emphase de sa dimension politique. Armatte décrit en effet son approche comme ayant un enjeu proprement *politique* : étudier la manière dont les économistes modélisent le monde nous permettrait de penser la façon dont les savoirs académiques — les institutions, les croyances, les pratiques aussi — sont susceptibles de *performer* la réalité, pour le meilleur ou pour le pire. Dans la même veine (la même *pulsion*), la philosophie de l'ordinaire discute de l'acte de description comme nous engageant dans un apprentissage *éthique* : c'est en apprenant « à voir ce qui est important et non remarqué, justement parce que c'est *sous nos yeux* » que l'on « modifierait la morale » (Laugier 2021c : 37).

Enfin, disons — et de manière un peu plus développée — que la sociologie de la modélisation rencontre la philosophie de l'ordinaire autour de la question du scepticisme. Car s'il y a bien un point de départ à la philosophie de l'ordinaire, c'est la reconnaissance du scepticisme qui loge au sein de toute pratique humaine — la modélisation incluse. En effet, il ne s'agit jamais, note Laugier en reprenant Wittgenstein, d'affirmer : « c'est ainsi que nous faisons » (Laugier 2021c : 13). Il ne s'agit jamais simplement d'appliquer une règle ou de suivre un certain accord plus ou moins *ad hoc*. Il ne s'agit donc pas de dire 'c'est ainsi — en

modélisant — que *nous*, économistes, comprenons le réel’, car l’accord sur la modélisation — ou sur les règles à suivre pour modéliser — est toujours en un certain sens incertain. La philosophie du langage ordinaire nous éclaire sur le fait que « le scepticisme est inhérent à toute pratique humaine, qu’elle soit linguistique ou autre » (ibid.). Et, c’est sans doute ce même scepticisme qui ré-émerge dans le cas particulier de la pratique de la modélisation, laquelle apparaît donc naturellement « suspecte », comme l’écrivait Armatte et Dahan Dalmedico (2004 : 245). Autrement dit, le modèle est un objet ‘suspect’ *car* il est issu d’une pratique au sein de laquelle loge un scepticisme inhérent, et dont l’existence tient, selon l’optique wittgensteinienne de Laugier, à la « forme de vie » dans lequel elle s’insère. « Une forme de vie tient ensemble les pratiques sociales et les institutions, le rapport au monde et les manières de percevoir, les attitudes et les dispositions comportementales qui constituent notre vie », dit Laugier (Laugier 2021c : 14) : de là, l’*identity economics* apparaît, selon nous, comme la manifestation d’une forme de vie particulière, et ce dans deux sens distincts.

D’abord dans un sens *épistémique* : comme nous le verrons — et comme il s’en donne la mission — le modèle d’Akerlof et Kranton a bien comme but de tenir ensemble à la fois les pratiques sociales des individus — dont il modélise les comportements — et les institutions dans lesquelles ces derniers s’engagent. Il propose ainsi une vision spécifique d’un certain rapport au monde des individus eux-mêmes, discute de leurs manières de se percevoir, de percevoir l’autre, les idéaux, prescriptions et normes institutionnelles ou sociales qui les entourent. Il érige ainsi effectivement un certain point de vue concernant les attitudes et les dispositions comportementales des agents (économiques) dont il dit « observer de près » les mouvements.

Puis, à un niveau *épistémologique* : le modèle d’Akerlof et Kranton manifeste aussi la forme de vie dans laquelle s’ancrent les auteurs eux-mêmes, engagés dans des pratiques sociales particulières — argumenter, justifier, modéliser... —, au sein d’institutions — universités, revues, conférences, etc. Le modèle se montre ainsi au niveau épistémologique comme signe d’un certain rapport au monde entretenu par ses auteurs : il fait apparaître la manière qu’ont Akerlof et Kranton de percevoir le réel, de se percevoir eux-mêmes, de percevoir l’autre — qu’ils ‘observent’, certes, mais aussi l’autre différent de l’économiste — ainsi que les prescriptions et les normes des institutions et des structures dans lesquelles ils sont engagés. De là, l’*identity economics* peut aussi se faire signe des attitudes et des dispositions comportementales des économistes eux-mêmes, de leur forme de vie — et des jeux de langage qu’ils utilisent (ordinairement).

Le mot — ordinaire, lui aussi — de ‘modèle’ est donc, comme le dit Armatte, sans cesse engagé dans différents projets, soumis à des transformations et des réinterprétations et compacte en son sein un ensemble d’usages souvent concurrents (tout comme, d’ailleurs le mot ‘ordinaire’ ou ‘identité’). Et, en suivant alors Wittgenstein, il nous faudrait comprendre que c’est bien de là qu’émerge sa signification réelle. Car « la signification c’est l’usage » (*ibid.*: 29), ou plutôt ici : *les usages*. « Et ces usages, ajoute Laugier, ce sont ceux que tout un chacun fait des mots d’une langue — naturelle ou vernaculaire — lorsqu’il parle ou agit » (*ibid.*). Il nous faudrait alors comprendre que ces usages naissent nécessairement d’un certain « jeu de langage » spécifique (*ibid.*). Comme le résume Laugier : « Un mot n’a de sens que dans une phrase qui elle-même n’a de sens que dans un jeu de langage. Et chaque jeu de langage s’insère lui-même dans une “forme de vie” » (*ibid.*). L’usage particulier qui est fait du mot ‘modèle’ ici — à la fois cause et conséquence de l’acte de modélisation — doit donc être compris comme faisant partie d’un jeu de langage particulier, lequel s’insère lui-même dans une forme de vie spécifique au sein de laquelle vivent et s’expriment Akerlof et Kranton. Il s’agira alors, en fin de compte, d’étudier les « jeux de langage » qui se jouent dans l’*identity economics*, aux côtés du « jeu de modélisation » dont parlait Armatte.

Précisons. Le « jeu de langage », de la même manière que le « jeu de modélisation », fait *lui aussi* médiation entre le réel et la théorie. Pour reprendre les mots d’Armatte, c’est bien par des mots que l’un et l’autre entrent « dans un rapport spécifique, productif, fait à la fois de représentations et de transformations pratiques » (Armatte 2010 : 17). C’est en effet *dans* le langage que peut s’instaurer ce qu’Armatte nommait un « décalage “autiste” » (Armatte 2010 : 17), et que Wittgenstein appelait quant à lui une certaine « déconnexion » ou une « mise en congé » (Wittgenstein 1953 : 49). Le langage lui-même est lié à l’idée d’une représentation d’un système réel et constitue en soi un objet (plus ou moins formel) qui « permette de penser ce réel mais aussi d’agir sur lui » (Armatte & Dahan Dalmedico 2004 : 245). Lui aussi est susceptible de « réduire » le réel, de n’en prendre que quelques caractéristiques. Cela nous en faisons l’expérience quotidienne, l’affirmation identitaire se donnant ici comme exemple de choix : dire ‘Je m’appelle Didier, je suis un homme célibataire, français ; j’ai 54 ans, je travaille dans le bâtiment’ signe bien une certaine réduction de la réalité, le choix de *ne pas tout dire*. D’ailleurs, nous pourrions défendre que le but du langage — comme de celui de la modélisation — n’est précisément pas ‘de tout dire’ mais plutôt de nous permettre de *faire* des choses à la fois *en* disant et *par le fait* de dire (*voir Partie 2, Ch. 2, II*). Pis, le langage, comme la modélisation, a lui aussi toujours un parti pris : c’est bien en ayant pris parti que nous parlons, en nous positionnant d’une certaine manière,

en orientant notre voix à la fois par « les outils de l'observation et [de] la pensée théorique », par nos intentions, et par tout le reste — qui nous échappe. Enfin, le langage est bien sûr lui-même « réversible », il peut à la fois apparaître comme « abstraction d'une réalité préexistante » et comme « support d'une construction à venir » (Armatte & Dahan Dalmedico 2004 : 245). Il peut aussi — et peut-être surtout — devenir *performatif*, et apparaître à la fois comme « l'original ou la copie, l'archétype ou la réalisation ».

« Jeux de modélisation » et « jeux de langage » alors, mêlés en une même action fondamentalement sceptique, mêlés en une même *expression*, elle-même ordinaire dans la forme de vie qui lui convient. Mêlés, ainsi, dans une même réalité quotidienne, dans un même monde. Dans une note de bas de page, Armatte précise à ce sujet :

Il est évidemment dangereux de suggérer que cette *economy* des marchands est plus “réelle” que l'*economics* des savants. Un tel réalisme serait en quelque sorte un préformatage abusif de notre recherche qui exclurait toute possibilité que les technosciences puissent performer la “réalité”. Prudemment nous reprendrons la formule de Bruno Latour dans *Irréductions* [1984] : le réel est ce qui résiste (le plus) dans l'épreuve. Quelques fois ce sont les rapports marchands, quelques fois la théorie, quelques fois des conventions, ou encore des procédures et des outils (Armatte 2010 : 6).

« Le réel est ce qui résiste (le plus) dans l'épreuve » : l'ordinaire des vies humaines est bien ce qui résiste à l'épreuve — et d'abord à celle qui tente de le saisir exhaustivement, de l'attraper frontalement ou de le maîtriser. Il résiste à l'épreuve des *autres* discours qui s'y posent — celui de la philosophie, celui de la science, entre autres — ; file entre nos doigts, échappent entre nos mots. Et parfois, comme le dit Armatte, c'est le contraire qui se passe. Alors : la modélisation est bien ce qui résiste (le plus) à l'épreuve du réel lui-même, c'est-à-dire ce qui ne cesse de s'en ‘décaler autistiquement’, qui se tient droit face à la tempête constante de l'ordinaire. Ce qui résiste ici : c'est bien la théorie, les procédures, les outils conventionnels — et qui, dans cette résistance même sont susceptibles de *performer* le réel. Résistance contre résistance alors : ce qui reste — à lire Armatte sous un angle wittgensteinien : c'est alors le *symptôme*, lequel, selon nous, appelle à une thérapeutique spécifiquement *pragmatique*.

I. B. Du pragmatisme à l'ordinaire, et vice-versa

Reprenons du début : le modèle apparaît comme un objet scientifique particulier. Utilisé par les économistes dans son rôle de « médiateur » (Morgan & Morrison, 1999) ou d'« intermédiaire » (Morgan & Grüne-Yanoff 2013) entre la théorie et la réalité, il est dit être un outil ou un instrument fondamental pour la recherche scientifique (Gordon 1991). En effet, et comme le précisent Tarja Knuuttila et Mary S. Morgan, c'est à l'aide de modèles que les économistes peuvent, entre autres, expliquer des phénomènes observés ou mesurés, mettre en place des expériences, tester et proposer des politiques publiques, faire des prédictions ou trouver des solutions à des problèmes théoriques (Knuuttila & Morgan 2012 : 33). Hédoin ira même jusqu'à affirmer que « la connaissance théorique en économie est aujourd'hui essentiellement produite par des activités de modélisation » (Hédoin 2014 : 425) ; idée que l'on retrouve aussi chez David Hausman pour qui la modélisation se donne comme le « lieu principal » (*main site*) dans lequel des concepts — ici : l'identité — sont formés et explorés (Hausman 1984).

Les modèles, alors, s'offrent comme « les moyens d'un travail actif des économistes plutôt que comme des objets passifs » (Knuuttila & Morgan 2012 : 33). Il s'agira alors d'abord de saisir quelque chose de ce 'travail actif' d'Akerlof et Kranton. Pour ce faire, nous proposons d'appréhender l'*identity economics* dans une approche *pragmatique* de la modélisation.

Plus précisément, cette approche vise à étudier non pas ce que *sont* les modèles en tant que tels (comment les définir, leurs liens avec la théorie) mais bien plutôt *ce que font* les économistes avec ces derniers. Elle se concentre donc sur la manière dont les économistes à la fois enquêtent *dans* « le petit monde » de leurs modèles et comment ils utilisent cette enquête pour dire (et/ou faire) quelque chose du « grand monde » extérieur (Morgan 2012). Il s'agirait plus clairement de se concentrer sur « comment les économistes construisent des modèles et ce qu'ils font avec : comment ils les utilisent, les argumentent, et ce que l'on peut apprendre d'eux » (Knuuttila & Morgan 2012 : 33). Passant ainsi d'une recherche « ontologique » à une recherche proprement « épistémologique » (Hédoin 2014 : 426), l'unité d'analyse n'apparaît plus tant être le modèle que la pratique de modélisation elle-même, laquelle est dite comme ancrée dans une communauté et un environnement spécifique.

Plus encore, et dans les mots d'Hédoin : « la pragmatique de la modélisation économique suggère que les économistes construisent et utilisent des modèles pour faire

différents types d'inférences dont la pertinence ne peut être comprise sans se référer aux types de problèmes (à la fois théoriques et empiriques) auxquels la communauté des économistes est réellement confrontée » (*ibid.*: 437). Nous suivrons alors Hédoin dans sa manière de prendre les modèles comme des « outils inférentiels » (*ibid.*: 426) — car, comme il l'affirme, quels que soient les buts du modèle (théoriques, empiriques, rhétoriques), ces derniers sont nécessairement appuyés par des inférences, les auteurs apparaissant ainsi comme des « agents intentionnels » poursuivant des buts spécifiques (*ibid.*: 439). Plus encore, nous le suivrons aussi dans l'idée, reprise par Nicolas Brisset, que « la fonction d'un modèle ainsi que les critères épistémologiques au regard desquels il [*le modèle*] est validé sont définis par la communauté scientifique au sein de laquelle la pratique de la modélisation a lieu » (Brisset 2018 : 3). Nous suivrons alors son emphase sur les conventions qui entourent la pratique de la modélisation ; car comme il le dit lui-même : « la compréhension de la stratégie de modélisation (*model-based strategy*) en économie nécessite de prendre en compte non seulement les modèles (leurs caractéristiques) et le système qu'ils visent (*targeted system*) mais aussi les compétences (*abilities*) et les buts des modélisateurs, l'état de la connaissance théorique dans la discipline, les normes qui établissent quelles inférences peuvent être faites à partir d'un modèle donné » (Hédoin 2014 : 426).

Il s'agira alors d'abord de saisir la fonction de l'*identity economics* à l'aune des critères de sa propre communauté scientifique⁴², lesquels à la fois surlignent les questions qui méritent attention et détermine « la valeur de vérité d'affirmations (*claims*) (empiriques ou théoriques) spécifiques » (*ibid.*: 437). Toute activité de modélisation apparaît ainsi comme contrainte par des normes, des conventions et des règles spécifiques (implicites ou explicites), lesquelles sous-tendent la reconnaissance ou l'accumulation d'un certain « prestige académique » (Brisset & Jullien 2020 : 130).

De plus, aux côtés des buts proprement épistémiques (i.e. établir ou préciser une théorie, former un concept, saisir des phénomènes empiriques, etc.), il existerait aussi, selon Nicolas Brisset et Dorian Jullien, des buts (et des effets) non épistémiques, lesquels motiveraient eux aussi les pratiques de modélisation et seraient « influencés par un contexte plus large que le contexte de recherche » (*ibid.*: 131). Ils donnent comme exemple la poursuite d'une carrière académique, l'obtention de récompenses, les enjeux de positionnement, la défense d'un point de vue politique particulier ou de certaines politiques publiques, ou encore

⁴² C'est plus précisément ici, qu'entrerait alors en jeu, entre autres, ce que Brisset appelle « l'image du savoir mathématique », laquelle renverrait plus spécifiquement à « l'acception de la preuve, les idées sur la nature des modèles, les idées sur la rigueur, etc. » (Brisset 2018 : 3).

la représentation de concepts politiques et idéologiques tels que la liberté ou la responsabilité (ibid.: 132). Il s'agira alors aussi de saisir la dimension *non-épistémique* de l'*identity economics*, et en particulier la manière dont les auteurs positionnent leur modèle non seulement dans la discipline économique mais aussi dans divers autres champs (i.e. celui des organisations, celui de la politique, celui des sciences sociales). En permettant une sorte de raisonnement par substitution (*surrogate reasoning*), l'*identity economics* se ferait à la fois outil scientifique de représentation (*scientific representational devices*) et objet projectif. Il apparaît ainsi comme un outil de changement potentiel du monde — reste à savoir les innovations qu'il propose (et celles qu'il empêche).

Plus précisément, Boumans (2005) comprend la construction d'un modèle de manière analogue à la création d'une recette de cuisine. La modélisation apparaît ainsi comme impliquant des choix d'« ingrédients » formels et informels, lesquels sont susceptibles, selon Brisset et Jullien, de positionner le modèle dans différents champs et participent ainsi à une certaine « lutte pour la domination » (Brisset & Jullien 2020 : 133). Nous suivrons ce sillon en tentant de saisir les différents « ingrédients » de l'*identity economics*, et la manière dont Akerlof et Kranton en font usage pour se placer dans différents champs, et lutter ainsi pour qu'on leur attribue une position (dominante), et un certain prestige.

Ainsi compris, l'*identity economics* ne devrait plus apparaître comme simple « artefact neutre inséré entre la théorie et la réalité » mais bien comme un outil conçu pour produire certaines inférences concernant à la fois le monde extérieur et les différents « mondes théoriques » qui tentent de le saisir (Brisset 2018 : 4). En suivant cette approche pragmatique, l'*identity economics* ne devrait alors être vu comme un objet 'passif', simple reflet de la théorie ou du monde, mais bien plutôt comme une entité elle-même *active*, laquelle « crée un nouveau monde, un monde “dans le modèle”, qui permet de dire des choses sur la théorie sur laquelle il est greffé (*grafted*), ou sur le monde que cette théorie décrit » (ibid.). Il s'agira alors de ne pas prendre l'*identity economics* comme une simple représentation, mais bien comme un outil permettant à ses auteurs de « dire des choses sur le monde », ou plus précisément encore : comme un « acte de langage » (*speech act*) (ibid.) :

In this perspective, a model is not only designed to account for the external world the modeler intends to explore (model-to-world). The modeler's goal is also to fulfill his community's criteria which define what is a good model. This *model-to-community* view substitutes the question 'what is a model?' by the question 'what does the modeler want to do with his model?' (ibid.)

Prenant l'*identity economics* dans une approche pragmatique, nous partirons de l'idée selon laquelle Akerlof et Kranton ne souhaitent pas uniquement décrire le monde tout en respectant les critères épistémologiques de leur communauté mais veulent aussi participer à la dynamique de celle-ci. À travers leur modèle, ils font bien plus que 'décrire' le monde, ils diffusent de nouvelles représentations tout autant qu'ils perpétuent ou proposent des critères épistémologiques et des règles particulières — que ce soit dans leur communauté ou dans le monde social en général.

Comprendre l'*identity economics* comme un acte de langage souligne ainsi sa dimension potentiellement performative. Modéliser c'est effectivement agir, ce qui signifie, en suivant Quentin Skinner, que « les textes devraient être considérés comme des actes de discours, déterminés par des intentions illocutoires : les auteurs ont certaines intentions quand ils produisent leur discours » (Skinner 2002 in Brisset 2018 : 5). Il nous faut noter que c'est d'ailleurs ici que l'ordinaire refait (explicitement) son apparition : « conformément à une *philosophie du langage ordinaire*, affirme effectivement Brisset, quiconque considère que la compréhension d'un discours nécessite de le considérer comme un acte, devrait également souscrire à l'idée que ce discours est susceptible d'échouer » (Brisset 2018 : 5, *notre emphase*). C'est plus précisément en se basant sur la « suspension de l'histoire mythologique construite autour de l'idée de l'autonomie conceptuelle des textes » proposée par Skinner que Brisset continue alors sa démonstration, et précise à la fois ce qu'il appelle la « rationalité contextuelle » des textes et la possibilité « d'effets non-voulus » (*unwanted effects*) ou de leur « surplus de sens » (*surplus of meaning*) (ibid.). De là, résume-t-il : « écrire, c'est faire quelque chose qui produit un effet, désiré ou non » (ibid.). « Écrire, c'est faire quelque chose », et c'est aussi potentiellement faire différentes choses à différents endroits ; c'est aussi parfois « participer à de nombreuses conversations, faire (*perform*) différents mouvements dans différents contextes, être sujet à divers ensembles de conditions de félicité » (ibid. : 5-6).

Résumant l'approche d'Austin, Brisset et Jullien notent qu'« un des buts de la théorie des actes de discours [...] est de trouver les conditions dans lesquelles des actes de discours particuliers réussissent ou échouent, et ces conditions sont principalement déterminées par les intentions de celui ou celle qui parle ou écrit et par les conventions sociales qui entourent sa relation avec son auditoire » (Brisset & Jullien 2020 : 131). De là, la théorie des actes de langage appliqué à la modélisation devrait être comprise, selon eux, comme une *philosophie du langage*. Ainsi, de la même manière que Boumans (2005), Morgan (2012) ou Hédoin (2014), nous ne discuterons pas ici de ce qu'Akerlof et Kranton *font* (physiquement) lorsqu'ils modélisent — à entendre : lire, taper sur un clavier, bouger, manger... — mais bien sûr de

leur *usage* du langage. Prise comme une philosophie du langage, la théorie des actes de discours nous pousse ainsi à proposer un examen minutieux des usages du langage d'Akerlof et Kranton, et ce afin de saisir quels types d'actions ces derniers *font* avec leurs mots.

Écrire, pourrait-on aussi ajouter en suivant la veine bourdieusienne de Brisset, c'est se placer dans un espace spécifique de légitimité. Toute parole est une prise de position — position au sein d'un certain espace social ordonné. « Et chaque discours, dit Brisset, tend à renforcer cette position et cet ordre » (ibid.: 6). Ainsi, la domination consisterait précisément en la capacité de dicter les conditions légitimes de la félicité, c'est-à-dire les conditions de réussite d'un certain acte de langage. Cette approche pragmatique nous permettra alors aussi de juger de la conventionnalité de l'*identity economics*, lequel doit être compris comme faisant partie d'un processus « permis par la force de ce qui a précédé » (ibid.).

En suivant cette approche, il semble que nous ne sommes qu'à un pas de prendre les modèles comme de pures fictions. Effectivement, de la même manière qu'Armatte discute d'un « décalage autiste », Brisset fait appel au concept d'hyperréalité développé par Jean Baudrillard pour penser le lien entre modèle et réalité. « Cette idée, dit Brisset, rappelle la thèse dite de la “performativité de l'économie” (*performativity of economics*) sauf que nous nous trouvons ici dans une version extrême de celle-ci, où la réalité n'est plus “façonnée” par la théorie, mais remplacée par elle » (ibid.).

Aujourd'hui, l'abstraction n'est plus celle de la carte, du double, du miroir ou du concept. La simulation n'est plus celle d'un territoire, d'un être référentiel, d'une substance. Elle est la génération par les modèles d'un réel sans origine ni réalité : hyperréel. Le territoire ne précède pas la carte, ni ne lui survit. C'est désormais la carte qui précède le territoire — *précession des simulacres* — c'est elle qui engendre le territoire et [...] c'est aujourd'hui le territoire dont les lambeaux pourrissent lentement sur l'étendue de la carte. (Baudrillard 1981 : 10)

Dans son texte, Brisset ne cite qu'une partie de ce passage de l'œuvre de Baudrillard (1981), qu'il reprend d'ailleurs — en anglais — du livre de Muniesa (2014). Toutefois, vu l'importance (et la force) d'une telle thèse, il nous paraît important de continuer rapidement la lecture afin de saisir ce que cet appel à Baudrillard implique réellement en ce qui concerne la question de l' 'extrémisation' de la thèse de la performativité. Baudrillard continue donc, un peu plus loin dans le texte, avec les propos suivants :

C'est avec le même impérialisme que les simulateurs actuels tentent de faire coïncider le réel, tout le réel, avec leurs modèles de simulation. Mais il ne s'agit plus ni de carte ni de territoire. Quelque chose a disparu : la différence souveraine, de l'une à l'autre, qui faisait le charme de l'abstraction. Car c'est la différence qui fait la poésie de la carte et le charme du territoire, la magie du concept et le charme du réel. Cet imaginaire de la représentation, qui culmine et à la fois s'abîme dans le projet fou des cartographes d'une coextensivité idéale de la carte et du territoire, disparaît dans la simulation — dont l'opération est nucléaire et génétique, plus du tout spéculaire et discursive. [...] Plus de coextensivité imaginaire : c'est la miniaturisation génétique qui est la dimension de la simulation. Le réel est produit à partir de cellules miniaturisées, de matrices et de mémoires, de modèles de commandement — et il peut être reproduit un nombre indéfini de fois à partir de là. Il n'a plus à être rationnel, puisqu'il ne se mesure plus à quelque instance, idéale ou négative. Il n'est plus qu'opérationnel. En fait, ce n'est plus du réel, puisqu'aucun imaginaire ne l'enveloppe plus. C'est un hyperréel, produit de synthèse irradiant de modèles combinatoires dans un hyperspace sans atmosphère (Baudrillard 1981 : 10-11).

Notons d'abord que Baudrillard suit le passage cité par Brisset en discutant de l'impérialisme des modélisateurs. L'impérialisme est ici à prendre dans un angle que l'on pourrait appelé *épistémique* : il n'est pas question de savoir jusqu'où les modélisateurs font preuve d'impérialisme lorsqu'ils font appel à des connaissances venues d'autres disciplines ; mais bien plutôt de saisir l'impérialisme logé au cœur même de l'acte de modélisation. Peut-être s'agirait-il alors, pour nous, de saisir comment Akerlof et Kranton se montrent impérialistes envers le réel lui-même — et son ordinaire —, qu'ils tentent coûte que coûte de faire coïncider à leur modèle.

Il s'agira aussi, en suivant alors le sillon tracé par Brisset à partir de Baudrillard, d'appréhender comment Akerlof et Kranton 'investissent' ou précisément 'détruisent' cette « différence » dont parle Baudrillard — cet entre-deux, espace intermédiaire entre le réel et le modèle qui tente de le saisir. Car c'est bien dans cet entre-deux, nous dit Baudrillard, que surgirait à la fois le charme de l'abstraction et du réel, dans cet 'espace' imaginaire où le rêve d'une représentation semble avoir été remplacé par le fantasme d'une miniaturisation (on passe du « grand monde » extérieur au « petit monde » du modèle). Alors, à quoi peut-on mesurer le 'réalisme' de l'*identity economics*, outre qu'à sa prétendue opérationnalité ? et avec quel imaginaire — s'il en reste des traces — sommes-nous laissés ?

Avant de répondre à ces questions, disons pour conclure que nous avons effectivement ici à faire à une version extrême de la thèse de la performativité de l'économie. Car alors que

pour Armatte la modélisation apparaissait comme responsable de la *coupure* entre monde académique et monde réel ; elle apparaît ici — pour Brisset, à partir de Baudrillard — précisément comme le contraire. Elle apparaît comme ce qui fait fi de la « différence souveraine » entre modèle et réel, ce qui annihile l'espace fécond qui faisait à la fois la magie du concept et le charme du monde (*ibid.*). Extrême alors, en ceci qu'elle retourne la logique argumentative et fait de la critique de la *coupure* une critique de l'*union* — ou, pourrait-on dire de l'*identité*, au sens mathématique du terme — du modèle et du monde.

Pour résumer ce que nous avons dit jusqu'ici : l'approche pragmatique de la modélisation nous pousse à comprendre le modèle d'Akerlof et Kranton comme un acte de langage, lequel prendrait (intentionnellement) place au sein d'une communauté dotée de normes épistémiques et épistémologiques particulières. Chaque mot des auteurs devrait alors être compris en fonction des intentions qui les sous-tendent, elles-mêmes « contraintes et définies par ce que le modélisateur *attend* (*expects*) que soit le critère inférentiel de la communauté » (Hédoin 2012 : 442). De là, c'est bien sur les 'attentes' (*expectations*) des auteurs que leur discours (et leur modèle) s'établirait, sur ce qu'ils pensent être les critères, les règles, les idéaux, les buts et les moyens mis à leur disposition par leur communauté. Autrement dit, défendons-nous, c'est bien la question de leur *appartenance* qui se joue, et donc celle de la communauté, laquelle apparaît ainsi *revendiquée*.

« Que fait un modélisateur ou une modélisatrice ? », se demande Brisset, avant de répondre : « en première approximation, elle choisit des ingrédients d'origines diverses, et les assemble d'une certaine manière, en utilisant certaines narrations » (Brisset 2018 : 8). Il s'agira alors de questionner à la fois le choix des ingrédients, la manière d'assembler et surtout les *narrations* utilisées par Akerlof et Kranton au fil de leurs travaux communs. Car, comme l'affirme Skinner, « dans la mesure où notre monde social est constitué par nos concepts, toute modification réussie dans l'utilisation d'un concept constituera en même temps un changement dans notre monde social » (Skinner 2002 : 117-118 *in* Brisset 2018 : 5). Ici, et comme le dit l'expression commune : 'l'usage qui fait loi' ; changer l'usage, c'est changer le monde. Ainsi, c'est précisément par leur manière de dire des choses — et de faire en disant — qu'Akerlof et Kranton tentent de modifier la manière dont on comprend le mot d'identité (en économie), et par là le monde social en tant que tel.

Dans leur article « Economic Models » (1978), Allan Gibbard et Hal Varian soulignaient déjà que toute utilisation d'un modèle par un économiste impliquait « un élément d'interprétation », avant d'ajouter : « le modèle dit toujours une histoire (*story*) » (Gibbard & Varian 1978 : 666). Morgan (2001, 2007) va encore plus loin en disant que les narrations

constituent une partie fondamentale de tout modèle — qu’il soit appliqué ou non —, « un élément intégral de son *identité* » (*ibid.*, *notre emphase*). Ces narrations apparaissent ainsi à la fois dans leur fonction rhétorique (convaincre, persuader) et dans leur fonction proprement épistémique. C’est effectivement en narrant le modèle que l’on se donne les moyens de ‘faire sens’ de celui-ci en liant *son* monde au monde extérieur (Morgan 2012 : 239). Nous pourrions même dire que la narration a un rôle proprement *ontologique*, en ceci qu’elle formerait à elle seule les relations entre les éléments du modèle ; en narrant, les économistes s’engageraient ainsi aussi sur la nature des entités qui composent leurs modèles (*voir* Morgan & Hirschman 2017). Ce n’est qu’en narrant que se configurent les ‘ingrédients’ du modèle, et donc que tout cela devient une recette — si possible bonne à déguster, ou du moins amusante à refaire. Ce n’est qu’en jouant avec le langage que l’on peut justifier d’un postulat ou dire la pertinence de certains résultats (formels). C’est bien par narration — et donc *dans* le langage — que tout *se passe*, et surtout l’ordinaire.

*

Notons que c’est, d’abord et avant tout, sur cette question du langage que l’approche pragmatique de la modélisation semble rejoindre la philosophie du langage ordinaire. Sur cette question du langage en tant qu’il est *dit*, dans un contexte particulier doté de conventions et de règles. Approcher les modèles de manière pragmatique — tout comme suivre les enseignements de la philosophie du langage ordinaire —, c’est effectivement aller étudier *ce que l’on fait* avec les mots. Brisset nous incite à passer de la question *qu’est-ce qu’un modèle ?* à la question *qu’est-ce que le modélisateur veut faire avec son modèle ?*, précisément comme Wittgenstein nous poussait à oublier la question *qu’est-ce qu’un mot, son essence, sa substance, son aura ?* au profit de la question *que fait-on avec ce mot ?*, ou mieux : *qu’est-ce que ce mot nous permet-il de faire ?*.

L’appel commun à Austin (à sa théorie des actes de langage) n’est alors pas anodin. Au contraire il signe, selon nous, un fait important : l’approche pragmatique de la modélisation et la philosophie du langage ordinaire partagent une même *vision*, une même optique, une même manière de porter son attention. D’ailleurs, Brisset et Jullien (2020) défendent (à juste titre, selon nous) que la théorie d’Austin puisse être comprise comme une « philosophie du langage », et, pourrait-on ajouter : du langage *ordinaire*. Il s’agirait alors de se concentrer sur *ce que font* les économistes avec leurs modèles — comment ils les utilisent, les argumentent, et ce que l’on peut apprendre d’eux —, et ce pour voir ce que cela nous dit

du ‘grand monde’ extérieur et quotidien, et du ‘petit monde’ de la forme de vie dans laquelle le modèle s’insère comme un jeu de langage — ordinaire lui aussi. Si l’on comprend, en suivant Boumans (2005), la modélisation par la métaphore de la recette de cuisine, il nous faudra alors effectivement saisir les ingrédients formels et informels, mais surtout ce qui regroupe ces ingrédients en un tout et fait de tout cela une recette à proprement parler. Il faudra alors étudier ce qui *lie* en narratif, qui est aussi précisément ce qui se *lit* en premier : le langage lui-même, et ce qui en est fait (un assemblage narratif) ; la manière dont il est joué — ou déjoué — : l’*expression* elle-même.

L’approche pragmatique de la modélisation, tout comme la philosophie du langage ordinaire, naît du constat d’un décalage entre deux mondes : d’un côté le monde extérieur dans lequel le modèle s’insère, de l’autre ‘le monde dans le modèle’. Nous sommes là proches de ce que disait Wittgenstein d’un langage philosophique qui ne cesserait de construire (pathologiquement) des ‘châteaux de cartes’, des illusions, des mythologies, à mille lieues de la vie ordinaire. La question de l’inférence à la base, ici, de l’impulsion pragmatique apparaît en ceci similaire à celle qui constitue le début de la philosophie de l’ordinaire : celle d’un certain ‘réalisme’, ou plutôt de la potentielle ‘harmonisation’ des *choses du monde* et de ses *mots*.

Il n’est alors pas surprenant que la philosophie du langage ordinaire et l’approche pragmatique de la modélisation partagent toutes deux un intérêt particulier pour les mêmes objets — la communauté, les conventions, les règles, les critères, etc. Il n’est pas surprenant que Brisset souligne d’un côté la « rationalité contextuelle » des textes et leur possible « surplus de sens », de la même manière que Wittgenstein traite de « l’ordre » — lui aussi contextuel — de nos mots et de nos expressions ordinaires, et souligne un certain surplus (ou un en deçà) du sens communément admis, lequel signe d’ailleurs l’irréversible échappée de l’ordinaire. Tout cela n’est pas surprenant : précisément car ces deux approches partagent la même vision de *ce qui importe*. Ainsi, pourrions-nous ici écrire timidement (et en ce qui nous concerne) : *toute philosophie du langage ordinaire est pragmatique, et toute pragmatique de la modélisation est philosophie du langage ordinaire*.

Si un autre argument est nécessaire (sans doute l’est-il), disons que la philosophie du langage ordinaire et l’approche pragmatique de la modélisation ne se rencontrent pas seulement sur la *vision de ce qui importe* mais aussi sur leur position même. C’est effectivement *contre* une abstraction excessive qu’elles se dressent toutes les deux. D’un côté — et comme nous l’avons exposé dans la *Partie 0* de cette thèse —, la philosophie du langage ordinaire s’oppose à l’enfermement du discours philosophique, à son emprisonnement dans sa

propre ‘sublime’ abstraction, dans ses illusions et ses palais de sable — dans sa *métaphysique*. Il s’agirait alors de revenir au « sol raboteux » de l’ordinaire. De l’autre côté, l’approche pragmatique de la modélisation se dresse contre les approches *sémantiques*, lesquelles — tout en soulignant l’importance du langage — ne prennent toutefois pas les modèles eux-mêmes comme des entités linguistiques (Giere 1990 ; Suppe 1989 ; van Fraassen 1980 ; pour des critiques : Frigg 2006 ; Suárez 2003). De la même manière que les pragmatistes dont nous avons discuté affirment que ces approches sémantiques ratent en quelque sorte ce qu’est réellement le modèle — c’est-à-dire ce qu’il fait ou permet de faire — et manquent donc de le saisir pour ce qu’il est — un *acte de langage* — ; les philosophes de l’ordinaire affirment la maladie du langage philosophique (métaphysique), lequel ne cesse de rater l’ordinaire des vies humaines. Des deux côtés aussi : la même approche thérapeutique : revenir à ce *que font les gens* — avec le langage, avec les modèles. Revenir au réel, à l’ordinaire — donner des exemples de ce que font les ‘usagers’ des modèles, comme de ce que font les ‘usagers’ du langage. Donner à voir leur *activité* — et celle de leur média —, dans toute sa diversité ; contre, donc, tout désir de généralisation et tout rêve d’exhaustivité. En effet, ces deux approches sont similairement méfiantes envers toute vision qui viendrait tout remplir et ignorerait ainsi la diversité effective des pratiques et des expériences. L’approche pragmatique vise à discuter de la diversité des pratiques de modélisation, tout comme la philosophie du langage ordinaire s’oppose à tout discours qui viendrait ranger nos usages dans autant de boîtes fermées et de prisons mythologiques, et en nierait ainsi la variabilité, la fragilité et les mouvements.

Les deux approches ont donc des méthodes proches, construites autour de la description et de l’attention portée aux détails d’usages spécifiques du langage : c’est ce que l’on remarque dans les études de Morgan, d’Hédoin, de Brisset et Jullien ; c’est aussi ce que l’on remarque dans les travaux de Wittgenstein ou de Laugier. La même thérapeutique alors, bâtie autour de l’acte d’*exemplification* — la seule étant à même de nous permettre de saisir comment des individus attribuent un sens à leurs actions, et particulièrement à leurs actes de langage. La philosophie de l’ordinaire et l’approche pragmatique ont alors toutes deux les mêmes enjeux — à savoir : l’enjeu du jeu lui-même, et de son interprétation.

D’ailleurs, en ajoutant la question des « buts non épistémiques » de la modélisation à celle déjà existante de ses « buts épistémiques », il apparaît, selon nous, que Jullien et Brisset (2019) ne font qu’épaissir ce que l’on entend par ‘environnement’ ou ‘contexte’ ; ils tendent alors, pourrait-on défendre, vers la notion de *forme de vie*, sans toutefois en faire usage. Ce qu’ils ajoutent (i.e. suivie d’une carrière, récompenses, défense d’un point de vue politique,

engagement politique, etc.) est précisément ce qui, à côté des enjeux théoriques, conceptuels et empiriques, constitue une forme de vie à proprement parler.

Nous pouvons alors faire un pas supplémentaire. Écrire (ou parler), comme le disait Brisset dans un élan bourdieusien, c'est bien se placer dans un espace spécifique de légitimité, prendre position dans un espace social ; mais c'est aussi s'efforcer de trouver sa *voix*, laquelle rejoue sans cesse dans sa propre expression la question de notre assentiment à *cette* forme de vie. Alors l'*identity economics* doit apparaître non seulement comme un vecteur de reproduction mais bien aussi comme une *revendication*. En bâtissant leur modèle — et en le défendant narrativement — Akerlof et Kranton revendiquent — l'ajout d'un nouveau concept, certes, mais aussi d'une nouvelle méthode, d'une nouvelle conception de l'individu ; ils revendiquent, en un mot, une nouvelle manière de *faire* de l'économie. Ils disent avoir l'intention de questionner les règles et les manières de faire établies, l'intention de reprendre les critères communautaires et les ordres généraux. Ils parlent *au nom des autres*, et éclairent ainsi 'l'énigme centrale' de leur communauté. Ils défendent, en bref, que la forme de vie économique devienne une forme 'déviable' de son propre parcours, par tout un « nouveau langage » — celui de l'identité.

Par là, il semble qu'Akerlof et Kranton nous donnent à voir précisément ce que la philosophie de l'ordinaire postule dès le départ et ce que l'approche pragmatique nous dit implicitement rechercher : le fait que nos accords de langage — de pratiques — sont à la fois éminemment fragiles et infiniment profonds (Laugier 2021c : 57). Il y a là un scepticisme irréductible — que notait déjà Armatte —, un scepticisme qui, lui, n'est pas une maladie, et ne peut être 'traité'. Ce scepticisme, comme le dit Laugier, est celui qui vient du fait que notre langage ordinaire (en tant qu'économiste, en tant qu'humain) ne se fonde que sur lui-même ; ce qui révèle, selon elle, une vérité : « “je” suis la seule source possible d'une telle validité » (Laugier 2021c : 57). C'est alors inquiets que nous avancerons, d'un pas pragmatique et ordinaire, inquiets « quant à la validité » de ce que nous, ou les autres, faisons et disons (Laugier 2021c : 57, voir *Partie 0, I.*). Sceptiques : car tout discours est susceptible d'échouer — même le plus 'conventionnel'. Car les intentions ne sont parfois pas assez ; car la parole peut bien rater son objet ou son but. Car, au fond, l'ordinaire peut souvent manquer, et notre voix résonner à vide. Il s'agira alors, dans ce qui suit, d'étudier attentivement les usages du langage d'Akerlof et Kranton, et ce à la fois pour saisir ce qu'ils font (ou tentent de faire) avec les mots et d'en évaluer la réussite ou, au contraire, l'échec. Pour ce faire, il paraît nécessaire de d'abord *décrire* leur modèle prototypique.

II. LE MODÈLE PROTOTYPIQUE

Faisons le premier pas : le modèle de l'*identity economics* peut être généralement résumé par l'intégration d'un argument identitaire dans la fonction d'utilité. La fonction d'utilité d'Akerlof et Kranton prend alors plus précisément pour arguments les actions de l'individu (j) en question (a_j) (relativement standard en économie), celles des autres qui l'entourent (a_{-j}) ainsi qu'un nouvel argument identitaire (I_j)⁴³. Le premier ingrédient formel du modèle est alors une fonction d'utilité renouvelée, laquelle, selon Akerlof et Kranton, s'exprime de la manière suivante pour tout individu j :

$$U_j = U_j(a_j, a_{-j}, I_j)$$

En suivant le déroulé argumentatif des auteurs, l'utilité de l'individu j dépendrait donc à la fois de la manière dont il agit, des actions de celles et ceux qui l'entourent et de sa propre identité, laquelle peut être plus spécifiquement comprise, selon les auteurs, comme décrivant à la fois (1) l'image qu'il a de lui-même et (2) les catégories sociales qui lui sont assignées (Akerlof & Kranton 2000 : 718). Le deuxième ingrédient formel est alors l'argument identitaire en tant que tel, lequel se présente ainsi :

$$I_j = I_j(a_j, a_{-j}; c_j, \varepsilon_j, P)$$

Ici, c_j représente la catégorie d'appartenance de l'individu j , ε_j ses caractéristiques personnelles et P les prescriptions de sa catégorie d'appartenance. L'identité se donne donc ici comme un argument à la fois individuel et contextuel. Individuel en ceci qu'il renvoie à la position particulière de l'individu j , à ses caractéristiques personnelles et même plus généralement encore à sa manière de s'identifier à tel ou tel groupe ; et contextuel en cela qu'il touche aussi aux catégories sociales saillantes dans une situation précise, à leurs prescriptions et à leurs normes.

Le troisième ingrédient formel du modèle est l'idée d'augmentations ou de diminutions d'utilité dérivées de cet argument identitaire, lesquelles sont appelées par les

⁴³ Alors que le premier argument est plutôt standard en économie, et que le deuxième s'ancre dans l'esprit de certains modèles de préférences sociales (i.e. Fehr et Fischbacher 1999, 2002) c'est bien sur l'argument identitaire qu'Akerlof et Kranton se concentreront, trouvant là le cœur de ce qu'ils pensent apporter à l'analyse économique.

auteurs « gains et pertes en identité » (*gains and loses of identity*) (Akerlof & Kranton 2000 : 719). Dans le cas le plus simple — à savoir : dans le court terme — l'individu j agira donc (a_j) en vue de maximiser son utilité, étant donné les prescriptions (P) de sa catégorie d'appartenance (c_j), ses caractéristiques personnelles (ε_j) et les actions d'autrui (a_{-j}). Afin de retirer un gain en identité, il pourrait soit affirmer son identité en agissant d'une manière qui corresponde aux idéaux de la catégorie à laquelle il s'identifie, soit s'opposer à l'action d'un autre individu qui viendrait remettre en cause son appartenance.

Pour saisir plus précisément la mécanique du modèle, disons maintenant que l'individu j subirait une perte d'identité si, d'abord, ses *caractéristiques personnelles* (ε_j) ne correspondent pas aux prescriptions (P) de sa catégorie d'appartenance (c_j). Par exemple, si la catégorie à laquelle il s'identifie prescrit d'être mince et grand, et qu'il ne l'est pas — ou pas assez. Mais ses gains ou pertes en identité dépendraient aussi, selon les auteurs, de la correspondance entre d'un côté ses propres *actions* (a_j), et de l'autre les prescriptions de sa catégorie d'appartenance (P). Par exemple, si la catégorie à laquelle s'identifie l'individu j prescrit de fumer et qu'il ne fume pas, il perdrait de l'identité ; si, au contraire, sa catégorie prescrit de faire du sport et qu'il en fait, il obtiendra un gain d'identité. Enfin, ajoutons une dernière subtilité : les gains ou pertes en identité dépendraient aussi plus généralement de la hiérarchie sociale qui existe entre les différentes catégories saillantes dans le contexte étudié. S'identifier — et être reconnu — comme membre d'une catégorie 'supérieure' permettrait d'avoir une « image de soi renforcée » (*enhanced self-image*), et donc un gain d'identité (ibid.: 719).

Ces trois éléments formels constituent, pour ainsi dire, le fondement de l'*identity economics*. Ils se retrouveront partout, dans toutes les applications et tous les développements conceptuels. Pour comprendre *ce qu'ils font*, suivons, par exemple l'illustration prototypique proposée par Akerlof et Kranton (2000). Posons un contexte où il existe deux catégories abstraites — une catégorie 'rouge' et une catégorie 'verte'. Posons aussi, dans un premier temps, que l'individu j ainsi qu'un autre individu — l'individu i — s'identifient tous deux à la catégorie verte. Cette catégorie prescrit de s'engager dans une activité particulière (activité 1) afin d'obtenir une utilité V . De là, défendent Akerlof et Kranton, si par exemple l'individu j s'engage dans une autre activité que celle-ci il ne retirerait aucune utilité de son action. Pire encore : il risquerait, ce faisant, de ne plus être reconnu comme membre de la catégorie verte à laquelle, pourtant, il s'identifie. Il subirait ainsi, selon les auteurs, une perte d'identité issue d'un argument I_s , où le « s » tient pour « soi » (*self*).

À cette première mécanique, Akerlof et Kranton ajoutent l'idée qu'il existe des « externalités identitaires » (*identity externalities*), lesquelles représenteraient le fait qu'un individu puisse venir contredire l'appartenance d'un autre individu, et vice-versa. En suivant l'illustration prototypique : si l'individu j décide effectivement de s'engager dans une activité autre que l'activité 1 prescrite par sa catégorie d'appartenance, non seulement il subirait une perte de I_S , mais il ferait aussi perdre de l'identité à l'individu i , lequel essuierait une perte I_O , où le « o » tient pour « autre » (*other*). « À cause de l'identification de j avec les autres, précisent les auteurs, son identité peut être affectée quand une autre personne s'identifiant à la même catégorie sociale que lui viole les prescriptions et devient une différente personne » (ibid.: 725). En s'engageant dans une autre activité que celle prescrite par sa catégorie d'appartenance, l'individu j serait ainsi devenu, pour l'individu i , une « différente personne », laquelle s'identifie néanmoins à la même catégorie sociale que lui. De là, défendent les auteurs, il serait possible pour l'individu i de répondre à l'attaque identitaire de l'individu j afin de restaurer sa propre identité et d'infliger à ce dernier une perte identitaire de valeur L — et ce à un coût de c .

Les auteurs continuent, alors, en imaginant le fait que l'individu j ait un « goût » (*taste*) pour l'activité de la catégorie rouge — l'activité 2 — et l'individu i un « goût » pour l'activité de la catégorie verte — l'activité 1 ; et ce malgré leur identification *commune* à la catégorie verte. Alors le « jeu » identitaire qui s'engagerait entre l'un et l'autre commencerait nécessairement par l'engagement de l'individu i (premier joueur) dans l'activité prescrite par sa catégorie d'appartenance — car la possibilité de commencer le jeu en s'engageant dans une autre activité ne peut être considérée comme une option crédible. Il s'engagerait alors dans l'activité 1. Suite à cela, l'individu j (second joueur) a quant à lui soit la possibilité de s'engager, comme l'individu i , dans l'activité 1, soit de suivre son « goût » et de s'engager dans l'activité 2. S'il décide de suivre la prescription de sa catégorie d'appartenance (activité 1), l'individu j obtiendra, selon les auteurs, une utilité de 0 — issu du fait qu'il n'a pas choisi son activité préférée (activité 2) — et l'individu i recevra quant à lui une utilité de V — issue du bon respect des prescriptions de sa catégorie, et de son goût. Si, *a contrario*, l'individu j décide de s'engager dans l'activité 2 — suivant en cela son goût pour l'activité de la catégorie rouge, à laquelle pourtant il n'appartient pas —, l'individu i aura la possibilité de répondre à son affront. Plus techniquement, l'individu i aura la possibilité de dépenser un coût (c) afin de ne pas perdre l'utilité issue de l'argument I_O , infligé par l'action de l'individu j , lequel en s'engageant dans l'activité 2 questionne les idéaux de la catégorie verte et placerait ainsi l'individu i dans une situation de dissonance cognitive. Si l'individu i décide

alors, dans la troisième étape du jeu, de répondre à l'affront de l'individu j , il obtiendra, selon Akerlof et Kranton, une utilité de $V - c$ et infligerait en retour à ce dernier une perte d'utilité L . Si, par contre, l'individu i décide de ne pas répondre à l'attaque identitaire de l'individu j , il finira avec une utilité de $V - I_0$, et l'individu j , lui, avec une utilité de $V - I_S$.

Après avoir exposé ce « jeu » prototypique, Akerlof et Kranton affirment qu'il existerait quatre résultats possibles de sous-jeu parfaits (*possible subgame perfect outcomes*) (ibid.: 730). Rapidement dit : le premier renverrait au cas où l'individu i empêche l'individu j de s'engager dans son activité préférée (à savoir : l'activité 2). Ce cas émergerait, selon Akerlof et Kranton dès lors que (1) pour l'individu i , $c < I_0$, c'est-à-dire que le coût c de sa réponse possible est inférieur à la réduction I_0 qui se produirait si jamais l'individu j décidait de s'engager dans l'activité 2 ; et (2) pour l'individu j , $I_S < V < I_S + L$, c'est-à-dire qu'il préfère ne pas s'engager dans l'activité 2 car le risque d'une réponse possible de la part de l'individu i — qui lui fera subir une perte L — est trop grand par rapport à ce qu'il peut retirer du fait de suivre son goût (V).

Le deuxième résultat possible de sous-jeu parfait renvoie, quant à lui, au cas où l'individu i n'empêche pas l'individu j de s'engager dans son activité préférée, mais répond tout de même à son affront. Ce cas émergerait, selon Akerlof et Kranton, dès lors que (1) pour l'individu i , $c < I_0$, qui reste la condition nécessaire pour qu'il ait intérêt à répondre, et (2) pour l'individu j , $I_S + L < V$, c'est-à-dire que la perte d'utilité qu'il subirait de la réponse de l'individu i (L) — couplé à ce qu'il perd de par la contradiction avec sa propre catégorie d'appartenance (I_S) — est inférieure au gain d'utilité qu'il retirerait du fait de s'engager dans l'activité 2 (V).

Le troisième résultat renvoie, quant à lui, au cas où l'individu j s'engage dans l'activité 2 et l'individu i ne lui répond pas. Ce cas émergerait, selon Akerlof et Kranton, dès lors que (1) pour l'individu i , $c > I_0$, raison pour laquelle il ne répond pas, et (2) pour l'individu j , $I_S + L < V$, qui reste la condition pour qu'il s'engage dans l'activité 2 en connaissant la possibilité d'une réponse de la part de l'individu i . Quoiqu'il arrive, l'individu j retirerait de son engagement dans l'activité 2 une utilité supérieure à tout autre scénario possible.

Enfin, le quatrième et dernier équilibre discuté renvoie au cas où l'individu j ne s'engage pas dans son activité préférée (activité 2), et ce quelle que soit la réaction de l'individu i . Ce cas émergerait, selon Akerlof et Kranton, dès lors que, pour l'individu j , $I_S > V$, c'est-à-dire que la contradiction de sa catégorie d'appartenance lui fera subir une plus

grande perte d'utilité (I_S) que ne lui apportera le fait de s'engager dans son activité préférée (V).

C'est précisément sur la base de cette logique qu'Akerlof et Kranton positionnent l'*identity economics* dans le champ des politiques publiques. Imaginons, nous disent-ils, que dans le cadre du premier équilibre nous pourrions créer une taxe (T) sur la réponse possible de l'individu i au choix 'contre-identitaire' de j — à savoir : l'engagement dans l'activité 2, laquelle contredit les prescriptions de la catégorie commune d'appartenance. 'Mécaniquement', sitôt que cette taxe sera supérieure à $I_O - c$, elle désincitera l'individu i à répondre et permettra ainsi toujours à l'individu j de suivre son goût pour une activité contraire aux idéaux de sa catégorie d'appartenance. De l'autre côté, on peut aussi imaginer mener une politique inverse, au profit cette fois de l'individu i et non plus de l'individu j . Effectivement, dans le cadre du deuxième équilibre, par exemple, l'individu j ne s'engagera jamais dans l'activité 2 dès lors que la taxe est supérieure à tout ce qu'il retirerait du fait de suivre son goût. Autrement dit, et dans un vocabulaire plus technique, l'individu j ne s'engagera jamais dans l'activité 1 tant que $T > V - I_S - L$, c'est-à-dire que la taxe (T) est supérieure à ce que l'individu j retirerait de son engagement dans l'activité 2 ($V - I_S$) et que l'individu i réponde à son acte (L). Ou encore, et dans le cadre du troisième équilibre, si $T > V - I_S$, c'est-à-dire que la taxe est supérieure à ce que procure pour l'individu j le fait de s'engager dans l'activité 2. Cette politique, concluent les auteurs, pourrait accroître l'utilité totale si, dans le premier cas, $V < c + I_S + L$ et si, dans le second, $V < I_O + I_S$.

*

Retour au point de départ — à savoir : aux mots. L'identité apparaît ici comme une « nouvelle motivation », laquelle ferait émerger des « goûts identitaires » (Akerlof & Kranton 2000 : 727). Ce qui est « au cœur » du modèle, diront même les auteurs dans leur livre *Identity economics* (2011), est bien cette « distinction entre normes et goûts "basiques" » (Akerlof & Kranton 2011 : 84). Il y a là ce que nous proposons de voir comme un premier ingrédient conceptuel. Plus précisément, il y aurait d'un côté les « goûts basiques », communément perçus comme étant « des caractéristiques de l'individu », idiosyncratiques, et donc pas ou peu variables selon le contexte ; de l'autre, les « goûts identitaires » qui dériveraient quant à eux des normes sociales en vigueur dans une situation donnée (ibid. : 6) :

[*Les goûts identitaires*] dépendent du contexte social et de qui interagit avec qui. Ils dérivent des *normes*, que nous définissons comme les règles sociales concernant la manière dont les gens *doivent* agir dans différentes situations (Akerlof & Kranton 2011 : 4).

Ainsi comprise — et *utilisée* — l'identité semble permettre de saisir plus généralement encore la manière par laquelle les individus cadrent les situations dans lesquelles ils agissent, tout autant qu'elle offrirait une façon de comprendre l'impact de ce cadrage sur le comportement et donc, *in fine*, sur le bien-être individuel et collectif. L'identité apparaît pour Akerlof et Kranton comme une « discipline » à la fois personnelle et collective, renvoyant en un même terme à la manière qu'a une communauté de révéler et de prescrire des idéaux psychiques, matériaux et comportementaux, et à la manière par laquelle les individus s'y conforment (Akerlof & Kranton 2002 : 1182). Cette dimension disciplinaire, précisent les auteurs en s'aidant des travaux du psychologue Kai Erikson (1966), doit être comprise à la fois négativement — il y a des punitions pour les déviants — et positivement — il y a des prescriptions pour les non-déviants (ibid.). Ainsi, la question identitaire apparaît — dans cette *narration* — comme devant être saisie autant par ce qu'elle semble impliquer de positif (i.e. affirmation et défense d'idéaux, prescriptions) que par ce qu'elle semble impliquer de négatif (i.e. critique, punition et réprimande des déviants). L'identité s'apparente donc, en un mot, à une « obligation morale » ; obligation *in situ* et intériorisée, rendant l'individu variable selon les contextes dans lesquels il agit⁴⁴ (Akerlof & Kranton 2005 : 19, 2011).

(Our model) can be expressed by ideas central to the psychodynamic theory of personality, found in almost any psychology text. In personality development, psychologists agree on the importance of *internalization* of rules for behavior. Freud called this process the development of the *superego*. Modern scholars disagree with Freud on the importance of psychosexual factors in an individual's development, but they agree on the importance of anxiety that a person experiences when she violates her internalized rules. One's *identity*, or *ego*, or *self*, must be constantly defended against anxiety in order to limit disruption and maintain a sense of unity (Akerlof & Kranton 2000: 728)

⁴⁴ Les auteurs disent ici s'opposer à l'idée d'invariance de l'état d'esprit propre aux modèles « classiques » (Becker 1968 ; Shapiro & Stiglitz 1984 ; Becker & Stigler 1974).

Pour mieux comprendre ce qu'entendent Akerlof et Kranton par le concept d'identité, il apparaît alors important d'aborder la notion d'identification, laquelle, selon eux, joue un « rôle fondamental dans ce processus d'intériorisation », et représente ainsi — pour nous, cette fois — le second ingrédient conceptuel de l'*identity economics* (*ibid.*). « Une personne apprend un ensemble de valeurs (prescriptions) de sorte que ses actions devraient être conformes aux comportements de certaines personnes et contrastées vis-à-vis de ceux d'autres personnes » (*ibid.*). Selon Akerlof et Kranton, c'est en s'identifiant à telle ou telle catégorie sociale que nous internaliserons certaines prescriptions et certaines valeurs, dont la violation — par nous-mêmes, ou par quelqu'un d'autre — se ferait cause de dissonance cognitive, et donc d'anxiété. Selon nous, cette anxiété est représentée dans le modèle prototypique par ce que l'on a caractérisé comme son troisième ingrédient formel — à savoir : l'idée de gain et de perte d'identité. Plus précisément, elle est représentée formellement à la fois par I_S lorsque la violation vient de l'individu lui-même et par I_O lorsqu'elle vient d'un d'autre membre de sa catégorie. Dans une note de bas de page, Akerlof et Kranton précisent à ce sujet que la violation d'une prescription ou d'une des valeurs prescrites par notre catégorie d'appartenance « fait surgir des émotions [...] refoulées dans le processus d'intériorisation de règles comportementales » (*ibid.*, *note de bas de page*). Sous-tendu alors par ce qu'ils appellent — dans un usage (très) relâché des connaissances psychanalytiques — des « motivations inconscientes », le comportement individuel apparaît, pour eux, comme visant au « soulagement de l'anxiété », et, plus généralement encore, au « maintien d'un sens d'unité » (*ibid.*).

Résumons ce que nous avons dit jusqu'ici. Le modèle prototypique de l'*identity economics* se fonde sur trois ingrédients formels. Le premier est une fonction d'utilité renouvelée, laquelle représente, selon nous, à elle seule l'idée principale du modèle, autant qu'elle signe un certain 'encastrement' (faible) de l'individu dans le monde social — en représentant le fait que son utilité soit dépendante des actions d'autrui. Le second ingrédient formel est l'argument identitaire en tant que tel, lequel nous précise le 'contenu' de l'identité — à savoir : la catégorie sociale, les caractéristiques personnelles, les prescriptions, ses propres actions et les actions d'autrui. Le troisième ingrédient formel renvoie à l'idée de gain et de perte d'identité. Il précise quant à lui la mécanique du modèle, ainsi qu'il dit quelque chose de la 'rationalité' qui le sous-tend. C'est en jouant avec ce troisième ingrédient formel

que l'on commence à entrevoir quelque chose de ce que tentent de faire les auteurs avec leur modèle ; c'est aussi là que s'esquisse une certaine représentation de l'individu : celle de quelqu'un qui maximise son utilité étant donné les prescriptions (P) de sa catégorie d'appartenance (c_j), ses caractéristiques personnelles (ε_j) et les actions d'autrui (a_{-j}).

Une fois ces fondements établis, nous avons pu aborder ce qu'ils *font*, c'est-à-dire leur manière de s'agencer pour *dire* quelque chose. C'est alors sur la mécanique du modèle que nous nous sommes concentrés. Nous avons vu qu'à côté du simple fait de pouvoir suivre ou contredire la prescription de sa propre catégorie d'appartenance, Akerlof et Kranton ajoutent à cela l'idée d'externalités identitaires. L'autre est alors là, et ce de deux manières distinctes. La première, *passive*, est celle qui lui fait perdre de l'identité ; la seconde, *active*, celle qui lui donne la possibilité de répondre. Un jeu s'établit alors, duquel émergent, selon les auteurs, quatre résultats de sous-jeu parfaits. Et, c'est en suivant les règles de ce jeu qu'Akerlof et Kranton font de leur modèle un outil de politique publique.

À la suite de cette première approche, nous avons souhaité opérer un certain 'retour aux mots', et avons alors discuté de plusieurs usages du mot 'identité' que l'on retrouve chez Akerlof et Kranton. L'identité est apparue ici comme une motivation particulière, de laquelle émergeraient des goûts spécifiques ; elle est apparue là comme un cadre, une discipline, un jeu de conformisme. Pour y voir un peu plus clair, nous avons alors distingué deux ingrédients conceptuels qui apparaissent eux aussi fondamentaux au modèle. Le premier est la distinction entre goûts basiques et goûts identitaires — lesquels dériveraient de normes sociales et dépendraient du contexte, et de « qui interagit avec qui » (Akerlof & Kranton 2005 : 13). Le second est le concept d'identification, lequel permet d'asseoir théoriquement le modèle en précisant la centralité de la dissonance cognitive ; et permet aussi de positionner la discipline économique vis-à-vis d'autres disciplines — et particulièrement de la psychanalyse et de la psychologie sociale.

Il convient, selon nous, de conclure cette première sous-partie en soulignant d'emblée l'évident — à savoir : le haut niveau d'abstraction de ce modèle prototypique. On y parle, en effet, de la catégorie 'verte' et 'rouge', d'activité 1 et 2 — sans aucun contenu ; on ne donne même pas de nom aux individus. La question du 'réalisme' de l'*identity economics* constituera un sujet central du second chapitre de cette partie de thèse, disons toutefois pour l'instant que ce niveau d'abstraction peut (peut-être) se justifier par l'intention des auteurs : rendre leur modèle '*tractable*', faire de l'identité quelque chose de malléable et d'utilisable par cette méthode particulière qu'est la modélisation, et rendre cette méthode applicable au

plus grand nombre de situations empiriques possible. Nous laissons pour l'instant de côté les critiques qui peuvent être émises vis-à-vis de cette position, pour d'abord nous intéresser à la manière dont Akerlof et Kranton *appliquent* leur modèle.

Disons, pour conclure ce départ 'prototypique', qu'il est apparu qu'Akerlof et Kranton *faisaient* déjà un tas de choses avec leur modèle : ils le positionnent dans le champ de la discipline économique, dans le champ des sciences sociales, dans le champ politique. Ils proposent une certaine représentation de l'individu, un nouvel argument, un nouveau 'cadre'. Ils articulent des éléments formels, conceptuels et théoriques pour arriver à des conclusions politiques. Ils narrent déjà : et fournissent à leur modèle ses ingrédients proprement 'identitaires'.

Il est désormais temps de voir ce qu'ils font en *appliquant* leur modèle. Le mot 'appliquer' signe ici une certaine mise en exécution — on applique un modèle comme on applique un ordre. Il dit le fait de « poser, [...] généralement en exerçant une pression » (CNRTL), de « mettre (une chose) sur (une autre) de manière à recouvrir, adhérer ou laisser une empreinte » (Le Robert). Dans l'acte d'application se joue alors une évidente *mise en contact*. À première vue (de chercheur), celle-ci concerne deux domaines — deux 'choses' : ce que l'on appelle le plus communément 'la théorie' et 'la pratique' — d'où, d'ailleurs, l'idée ordinaire de l'application comme d'un « passage du domaine de la théorie à celui de la pratique » (CNRTL). Par l'application, on utilise, en effet, « des principes, des règles abstraites dans un cas particulier, pour régler un problème concret » (*ibid.*) ; et on *s'applique* à proprement parler : on applique notre esprit sur un sujet, on s'y concentre, on y consacre « une attention soutenue » (*ibid.*). C'est bien là ce que font Akerlof et Kranton. La question reste toutefois de savoir ce que ce passage implique, ce que cette mise en contact *fait*. On dit bien, d'ordinaire aussi, que l'on applique de la peinture sur un mur pour dire son recouvrement : c'est alors dans l'espace de l'application que semble se jouer l'enjeu de la rupture — ou du recouvrement, précisément — de la réalité et de la fiction, dont discutaient, comme nous l'avons vu plus haut, Brisset, Armatte ou Baudrillard.

Mais laissons aussi pour l'instant ces questions en suspens pour affiner davantage notre description de l'*identity economics*. De là, comment Akerlof et Kranton s'appliquent-ils à faire de leur modèle une recette à proprement parler ? Comment cuisent-ils les ingrédients 'dans la pratique' ? Que proposent-ils 'de concret' ? Nous discuterons, en suivant l'élan de Wittgenstein, de deux applications proposées par les auteurs : l'une aborde la question de la ségrégation professionnelle (III.A.) et l'autre celle de l'investissement scolaire (III.B.).

III. LES APPLICATIONS

III. A. La ségrégation professionnelle

Female trial lawyer, male nurse, woman Marine — all conjure contradictions.
Why? Because trial lawyers are viewed as masculine, nurses as feminine, and a
Marine as the ultimate man (Akerlof & Kranton 2000 : 722).

Par cette phrase se résume le point de départ de l'application d'Akerlof et de Kranton de leur modèle à la question des discriminations genrées, et plus spécifiquement de la ségrégation professionnelle (*occupational segregation*). « Les métiers ont des étiquettes (*tags*) », diront-ils plus tard dans leur livre *Identity Economics* (2011), avant de réaffirmer : « il y a des métiers d'hommes et des métiers de femmes » (Akerlof & Kranton 2011 : 84). Selon eux, ce fait se retrouverait empiriquement : « dans l'ensemble, disent-ils, les hommes et les femmes des États-Unis exercent des professions différentes [...] [et] la ségrégation professionnelle est l'une des caractéristiques les plus tenaces du marché du travail américain » (*ibid.* : 83). Et, si ce fait se retrouve empiriquement ce serait car il a été justifié, pourrait-on dire, 'substantiellement' — c'est-à-dire par l'idée que les hommes et les femmes auraient des « qualités » distinctes, et donc des tâches propres : « some tasks are labeled appropriate for men — *men's jobs*. Other tasks are labeled *women's jobs* » (*ibid.* : 84/87).

L'application de l'*identity economics* à la question de la ségrégation professionnelle s'entame alors plus précisément sur le postulat que « certains métiers sont considérés comme appropriés pour les femmes et d'autres pour les hommes » (*ibid.* : 87). Ce postulat est justifié par une certaine narration, laquelle fait référence à un ensemble de « normes professionnelles » pouvant être résumées, selon les auteurs, par l'idée selon laquelle « les hommes *devraient* être des gagne-pain et exercer des professions telles que la construction, l'ingénierie et la comptabilité [et] les femmes, si elles travaillent, *devraient* être infirmières, enseignantes, secrétaires » (*ibid.* : 83). Alors, quelles que soient les préférences des individus en termes de métiers, quel que soit leur « talent particulier dans un champ spécifique », toute personne occupant un emploi attaché au genre opposé du sien ne décrirait, selon eux, « pas seulement une anomalie statistique [mais] révèle[rait] aussi une contradiction sociale reconnue et discutée » (*ibid.*). L'avocate, l'infirmier, le secrétaire ou l'ingénieure nucléaire vivraient toutes effectivement, dans la mécanique de l'*identity economics*, une certaine

incohérence entre leurs actions et leurs prescriptions genrées (*gender prescriptions of behavior*), ils « transgresseraient les normes » de leur catégorie de genre, se faisant ainsi cibles potentielles d' « harcèlement et même de violence » et ayant (donc) souvent « des sentiments ambivalents par rapport à [leur] travail » (*ibid.*: 84/85 ; 2000 : 722). Akerlof et Kranton exemplifient cette genrification des métiers, que ce soit dans leur article fondateur (Akerlof & Kranton 2000) ou dans leur livre commun (Akerlof & Kranton 2011) en reprenant les recherches de Jennifer Pierce sur le métier d'avocat, lequel demanderait d' « agir comme un homme », ou mieux : de « jouer l'homme » (*act like a man*) — autant de signes d'un certain « code social » constamment renforcé par des énoncés, des affirmations ou des injonctions (*ibid.*: 84-85) :

Lawyers were told in training sessions to act like “Rambo” and to “take no prisoners”. In the office, trial attorneys who did not “win big” were described as “having no balls”. Intimidation of witnesses was “macho blasts against the other side”. [...] Female lawyers expressed their ambivalence in many discussions. “Candace”, another partner, told Pierce : “I had forgotten how much anger I’ve buried over the years about what happened to the woman who became a lawyer [...]. To be a lawyer, somewhere along the way, I made a decision that it meant acting like a man. To do that I squeezed the female part of me into a box, put on the lid, and tucked it away (Akerlof & Kranton 2000 : 722)

Du côté des femmes dans des métiers d'homme donc, un 'jeu' (ordinaire) très sérieux — 'pressant' (*squeezing*), même —, dont la violence irait jusqu'à faire enfermer « la partie féminine » dans une boîte pour mieux la ranger, ou mieux : pour « la mettre de côté » (*tuck it away*). Mais, à suivre la voix des auteurs, cela semble quoi qu'il en soit presque perdu d'avance. Car la seule existence d'une femme dans un métier d'homme pose, dans l'*identity economics*, déjà problème. En effet, comme le précisent les auteurs : « une femme qui travaille dans un “métier d'homme” peut faire sentir à ses collègues qu'ils sont moins masculins » (*ibid.*: 723). Percevant ainsi toute action de femme comme « une insulte qui, si laissée sans réponse, remet en cause [leur] masculinité », les collègues hommes pourraient alors — selon la mécanique prototypique du modèle — répondre à cet affront en agissant « contre des collègues femmes », et ce en « réaffirmant leur masculinité » (*ibid.*). Cette même idée est reprise plus de dix ans plus tard dans leur livre *Identity economics* (2011) : Akerlof et Kranton y réaffirment effectivement que « les hommes réagissent parfois violemment à leurs collègues femmes », pouvant même aller jusqu'à saboter le travail de ces dernières (Akerlof

& Kranton 2011 : 85). Cela révèle, selon les auteurs, « des émotions au-delà de la simple aversion pour le travail avec les femmes » (*ibid.* : 87).

Plus précisément, que ce soit dans « Economics and Identity » (2000) ou dans *Identity Economics* (2011), Akerlof et Kranton entament donc l'application de leur modèle à la question des discriminations genrées en posant le *contexte* — et ce en premier lieu en statuant sur les catégories sociales qui y seraient saillantes. « Il y a deux catégories sociales, “hommes” et “femmes”, chacune ayant des prescriptions concernant les activités appropriées », écrivent-ils dans leur article fondateur (2000 : 732) ; « les catégories sociales sont simplement *hommes* et *femmes* », réaffirment-ils encore plus directement dans *Identity Economics* (2011).

À partir de là — et en suivant toujours l'argumentation des auteurs — imaginons maintenant qu'une entreprise cherche à embaucher quelqu'un pour la réalisation d'une tâche particulière — et pour laquelle autant d'hommes que de femmes proposent leurs services. Certains ou certaines sont meilleurs que d'autres, mais posons l'hypothèse qu'il n'y a de différences notables, en général, entre le niveau de compétences des femmes et celui des hommes pour cette tâche. Que se passe-t-il, alors, si l'on prend en compte la désignation genrée de cette tâche — c'est-à-dire le fait qu'elle soit perçue plutôt comme 'masculine' ou plutôt comme 'féminine' ?

Pour répondre à cette question, Akerlof et Kranton représentent chaque travailleur et travailleuse par une fonction d'utilité dans laquelle, selon eux, « chacun a un sens de qui il est dans la société, et de comment lui et les autres devraient agir » — c'est-à-dire une fonction d'utilité qui « reflète sa catégorie et ses normes genrées » (Akerlof & Kranton 2011 : 85). Imaginons que la tâche en question soit reconnue et désignée comme étant 'plus appropriée' aux hommes. Alors, défendent les auteurs, comparées aux femmes qui travailleraient dans un métier dit 'de femmes', celles qui s'engageraient dans cette tâche subiraient une perte d'identité I_s , issue du fait qu'elles ne correspondraient plus aux caractéristiques genrées qui leur étaient supposément réservées. Plus encore, le simple fait que des femmes exercent une telle tâche ferait subir une perte d'identité I_o à tous les collègues hommes engagés à leurs côtés, lesquels, comme le disent les auteurs, « perdent de l'utilité lorsqu'une femme travaille dans un métier d'homme » (*ibid.*)⁴⁵. Ceux-ci pourraient dès lors « soulager leur angoisse » en sabotant le travail des femmes ou en réaffirmant leur masculinité d'une manière ou d'une autre (*ibid.*).

⁴⁵ Akerlof et Kranton utilisent le mot « tâche » (*task*) comme équivalent ou synonyme de « métier » (*job*).

Ainsi, pour éviter de telles pertes de productivité, les organisations pourraient, selon Akerlof et Kranton, utiliser des ressources pour modifier les « associations genrées » de leurs métiers (*gender-job associations*) (Akerlof & Kranton 2000 : 733). C'est là que les auteurs positionnent leur application dans le champ proprement organisationnel : il serait possible (et peut-être souhaitable) pour une entreprise d'investir dans le remaniement ou la refonte de l'association genrée d'un secteur, d'un métier ou d'une tâche. Mais, précisent-ils toutefois aussitôt : il est bien plus probable que les organisations en question créent « un “métier de femme” à côté d'un “métier d'homme”, plutôt que de rendre l'ensemble de la tâche neutre du point de vue du genre, lorsqu'une nouvelle description de poste peut s'appuyer sur les notions existantes de masculin et féminin » (*ibid.*). En effet, selon les auteurs, une entreprise (parfaitement concurrentielle) « sous-investira toujours dans de nouvelles catégories d'emplois », et ce car les avantages de tels investissements seraient « érodés par la concurrence » (Akerlof & Kranton 2011 : 89). « Aucune entreprise, agissant seule, n'a intérêt à changer les normes sociales », concluent alors Akerlof et Kranton, car les coûts seraient trop élevés comparés à un bénéfice dont elle ne retirerait qu'une fraction (*ibid.*). Alors, sans surprise, « les employeurs et employeuses emploieront principalement des hommes pour des métiers d'hommes et des femmes pour des métiers de femmes » (*ibid.* : 87-88).

In our model, women will dominate jobs whose requirements match construed female attributes and inferior social status; men eschew them. Historically, three occupations illustrate: secretaries (97,8 percent female in 1970) have often been called “office wives”, and elements of sexuality are inscribed in the working relations (boss=male, secretary=female). Secretaries are expected to serve their bosses, with deference, and to be attentive to their personal needs. Elementary school teachers (83,9 percent female), in contrast to secondary school teachers (49,6 percent female), are supposed to care for young children. Nurses (97,3 percent female) are supposed to be tender and care for patients, as well as be deferential to doctors (Akerlof & Kranton 2000: 732)

Cette application semble ainsi se conclure par une sorte d'enfermement identitaire. Dans l'*identity economics*, « les femmes n'entrent pas dans des professions masculines à cause des associations genrées », et ne peuvent alors que « dominer » des « métiers de femmes », dont les exigences correspondraient d'emblée aux « attributs féminins » du « soin », du « service », de la « tendresse », de la « déférence », etc. — secrétaire, enseignante en école élémentaire, infirmière, etc. (*ibid.* : 734).

Selon les auteurs, cet enfermement identitaire est issu de la persistance des associations genrées sur le marché du travail, et ce à cause du fonctionnement même de la libre concurrence entre les entreprises. Ainsi, Akerlof et Kranton positionnent aussi leur modèle dans le champ politique et affirment qu'« en l'absence de pouvoir de marché ou de changement technologique, un déplacement d'attitudes sociales et d'interventions légales serait nécessaire pour que changent les schémas d'employabilité » (*ibid.*: 732). Ou, comme ils le réaffirment dans *Identity economics* (2011) : « des changements à l'échelle de la société sont donc nécessaires pour modifier les normes de genre. Le remède complet à la discrimination consiste à supprimer les étiquettes de genre des emplois » (Akerlof & Kranton 2011 : 89-90). C'est ici que les auteurs font (rapide) référence au mouvement féministe — dont l'influence, selon eux, peut être saisie par le cadre de l'*identity economics*, lequel s'offre, dans leurs mots, comme « structure théorique » pour sa compréhension (Akerlof & Kranton 2000 : 734). « Les buts du mouvement [féministe] incluent la reformation de la notion sociétale de féminité (et de masculinité) » tout autant que « l'élimination pure et simple » des associations genrées, affirment-ils (*ibid.*: 734). Dans le langage prototypique de l'*identity economics*, de tels changements pourraient alors être compris comme (1) réduisant les gains en identité des femmes (les pertes des hommes) qui décident de rester au foyer, (2) la perte d'identité (I_S) des femmes (hommes) travaillant dans des métiers traditionnellement masculins (féminins) et (3) les externalités 'subies' (I_O), par exemple, par les hommes lorsque des femmes entrent dans leurs métiers. Plus généralement encore, selon les auteurs, cette lutte (auraient permis et) permettrait d'accroître la participation des femmes sur le marché du travail en valorisant davantage l'engagement professionnel au profit du travail domestique, par lequel s'établirait une certaine « convergence » des images (*ibid.*: 733/734).

En suivant cette conclusion politique, et de manière pourrait-on dire plus technique, il serait donc possible (et souhaitable), par exemple, de mettre en place une politique publique qui viserait à réduire la possibilité d'une 'réponse' identitaire en augmentant son coût (c). Il serait aussi possible de tenter de diminuer L — c'est-à-dire l'impact d'une 'réponse' identitaire —, ce qui pourrait entre autres se manifester par une communication intégrant explicitement dans l'idéal institutionnel de nouvelles caractéristiques. Il serait enfin possible, défendent les auteurs, de viser la 'neutralisation' des associations genrées elles-mêmes, réduisant ainsi à la fois I_O — c'est-à-dire l'effet négatif du fait d'appartenir à un groupe dont l'idéal est remis en question — et I_S — c'est-à-dire l'effet négatif d'une certaine incohérence entre caractéristiques personnelles et comportement. Akerlof et Kranton illustrent ce

processus en donnant l'exemple du passage du mot *firemen* à celui de *firefighters*, de *policeman* à *police officer* ou encore de *chairman* à *chair*.

De là, il devient possible de défendre — et c'est ce que font les auteurs — que l'*identity economics* permettrait de dépasser l'explication monolithique de la discrimination genrée en termes d'attachement plus bas des femmes au marché du travail. Les auteurs positionnent ici leur modèle dans le champ de la discipline économique à proprement parler. Plus précisément, « en ajoutant les normes sociales, affirment Akerlof et Kranton, l'*identity economics* étoffe (*fleshes out*) les théories de la discrimination sexuelle et conduit à de nouvelles conclusions concernant la discrimination au travail et la ségrégation professionnelle » (Akerlof & Kranton 2011 : 88). L'*identity economics* offrirait effectivement, dans une certaine mesure, une nouvelle perspective sur la ségrégation professionnelle, et ce d'abord en allant « plus loin que de dire que les femmes acquièrent moins de compétences : [...] [*en disant plutôt*] que les femmes investissent dans les compétences des métiers qui leur sont appropriés » (Akerlof & Kranton 2000 : 732). Pis, le modèle proposerait aussi une manière d'expliquer la persistance de la discrimination et de la ségrégation professionnelle, et ce malgré les forces de la concurrence sur le marché, et suggérerait ainsi que « le réel problème est l'ensemble de normes qui stipule que les hommes et les femmes devraient occuper des métiers particuliers, quels que soient leurs goûts ou leurs habilités individuelles » (*ibid.*). Akerlof et Kranton disent donc proposer ici une « théorie identitaire du genre » appliquée au lieu de travail, et réussissant sa tâche « d'étendre » l'analyse économique :

The model we propose captures the “auras of gender” that have pervaded the labor market. Occupations are associated with the social categories “man” and “woman”, and individual payoffs from different types of work reflect these gender associations. This model can explain patterns of occupational segregation that have eluded previous models. It also directly captures the consequences of the women’s movement and affords a new economic interpretation of sex discrimination law. Identity also provides a microfoundation for earlier models. The “distaste” of men for working with women, as in the crudest adaptations of racial discrimination models [...], can be understood as due to loss in male identity when women work in a man’s job. Similarly women’s assumed lower desire for labor force participation [...] can be understood as the result of their identity as homemakers (*ibid.*)

L'*identity economics* se donnerait donc comme modèle qui à la fois expliquerait et mettrait au travail les schémas « standards » de ségrégation professionnelle, en intégrant à

l'analyse un facteur jusqu'alors éludé : l'identité. Posant cette dernière comme « fournissant une microfondation pour des modèles [économiques] précédents », Akerlof et Kranton vont jusqu'à l'entendre comme microfondation empirique : « la source de la ségrégation professionnelle est motivée empiriquement par le maintien de l'identité de genre » (*ibid.*). De là, et alors même que « les économistes étudient les femmes et les hommes sur le marché du travail depuis des décennies », ils n'auraient pas pris la mesure de l'importance de l'argument, de la motivation, ou des goûts identitaires (Akerlof & Kranton 2011 : 84).

Pour positionner encore plus clairement leur modèle au sein de la discipline économique, Akerlof et Kranton le décrivent comme la quatrième étape d'une marche théorique, laquelle n'a cessé de produire des prévisions similaires, ou proches, en termes de salaires et de taux d'emploi des femmes. Ils proposent ainsi une lecture historique particulière et, pourrait-on dire : 'instrumentale' — avec l'intention de mettre en valeur leur propre position.

Selon eux, le premier pas de cette marche naît des travaux de Gary Becker sur les discriminations raciales, dans lesquels certains employeurs sont perçus comme ayant un certain 'dégout' (*distaste*) vis-à-vis de l'idée d'employer des femmes. Dans une version remaniée de ce modèle, spécifient les auteurs, il serait possible de prendre les collègues et non plus simplement l'employeur en compte. Alors, conclurait une telle analyse, toute entreprise concurrentielle existant dans un monde où règneraient des normes sociales diffuses et totalisantes devrait nécessairement payer davantage les hommes pour qu'ils acceptent de travailler avec des femmes — chaque embauche de femmes accroissant ainsi les coûts imputés à l'entreprise, laquelle finira donc par moins les embaucher (*ibid.* : 88).

Selon Akerlof et Kranton, la deuxième étape aurait été celle qui consiste à postuler que « les hommes et les femmes ont différentes préférences concernant le fait de travailler en dehors de la maison », et plus précisément que les femmes peuvent être dites comme ayant un plus faible « attachement au marché du travail » (*ibid.* : 89). Plus précisément, en ceci que les femmes vivraient leur engagement sur le marché du travail sous la forme d'un « va-et-vient », « elles investiraient moins dans l'éducation et dans l'acquisition de compétences, dont les retours sur investissement ne sont réalisés que lorsque l'on travaille » (*ibid.*). Alors, concluent les auteurs, en suivant cette idée : « les femmes finissent dans des métiers où moins d'investissement est requis, et la ségrégation professionnelle émerge » (*ibid.*).

La troisième étape renverrait, quant à elle, à la théorie de la « discrimination statistique » laquelle se concentre sur l'idée que les employeurs sont dans l'incapacité d'évaluer les compétences individuelles de leurs employés (*ibid.*). Les décisions

d'embauches apparaissent ainsi déterminées par l'image d'un « niveau de compétence moyen » d'une population : « quand les femmes sont présumées — correctement au sein du modèle — comme ayant un niveau de compétence moyen plus bas, les employeurs embauchent moins de femmes, et à un salaire plus bas » (*ibid.*).

La notion d'identité « augmenterait » ainsi « la vision des économistes » sur la discrimination et la ségrégation professionnelle en défendant qu'il ne s'agisse pas tant d'un « dégoût » général pour le fait de travailler avec des femmes qu'un dégoût spécifique à un métier — hypothèse qui, selon les auteurs, « reflète une observation » : celle que « partout, les hommes et les femmes travaillent ensemble [...] ; mais ils ont typiquement différents métiers : les femmes sont secrétaires ; les hommes sont dirigeants » (*ibid.*). Ainsi, l'*identity economics* permettrait, selon les auteurs, à la fois de saisir de manière innovante les tendances de la ségrégation professionnelle et d'évaluer des politiques publiques qui s'y attaquent.

III. B. L'institution scolaire

L'*identity economics* a aussi été appliquée par ses auteurs à la question de l'éducation, et plus spécifiquement à celle de l'investissement scolaire des lycéens. Dans leur article « Identity and Schooling : Some Lessons for the Economics of Education » (2002), Akerlof et Kranton proposent, comme ils le disent, « un modèle de l'utilité de l'étudiant où l'identité, ou l'image de soi, est saillante » (Akerlof & Kranton 2002 : 1172). Plus précisément, ils posent d'abord — et en suivant l'approche économique standard — que l'utilité d'un étudiant dépend (1) de son taux d'effort, lequel, selon eux, « résume l'*input* de l'étudiant dans l'éducation », et (2) de ses retours pécuniaires (*ibid.* : *note de bas de page*). Ils notent e_i l'effort d'un individu i à l'école et k ses compétences ou son capital humain. De là, la fonction d'utilité ('classique') poserait que l'utilité d'un individu i est une fonction du salaire — ou, plus précisément du taux de salaire par unité de compétence (noté w) et de son taux d'effort (e_i) (*ibid.*).

Akerlof et Kranton ajoutent à cela l'identité. Pour ce faire, ils commencent par poser — à l'aide de connaissances sociologiques — l'hypothèse d'un ensemble de catégories sociales saillantes (C). « Ces catégories, disent-ils, peuvent inclure des désignations raciales ou ethniques, des désignations genrées, et dans le contexte de l'école incluent, par exemple, les “sportifs” (*jocks*) et les “intellos” (*nerds*) » (*ibid.*). Puis, ils précisent le 'contenu' de ces

catégories en posant l'existence d'un ensemble de prescriptions (P), lequel précisément représenterait « les caractéristiques et les comportements idéaux pour chaque catégorie » (*ibid.*). Ils défendent ensuite le fait que chaque élève est doté de certaines caractéristiques personnelles (ϵ_i) avant de conclure en postulant (abstraitemment) leur assignation à une de ces catégories : « un individu i est assigné à une catégorie, et nous désignons cette assignation par c_i » (*ibid.*). Ainsi, l'identité apparaît ici utilisée pour « décrire à la fois la catégorie assignée à l'étudiant et les récompenses associées avec l'image de soi » (*ibid.*). La fonction d'utilité remaniée par Akerlof et Kranton s'exprime alors de la manière suivante :

$$U_i = U_i(wk(e_i), e_i, I_i)$$

Avec :

$$I_i = (e_i, c_i ; \epsilon_i, P)$$

Plus précisément, et positionnant ainsi leur modèle dans le champ des sciences sociales, Akerlof et Kranton construisent cette application en s'appuyant principalement sur les travaux du sociologue James Coleman et plus particulièrement sur ce qu'ils appellent sa « sociologie du lycée » (Coleman 1961, Akerlof & Kranton 2002 : 1172). Ils font aussi référence à différentes expériences de psychologie sociale (Tajfel et Turner 1979), par exemple pour justifier du postulat selon lequel « les catégories sociales influencent le comportement », ou encore l'idée que les enfants eux-mêmes sont bien conscients de certaines catégories, dont celles, selon eux, qui touchent au genre ou à l'ethnie (Akerlof & Kranton 2002 : 1172-1173).

Néanmoins, ce n'est pas autour de ces catégories-là — qui pourtant ont l'air saillantes — que s'établit le modèle, mais plutôt sur celles soulevées par Coleman (1961), puis par d'autres sociologues tels que Everhart (1983) ou Eckert (1989). Akerlof et Kranton généralisent (narrativement) les résultats de ces travaux de la manière suivante : « les études sociologiques trouvent *toutes* que les lycéens aux États-Unis se divisent en groupes sociaux ; ils essayent de “faire partie” (*fit in*) de différentes catégories, comme celles des “sportifs”, des “ratés” (*burnouts*), des “intellos” » (Akerlof & Kranton 2002 : 1173, *notre emphase*). En lieu et place de la question du genre, de la classe sociale ou de l'ethnie — qu'Akerlof et Kranton semblent donc mettre consciemment de côté — c'est alors cette classification tripartite qui structurera l'application.

Plus exactement, dans ses travaux, Coleman (1961) a déterminé ces catégories sociales en posant des questions aux élèves eux-mêmes. Puis, il fut capable de caractériser ces catégories sociales en leur demandant ce qui y était important, ce qu'il fallait faire, être, savoir ou avoir pour appartenir à telle ou telle catégorie. Dans une note de bas de page, Akerlof et Kranton précisent :

Coleman's categories were derived from answers to questionnaires ; thus there remains some questions as to the extent to which his social categories were imposed by the researcher; but later ethnographic studies of high schools show clearly Coleman's categories correspond to student's own classification (Akerlof & Kranton 2002: 1173, *note de bas de page*).

De Coleman, Akerlof et Kranton reprennent d'abord l'idée générale selon laquelle « l'auto-catégorisation » (*self categorization*) est susceptible d'influencer le comportement ; ils reprennent aussi plus spécifiquement l'idée d'un groupe d' « intellos » (*nerds*) et d'un « groupe plus populaire » (*leading crowd*), ce dernier ayant une image relativement plus valorisée comparée à d'autres (*ibid.*: 1174). Ils ajoutent à cela les catégories « sportifs » (*jocks*) et « ratés » (*burnouts*) dégagées par Eckert (1989), ainsi que leurs prescriptions :

Eckert's (1989) study of "jocks" and "burnouts" in a high school on the outskirts of Detroit, for example, shows that students see themselves in terms of these social categories and behave accordingly. She reports jocks and burnouts behave differently: in "clothing, territory, substance use, language, demeanor, academic behavior, and activities [...]". "Jocks wear pastels, burnouts wear dark colors. Burnouts smoke, jocks abstain. Jocks hang out around the lockers and avoid the courtyard, burnouts hang out in the courtyard and avoid the lockers. More generally, jocks accept the school's authority; burnouts reject it" (Eckert 1989: 69 *in* Akerlof & Kranton 2002: 1174)

Appuyés par ces études sociologiques, Akerlof et Kranton proposent donc un modèle dans lequel les étudiants choisissent un taux d'effort à l'école, et ce partiellement en fonction de leur division — dans un premier temps — en trois catégories sociales distinctes : les populaires, les intellos et les ratés. Plus encore, Akerlof et Kranton postulent chaque étudiant comme ayant deux « caractéristiques données de manière exogène », toutes deux distribuées de manière indépendante et uniforme sur une échelle allant de 0 à 1 (*ibid.*). La première est

l'habilité scolaire (n_i) comprise comme pouvant « compléter » l'effort dans la production de compétences ; la seconde est l'apparence physique (l_i).

Puis, Akerlof et Kranton posent que l'archétype idéal de la catégorie populaire a une apparence physique égale à 1, et que celui de la catégorie des intellos a une habilité scolaire égale à 1. La catégorie des ratés, quant à elle, est postulée — sans aucune justification — comme n'ayant aucun idéal, et donc comme ayant un archétype avec une apparence physique et une habilité scolaire nulle ; l'image de soi des ratés est même postulée par les auteurs comme étant 'égale à 0'. De plus, Akerlof et Kranton postulent un niveau d'effort idéal relatif pour chaque catégorie, tel que celui des intellos est supérieur à celui des populaires, lequel serait lui-même supérieur à celui des ratés.

En suivant leur modèle, Akerlof et Kranton défendent alors que l'identité (et donc l'utilité) d'un élève dépende de la correspondance entre d'un côté ses caractéristiques personnelles et ses comportements et, de l'autre, les idéaux prescrits de sa catégorie d'appartenance — que ce soit en termes d'efforts, d'habilité scolaire, ou d'apparence physique. Dans un vocabulaire plus technique, ils défendent que toute personne s'identifiant au groupe populaire gagnerait une récompense identitaire (*identity payoff*) de $I_L - t(1 - l_i)$ et que chaque personne s'identifiant au groupe intello gagnerait une récompense de $I_N - t(1 - n_i)$, où t représente un paramètre positif échelonnant le gain ou la perte en identité sur la distance entre un individu i et son idéal. Autrement dit, toute personne s'identifiant au groupe populaire devra, pour obtenir un gain d'identité, correspondre le plus possible aux idéaux physiques du groupe populaire ; simplement dit : elle devra être belle. Et, toute personne s'identifiant au groupe des intellos devra, quant à elle, se rapprocher le plus possible de l'idéal de sa catégorie, c'est-à-dire devra être bonne à l'école. Enfin, Akerlof et Kranton définissent une hiérarchie sociale telle que : $I_L > I_N > I_B$ pour signifier que les étudiants dans le groupe populaire ont une image d'eux-mêmes « plus gratifiante (*rewarding*) » que celle des intellos, elle-même plus gratifiante que celle des ratés (*ibid.*).

« Pour maximiser son utilité, résumant alors les auteurs, un étudiant choisit une catégorie et un niveau d'effort » (*ibid.*: 1175). Il choisit d'abord et avant tout une catégorie, et ce en fonction d'un équilibre entre le statut social — c'est-à-dire la position hiérarchique — de celle-ci et le fait de pouvoir s'y intégrer compte tenu de ses caractéristiques personnelles. Alors, par exemple, un étudiant avec une apparence physique (l) proche de 0 ne s'identifiera pas au groupe populaire — il perdrait ainsi I_L mais ne souffrirait plus de la perte $t(1 - l_i)$. Ou encore, un étudiant avec une habilité scolaire (n) inférieure à $(1 - I_N/t)$ et une apparence physique (l) inférieure à $(1 - I_L/t)$ s'identifierait naturellement à la catégorie des ratés.

Akerlof et Kranton continuent leur développement en affirmant l'hypothèse que les bénéfices et les coûts de l'effort peuvent être postulés comme étant nuls, voulant ainsi dire que « pour tous et toutes, à l'exception de quelques “cerveaux”, le monde académique est un spectacle secondaire (*side show*) » (*ibid.*)⁴⁶. Alors : l'identité devient le seul et unique déterminant de l'*input* d'effort de l'étudiant. C'est là que l'*identity economics* s'opposerait, selon eux, à ce qu'ils appellent des « modèles purement économiques » (*ibid.*: 1174-1175). En défendant que ni l'effort ni l'acquisition de compétences ne sont en réalité déterminés par le salaire, mais plutôt par des paramètres sociaux particuliers — *ie.* le gain identitaire des catégories, le taux d'effort prescrit ou encore le paramètre t , lequel « mesure la difficulté qu'ont les élèves dotés de différentes caractéristiques à faire partie d'un groupe » — Akerlof et Kranton positionnent leur modèle dans le champ de la discipline économique, et ce dans une position novatrice (*ibid.*: 1174-1175).

D'ailleurs, de ces trois paramètres fondamentaux, le paramètre t apparaît comme le plus central à la mécanique de cette application — et surtout à ses conclusions politiques. Ce paramètre t peut être compris comme étant « proportionnel à la traduction de caractéristiques dans les différences sociales » ; ou, plus simplement dit, comme représentant le « degré de différence sociale » d'un contexte particulier — ici : le lycée (*ibid.*: 1174). Il est, selon les auteurs, ce à quoi l'acquisition de compétences répondrait, avant toute autre chose. Plus précisément, plus t est élevé, plus il est difficile pour un élève doté d'une apparence ou d'une habilité scolaire basse de s'intégrer respectivement dans le groupe populaire ou dans le groupe des intellos. Ainsi : plus t est élevé, et plus l'acquisition globale de compétences est pauvre. Car à mesure que t augmente, de plus en plus d'élèves se résigneraient et finiraient par s'identifier comme des ratés ; ils fourniraient ainsi un taux d'effort proche de 0. Au contraire, disent les auteurs, plus t se rapproche de 0, plus les catégories 'populaire' et 'intello' apparaissent ouvertes aux individus.

Appliqué à la question de l'éducation, l'*identity economics* permettrait alors « d'évaluer les politiques scolaires qui affectent les catégories et les prescriptions sociales » et de conclure que « les politiques qui modifient l'un des paramètres sociaux auront presque toujours un effet sur les résultats scolaires » (*ibid.*: 1175). Pour positionner leur travail dans le champ politique, ils précisent ce qu'est susceptible d'apporter leur modèle en termes de politiques publiques en revenant, dans un second temps, sur le cas des programmes d'athlétisme menés aux États-Unis. Ils ajoutent alors à leur modèle un lien entre le fait de

⁴⁶ Notons ici que cette référence à « quelques “cerveaux” » n'est nullement intégrée dans le modèle, et ce même en ce qui concerne la catégorie des « intellos ».

faire du sport et le fait d'appartenir à la catégorie populaire — qui, rappelons-le, est celle qui est en haut de la hiérarchie sociale et apporte en cela le plus de gains identitaires. Aux côtés des deux caractéristiques précédemment posées — l'habilité scolaire et l'apparence physique — les auteurs ajoutent alors l'habilité sportive (a_i)⁴⁷. Ainsi, un individu qui a une apparence physique (l) et une habilité scolaire (n) proches de 0 mais une habilité sportive proche de 1 pourra tout de même faire partie de la catégorie populaire, et gagnera donc le gain en identité correspondant. Plus encore, ces programmes d'athlétisme permettraient aussi à un individu qui a une haute habilité académique (n) et une haute habilité sportive (a) de faire partie du groupe populaire, lequel apporte une meilleure image de soi comparée à la catégorie des intellos qui lui paraissait auparavant réservée. En un mot, ces programmes d'athlétisme apparaissent comme une voie d'entrée dans la popularité. Et, comme le précisent les auteurs :

The effect on average skills may be either positive or negative but unambiguously, there are fewer students in the two extreme categories. In this way, school athletic programs “democratize” skill acquisition (*ibid.*: 1176)

En réduisant donc le nombre de ratés et d'intellos au profit du nombre de personnes populaires, les programmes de mise en place de structures d'athlétisme dans les lycées auraient un effet ambigu sur l'acquisition de compétences. « Soit positif, soit négatif », disent les auteurs : ce qui semble oublier leur postulat selon lequel le niveau d'effort idéal de la catégorie populaire est inférieur à celui de la catégorie des intellos. Alors, chercher à faire grandir la catégorie populaire aux dépens de celle des intellos peut s'avérer rapidement négatif en termes d'acquisition de compétences — reste toutefois à déterminer si la baisse du nombre de ratés compense ou non la baisse du nombre d'intellos. Toutefois, quelle que soit la réponse à cette question — laquelle n'est pas abordée par les auteurs —, il semble que cette considération ne fasse pas le poids par rapport à l'effet de « démocratisation » recherché, issu de l'augmentation du nombre d'étudiants populaires (*ibid.*: 1185). En somme, l'*identity economics* défend surtout une homogénéisation du taux d'effort — même si celle-ci s'opère à un niveau moyen potentiellement plus bas qu'auparavant.

⁴⁷ Précisons ici que la catégorie des sportifs ne peut être comprise comme une nouvelle catégorie en tant que telle, et ce car elle n'a, par exemple, pas de prescription en termes de niveau d'effort, ni d'idéaux en matière de beauté physique ou d'habilité scolaire. Elle apparaîtrait alors plutôt comme une sorte de sous-catégorie du groupe populaire, le sport apparaissant comme moyen de devenir populaire. Cette vision tient sans doute à l'idée d'Akerlof et Kranton selon laquelle l'identification à la catégorie hiérarchiquement supérieure (c'est-à-dire au groupe des « populaires ») est toujours désirée.

Plus généralement, et plaçant encore une fois leur travail à la fois dans le champ de la discipline économique et de celui, plus large, des sciences humaines et sociales, Akerlof et Kranton affirment que leur modèle pose un postulat déjà « largement accepté [par] de nombreux chercheurs et chercheuses en dehors de l'économie » selon lequel « les écoles sont des institutions sociales à buts sociaux [...], elles ne font pas que transmettre des compétences ; elles transmettent les caractéristiques et le comportement des étudiants idéaux » (*ibid.*: 1181). Selon les auteurs, ce postulat « manque à la modélisation économique actuelle » ; et ce manque peut être comblé dès lors que l'on saisit la dimension « déterminante » de l'identité (*ibid.*). Ainsi, l'institution scolaire ne se donnerait plus seulement comme instance de correction des fautes d'orthographe, des calculs ou de la grammaire, mais aussi (surtout) comme instance de correction et de prescription de comportements en tout genre, et ce jusque dans les moindres détails : « comment s'habiller, comment parler » (*ibid.*). Akerlof et Kranton disent alors se détourner, à travers l'*identity economics*, de la vision qui verrait l'enseignement comme l'équivalent d'un « don logique et raisonné » de compétences « socialement neutres » apprises dans le but d'un « succès économique futur » (*ibid.*). Selon eux, ce point de vue doit être dépassé, et ce d'abord et avant tout car « ce n'est pas perçu comme cela par tous les élèves » (*ibid.*). Il est là question d'une certaine nécessité empirique — pourrait-on dire, proprement *ordinaire* : les élèves eux-mêmes vivraient l'école non seulement comme une institution qui donne bien plus que des compétences, mais aussi comme une institution de punition et de réprimande (*ibid.*).

Alors : l'institution scolaire est ici représentée comme une institution qui « fait face à un compromis », et plus précisément qui « a le choix entre la promotion d'un idéal plus proche des normes et des compétences culturelles économiquement utiles et celle d'un idéal plus proche des origines sociales de ses élèves » (*ibid.*: 1187). Alors qu'il pourrait sembler « étrange à un économiste, disent les auteurs, qu'un tel compromis existe », ce sentiment ne devrait pour autant effacer le fait — appuyé par la sociologie — qu'aucune compétence ni aucune norme ne peut être considérée comme « socialement neutre » (*ibid.*). Que ce soit dans le programme d'enseignement, dans la promotion de certaines compétences ou dans la prescription de manières d'être et de faire, l'école peut donc privilégier — parfois à son insu, parfois en toute connaissance de cause — certains groupes sociaux. Ainsi se dévoilerait l'effet « aliénant » de l'institution scolaire, effet qu'il s'agirait désormais de contrecarrer par un certain processus de « communautarisation » (*ibid.*).

En effet, Akerlof et Kranton ancrent leur modèle dans le champ organisationnel et défendent l'importance pour une école de se « constituer en une communauté » (*school*

community) (*ibid.*: 1188). Cette constitution en une communauté est comprise comme relevant « (d')un choix concernant l'allocation de ressources », lequel peut être, selon eux, informé par l'*identity economics* (*ibid.*). Plus précisément, chaque école aurait le choix de dépenser ses ressources (1) soit pour investir dans tout ce qui touche à l'enseignement des compétences proprement scolaires, dans la proportion α , (2) soit pour créer un sens de communauté en réduisant le paramètre t — lequel représente le degré de différence sociale entre les élèves —, dans la proportion $1 - \alpha$ (*ibid.*)⁴⁸. De là, les auteurs peuvent conclure :

When students initially think of themselves as quite different from the school, a small investment to reduce t can have a large impact on skills. In this case, it is optimal to spend resources to change this social parameter. Furthermore, with sufficient investment in t , it is optimal for the school to promote a single ideal (*ibid.*: 1189)

L'*identity economics* suggérerait ainsi « qu'il y a bien plus de similarités entre les réformes “libérales” et les réformes “conservatrices” qu'il n'y paraît dans les débats souvent houleux (*shrill*) » (*ibid.*). Car que ce soit les libéraux ou les conservateurs, il semblerait bien que tout le monde défende l'idée de programmes spéciaux et de communautés scolaires — autrement dit : que tous visent à une réduction de t — c'est-à-dire à une certaine 'ouverture' des catégories sociales, à une plus grande fluidité entre groupes, et surtout à un accès plus aisé au groupe des populaires — et ce pour « augmenter l'idéal » de la population scolaire (*ibid.*). Il s'agirait alors, pour les auteurs, de pousser — tous ensemble — les écoles à prendre en compte leur capacité à modifier des « paramètres sociaux », et plus précisément de les pousser à mener une politique, pour ainsi dire, *identitaire*, laquelle reposerait « sur l'identification des élèves et des professeurs avec l'école et ses idéaux » (*ibid.*: 1181). Alors, affirment Akerlof et Kranton, de la même manière que l'identité « détermine » le comportement des élèves, les « règles et les codes de disciplines [...] déterminent les frontières d'une communauté scolaire et jouent donc des rôles importants dans les programmes de réformes » (*ibid.*: 1189). *In fine*, l'*identity economics* défend donc l'utilisation de ressources pour établir et imposer un code disciplinaire, lequel « définit la communauté scolaire » (*ibid.*).

⁴⁸ Akerlof et Kranton précisent toutefois, dans une note de bas de page, que les ressources dévouées à la réduction de t peuvent être perçues comme « complémentaires » à celles qui participent à l'acquisition de compétences. Ils gardent néanmoins leur modèle dualiste — par « commodité », disent-ils, et désir de parcimonie (Akerlof & Kranton 2002: 1188, *note de bas de page*).

Pour exemplifier cette conclusion politique, Akerlof et Kranton abordent l'anecdote du politicien (républicain) James Comer. Lorsqu'il est arrivé à la *Baldwin Elementary School*, relatent les auteurs, Comer fut « choqué » de voir « des enseignants désespérés [...], incapables d'établir l'ordre », « choqué » de voir des enfants « qui s'agitent, qui crient et hurlent, qui insultent leurs enseignants et s'insultent les uns les autres » (Comer 1980 in Akerlof & Kranton 2002: 1189). Et, lors de son retour, cinq ans plus tard, « l'ordre régnait [...] : une salle de classe où tous les élèves sont bien habillés, sourient à leur pupitre et lèvent la main avec empressement » (*ibid.*). Alors, « comment cette transformation s'est-elle accomplie ? », se demandent les auteurs, avant de répondre droitement : « la réussite de sa réforme vient de l'intériorisation des valeurs de l'école par les étudiants » (*ibid.*: 1190). Plus précisément, disent-ils, des ressources furent utilisées pour « entraîner les enseignants à répondre aux enfants qui jouent la comédie », ou pour construire un lieu où « les enfants pouvaient s'emparer de leurs sentiments, se détendre et jouer, avant d'être renvoyés en classe, prêts à obéir » (*ibid.*). De là apparaît que « l'absence de règles et le manque de discipline [est] une indication de l'échec d'une école », en ce qu'elle dévoile son incapacité à « promouvoir des valeurs, qu'elles soient académiques ou non » (*ibid.*). Paradoxalement, il ne faudrait, selon eux, voir cette anecdote comme étant anecdotique, car ces réformes ont bien « modifié l'avenir de certaines populations d'étudiants » (*ibid.*: 1191). Ici, Akerlof et Kranton font un appel — rapide mais important — à l'épidémiologie :

In epidemiology, a population that shows particular resistance or predilection for a disease is a research opportunity. Researchers ask what makes this population different than the rest of us. Similarly, such reform programs can provide valuable information concerning the inputs to education (*ibid.*)

Plaçant ainsi leur modèle dans le champ des sciences en général, le manque d'effort apparaît ici analogiquement comme une « maladie » (*disease*) — à diagnostiquer, puis à soigner. En tant que tel, il s'offre pour Akerlof et Kranton comme une « opportunité de recherche, et d'investissement ». C'est d'ailleurs ici qu'ils disent apporter quelque chose à la littérature non économique portant sur le sujet de l'éducation, laquelle, selon eux, « choque par son manque de commentaires sur le rôle des ressources » (*ibid.*: 1198). L'*identity economics*, au contraire, prendrait en compte « les ressources disponibles » des écoles, et ce non au niveau budgétaire qu'en matière « d'enseignement et d'administration » (*ibid.*). Toutes les ressources alors, « et surtout celles de la forme d'une qualité d'enseignement

particulièrement haute » se donnent comme des « ingrédients critiques » pour une réforme scolaire (*ibid.*)⁴⁹.

Pour conclure, disons que l'*identity economics* vise, à travers cette application, à « plonger dans la boîte noire de l'école » (*ibid.*). Akerlof et Kranton semblent effectivement proposer une manière de « fouiller » l'école, et ce non seulement « en déterminant si une augmentation de ressources augmentera la réussite scolaire », mais aussi (surtout) en expliquant « pourquoi » (*ibid.*). En partant des réponses possibles apportées par la sociologie, l'*identity economics* ouvrirait donc, selon eux, « des directions pour la recherche en économie de l'éducation » (*ibid.*).

Nous retrouvons dans ces deux applications tous les ingrédients discutés dans notre lecture du modèle prototypique. Nous y retrouvons l'idée d'un nouvel argument dans la fonction d'utilité, l'idée de gain ou de perte d'identité ; nous y retrouvons aussi les deux 'correspondances' centrales au troisième ingrédient formel (entre actions et caractéristiques d'un côté, et prescriptions de l'autre) et le facteur externe (la hiérarchie sociale entre les catégories). On y retrouve toute la mécanique du modèle prototypique, du risque de contredire sa propre catégorie à l'idée d'externalités identitaires — et de la potentielle vengeance d'autrui. On y trouve toutefois aussi de nouvelles choses, et surtout de nouveaux usages. Par exemple, c'est à travers ces applications que s'entend pour la première fois une caractérisation de l'identité comme une microfondation — non seulement d'autres modèles, mais aussi de l'ordinaire lui-même. C'est aussi à travers elles que se dit pour la première fois l'identité comme image de soi. Ces applications, enfin, positionnent l'*identity economics* dans un ensemble de champs disparates. Elles le placent dans le champ de la discipline économique bien sûr, mais aussi dans celui des sciences sociales et humaines, ou même des sciences en général ; elles le positionnent dans le champ politique, militant ou même organisationnel. Reste à savoir ce que ce positionnement *implique*.

⁴⁹ Mais, concluent toutefois les auteurs, « l'utilisation des ressources risque d'être inefficace lorsque l'origine (*background*) des élèves est antithétique aux valeurs académiques que l'école devrait promouvoir », cette dernière pouvant donc se voir « contrainte de ne pas investir dans l'identité » (Akerlof & Kranton 2002 : 1198).

IV. ENJEUX EMPIRIQUES & MÉTHODOLOGIQUES

Les deux sous-parties précédentes avaient comme but de fournir une description aiguisée de l'*identity economics*. Elles visaient à établir une certaine ‘vue synoptique’ des travaux d’Akerlof et Kranton au sujet de l’identité. Nous y avons dégagé des ingrédients formels et conceptuels, assemblés au sein d’une mécanique générale, elle-même sous-tendue par certains éléments narratifs — certains jeux de langage, certains usages spécifiques du mot ‘identité’. Nous avons aussi pu voir comment Akerlof et Kranton font de ces ingrédients une « recette » à proprement parler (Boumans 2005) susceptible de nourrir un ensemble d’applications empiriques disparates ; et comment, ce faisant, ils positionnent leur modèle dans différents champs.

Après nous être appliqués à décrire ce qu’appliquer l'*identity economics* faisait, nous nous demanderons ce que cela *implique*. Il s’agit désormais, dans cette quatrième sous-partie, de porter une attention particulière aux ‘enjeux’ du modèle d’Akerlof et Kranton, qu’ils soient empiriques, méthodologiques ou épistémologiques. Par souci de clarté, nous avons structuré cette sous-partie en quatre points.

Rapidement dit, le premier traite des postulats à la base de l'*identity economics*. Nous y verrons la centralité de la question des différences sociales, et ce que cela implique méthodologiquement. Le deuxième point traite quant à lui du problème de l’identification. Nous y aborderons les quatre implications empiriques de l'*identity economics*, telles que soulevées par Akerlof et Kranton. Nous décrirons ainsi ce qui semble se jouer, selon nous, dans la construction du modèle — et particulièrement dans l’acte de catégorisation de l’espace social qui en est à la base. Le troisième point discute de la question de la « validation empirique » de l'*identity economics*, en s’appuyant principalement sur un article ultérieur de Kranton et Huettel (2012) dans lequel ces derniers proposent une taxonomie du contexte social. Enfin, le quatrième et dernier point aborde en profondeur la revendication par les auteurs d’une « méthode alternative » — ce en quoi elle consiste, comment est-elle justifiée, et pourquoi paraît-elle, selon eux, importante à mettre en place.

Il ressortira de ces développements que ce qui est en jeu dans l'*identity economics* est tout d’abord — avant même l’idée d’identité — l’idée de différence et de distinction. Tout commence ici par les différences sociales, celles d’un monde transparent et stable (du moins

dans le court terme). Pour saisir ces différences — si elles ne sont pas déjà évidentes —, il s'agirait d'aller chercher des informations ethnographiques, lesquelles se donneraient comme « fenêtre sur la vie des gens », c'est-à-dire comme moyen d'accès (et de vision) de l'ordinaire des vies humaines. Une fois ces différences comprises, nous pourrions appliquer le modèle à une situation, ou organiser des expériences en laboratoires dans lesquelles ces dernières joueraient un rôle — comme le défendent Kranton et Huettel (2012). Toute cette entreprise est sous-tendue par l'intention d'un certain renouvellement de l'approche économique standard ; c'est alors bien une *revendication* qui se joue : celle d'une « méthode alternative » qui nous pousserait à aller « observer de près » plutôt que de croire comprendre de loin.

Cette sous-partie démontrera plus précisément la porosité (narrative) entre le domaine empirique et le domaine méthodologique — lesquels ne cessent de s'entremêler dans le discours d'Akerlof et Kranton. En effet, et comme nous le verrons, tous les enjeux empiriques que nous soulèverons mènent les auteurs vers des conclusions méthodologiques. Cette sous-partie nous permettra alors, nous pensons, d'épaissir notre lecture liminaire de l'*identity economics*. Car c'est ici que l'on y abordera le plus clairement les intentions, les narrations et certains jeux de langage des auteurs ; leurs 'élans programmatiques' et leur projection pour le futur. C'est ici que l'on verra ce que souhaitent *faire* Akerlof et Kranton avec leur modèle, et ce qu'ils souhaitent que leur modèle permette de faire dans l'avenir.

Ces enjeux empiriques et méthodologiques constituent des éléments narratifs permettant avant tout de positionner le modèle dans le champ de la discipline économique. Ils permettent aussi de saisir plus précisément la relation tissée par les auteurs entre leur modèle et le monde ordinaire qu'ils disent « observer attentivement ». En un mot, alors, c'est ici que l'on verra ce que l'*identity economics* est susceptible de faire à l'économie — comprise à la fois comme « *economics* » et comme « *the economy* ».

Enfin, disons qu'apparaîtra dans ce qui suit certaines règles, certaines conventions ou certains (prétendus) consensus de la discipline économique — dont certains sont défendus par les auteurs, et dont d'autres remis en question. Ainsi, ce que nous montre cette sous-partie est bien la fragilité des accords *dans* le langage économique, tout autant que l'importance de la *revendication* — d'un nouveau concept, d'une nouvelle vision, d'un nouveau langage, d'une nouvelle méthode. C'est ici la *voix* (unique) d'Akerlof et Kranton qui s'exprime pour dire à la fois ce qu'ils ont fait et ce pour quoi (faire) le modèle a été lui-même créé. C'est alors dans ces enjeux que se dévoile, malgré les apparences, qu'il existe bien une communauté économique — et donc une certaine forme de vie — à laquelle, d'ailleurs, les auteurs appartiennent et peuvent donc se permettre de 'parler en son nom'.

IV. A. De la différence, et du « nouveau monde »

Revenons au tout début. L'*identity economics* départ du postulat proprement empirique selon lequel tous les individus « souhaitent affirmer leur identité », et ce d'abord car les uns ne veulent être classifiés comme les autres (Akerlof & Kranton 2011 : 4). Rien de plus ordinaire, en effet, que de 'mal prendre' — ou d'être offensé — si quelqu'un se trompe sur notre identité. Rien de plus offensant, car rien de plus violent ; rien de plus dur que de ne pas être reconnu, d'être pris pour quelqu'un d'autre. Ainsi, l'affirmation identitaire naîtrait, en suivant Akerlof et Kranton, d'un certain désir (ordinaire) de différenciation. En un mot : j'affirme mon identité, ici, non pas tant pour dire *qui je suis* que pour dire *qui je ne suis pas*. Nous pourrions alors défendre que le jeu collectif de significations et d'affirmations réciproques que l'*identity economics* donne à voir trouve son origine dans un *négatif* — dans le 'non' à l'identité, proprement dite, avec l'autre ; dans un désir de distinction.

Plus théoriquement, l'*identity economics* se construit sur deux autres postulats fondamentaux. Le premier renvoie au fait que le « soi » (*self*) — ou l'« ego » — est la force primordiale (*primary force*) du comportement individuel (Akerlof & Kranton 2000 : 720). Le second renvoie (2.a) au fait que ce « soi » équivaut à un « sens de soi-même » (*sense of self*), et (2.b) est associé au contexte social dans lequel il évolue. Ces deux postulats oscillent sans cesse entre l'évidence des premières heures — ils justifient à eux seuls toute l'entreprise des auteurs — et l'opacité des derniers instants — étant précisément présupposés, ils ne sont ni questionnés ni particulièrement développés. Présents au début puis absents pour le reste, ils semblent avant toute chose tirer leur utilité de leur fonction heuristique, et proprement narrative : c'est grâce à eux qu'Akerlof et Kranton peuvent justifier de l'étude d'une double limitation — celle du comportement par l'identité, et celle de l'identité par les catégories sociales — elles-mêmes issues d'un désir (universel) de distinction.

Ainsi, et comme nous l'avons vu à travers les applications du modèle, l'*identity economics* commence toujours par postuler un ensemble de catégories sociales saillantes (*C*) dans un contexte particulier, avant de comprendre chaque individu comme s'identifiant à une de ces catégories (*c*), chacune représentant un ensemble de prescriptions indiquant des idéaux physiques, psychiques, sociaux ou comportementaux. Contrairement à son nom, ce ne serait donc pas tant sur l'individualité en tant que telle que s'entamerait la mécanique du modèle

que sur les catégories sociales, et plus précisément encore sur les différences qu'elles impliquent : « [L'*identity economics*] commence par les différences sociales » (*ibid.* : 716).

Il faudrait effectivement dès le départ, comme nous le montrent Akerlof et Kranton, poser et caractériser les catégories « femme » et « homme » lorsque l'on discute de l'armée ou du marché du travail, les catégories « intellos » (*nerds*) ou « sportifs » (*jocks*) lorsque l'on discute de l'école, les catégories abstraites « verte » et « rouge » dans leur modèle prototypique ou même pour parler de la pauvreté et de l'exclusion sociale (Akerlof & Kranton 2000 : 740, voir aussi 2002, 2011). Il faudrait ensuite continuer en décrivant, à partir d'« informations ethnographiques » recueillies dans d'autres disciplines — et ce de manière plus ou moins travaillée — les caractéristiques prescrites des différentes catégories sociales considérées comme étant 'en jeu' dans une situation donnée. Cela se remarque même lorsque les catégories sont abstraites — *ie.*, « rouge » et « verte » —, pour lesquelles sont posées les prescriptions d'une activité plutôt qu'une autre. Ainsi compris, ce qui semble être premier dans l'*identity economics* n'est pas tant l'identité en tant que telle que sa « limite », établie par les catégories sociales. Ce qui est premier est plus précisément ce qui se passe, pourrait-on dire, à la limite de l'identité tout en en constituant pourtant le cœur : l'identification, prise schématiquement par Akerlof et Kranton — dans le sillon de psychologues sociaux tels que Thomas (1996), Breger (1974), Gleitman (1996), Wetherell (1996) mais surtout de Tajfel and Turner (1979) — comme l'intériorisation (*internalisation*) d'idéaux et de normes sociales (Akerlof & Kranton 2000, 2011).

Alors, disent les auteurs, la question première du modèle est : « qui interagit avec qui ? La personne est-elle un homme ou une femme ? Une noire ou une blanche ? Une manager ou une employée ? » (Akerlof & Kranton 2005 : 13). La fameuse « observation de près » sur laquelle repose l'*identity economics* fait donc d'abord (et littéralement avant tout) attention à l'environnement, à la situation vécue, au contexte social, afin de déterminer *qui* échange. Chaque contexte semble ainsi révéler les idéaux qu'il met en jeu compris comme « des personnages réels ou imaginés, qui personnifient comment quelqu'un dans une catégorie sociale donnée devrait agir » (*ibid.*). De là, il apparaît que l'*identity economics* ne prend l'identité que dans sa dimension 'sociale', les auteurs allant jusqu'à la définir frontalement, onze années après sa première définition, comme suit : « l'identité des individus définit qui ils sont — leur catégorie sociale » (Akerlof & Kranton 2011 : 13).

Comme nous avons pu le remarquer, dans le « nouveau monde » de l'*identity economics*, l'individu est empiriquement posé comme détenant alors à la fois une conception de sa propre catégorie d'appartenance et une perception des catégories auxquelles sont

rattachées les personnes qui l’entourent. Nous reviendrons dans le second chapitre de cette partie plus en détail sur ce que ce « nouveau monde » implique réellement en termes de saisie de l’ordinaire. Pour l’instant, posons seulement que l’*identity economics* implique en effet nécessairement que chaque individu ait (au moins) une notion de « qui il est » associée à « des croyances concernant la manière dont [lui]— même et les autres devraient agir » (*ibid.*: 4). Le « nouveau monde » qui s’ouvre par l’intégration de l’identité (*ibid.*: 128) apparaît alors à la fois transparent et stable, il y serait toujours possible de librement décider de l’action qui apportera la plus grande récompense — que celle-ci soit « basique » ou « identitaire » (« *identity-based payoffs* »).

IV. B. Du problème de l’identification

Plus précisément, et dans un but de différenciation vis-à-vis d’une « analyse économique plus traditionnelle », Akerlof et Kranton notent quatre « implications empiriques » de leur modèle — quatre ingrédients ‘empiriques’, pourrait-on dire —, lesquelles nous donnent clairement à voir la manière dont ils perçoivent le monde, dont ils « observent de près » les mouvements ordinaires qui s’y passent (Akerlof & Kranton 2002 : 1176).

Premièrement, leur modèle impliquerait toujours (1) qu’il existe différents groupes ou différentes catégories sociales, lesquels (2) détiendraient chacun leurs propres prescriptions. Alors, (3) les membres de ces catégories auraient « un comportement différent, prévisible selon les prescriptions [de leur catégorie] » (*ibid.*). Enfin, (4) cette division en catégories sociales — ainsi que le jeu prescriptif qui s’en suit — peut être influencée par des politiques publiques, institutionnelles ou organisationnelles.

Enjeux empiriques donc, ou proprement *ordinaires*, lesquels deviennent simultanément des enjeux disciplinaires et méthodologiques. Car il s’agirait désormais de « tester » ces implications, chacune étant « mise au défi par un problème d’identification », résumé comme suit par les auteurs :

How can we know that being in one social category or another reflects anything more than individual tastes and endowments? For example, there may be no such thing as a group of nerds: those who are called nerds may just be those who are smarter and more academically inclined. The empirical task is to establish that membership in a social category, independent of tastes, affect behavior (*ibid.*).

L'*identity economics* fournirait alors «*en principe*» une manière de «tester l'existence des catégories sociales et leur influence» (*ibid.*). Par exemple — disent les auteurs en reprenant le cas de l'investissement scolaire —, s'il était possible d'obtenir des données sur l'apparence physique et l'habilité scolaire des élèves, de les prendre comme variables indépendants et de prendre l'effort comme variable dépendant — et en faisant quelques hypothèses sur la distribution du terme d'erreur — il serait possible d'estimer les paramètres du modèle. Mais, précisent-ils aussitôt : «un tel modèle estimé est identifié par la non-linéarité du comportement d'effort, qui sera discontinu à la frontière entre catégories sociales» (*ibid.*). Alors, une étudiante «à la marge» d'une catégorie ou d'une autre «aura un taux d'effort discontinu, selon qu'elle choisit d'être une intello ou dans le groupe populaire» (*ibid.*). Ainsi se poserait le problème de la présence potentielle d'inobservables, laquelle mettrait à mal l'interprétation, *en pratique*, de telles estimations non linéaires :

Consider the simplest possible model, where effort depends only on ability, which has observed and unobserved components that are not perfectly correlated. Now suppose that the researcher tries to test the effect of group membership. She will use effort as a dependent variable to estimate the slope of effort on observed ability, and she will also estimate a parameter that gives the level of ability that divides the nerds from others. She will falsely accept the hypothesis of categorization because the observed effort will be correlated with unobserved ability. It will appear falsely to her that there are two groups, whereas in truth there is only one group, with effort only dependent on ability (*ibid.*: 1176-1177)

Toutefois, continuent Akerlof et Kranton, «malgré ces problèmes, certains groupements (*groupings*) doivent parfois être identifiables» (*ibid.*: 1177). Tel serait le cas, selon eux, du groupement «intellos»/«populaires»/«ratés»/«athlètes» dans un lycée ; ou de celui distinguant la catégorie «femme» de celle d'«homme» — comprise comme «la division sociale la plus connue et la plus communément utilisée par les économétriciens» (*ibid.*). Ce ne serait alors qu'en se concentrant sur de telles catégories 'identifiables' qu'il deviendrait possible de faire des tests de différences comportementales en évitant le problème de l'identification — et ce «en prenant, comme le disent les auteurs pour la question du genre, la catégorisation *mâle* et *féminelle* comme données» (*ibid.*). Et, prenant ainsi ces catégories comme 'données', il devient possible de défendre que «l'observation de l'appartenance dans l'un des deux groupes est faite avec presque aucune erreur» (*ibid.*).

Plus exactement alors, Akerlof et Kranton proposent aux chercheurs et aux chercheuses — voulant s’inscrire dans le programme de recherche qu’ils tentent de fonder — d’utiliser (si cela est faisable) « les mêmes sortes d’information » que celles qui permettent de distinguer la catégorie ‘femme’ de celle d’ ‘hommes’. D’utiliser, donc, le plus possible, des informations prétendument « non-ambigües », telles que, selon eux : le fait que les hommes et les femmes « s’habillent différemment, se parent différemment, ont des manières et des manières différents » (*ibid.*). Ces signes, continuent-ils, « sont censés être lus par d’autres personnes » — et donc par les chercheurs eux-mêmes — ; il devrait ainsi, concluent-ils « y avoir relativement peu d’erreurs, comme dans l’identification du sexe (*sex*), quant à la façon dont les groupes sont divisés » (*ibid.*).

Pour des groupements dits « moins universels » — lesquels manqueraient donc de cette « évidence » dont parlaient les auteurs pour la question du genre — il faudrait, selon eux, s’en aller chercher des « informations ethnographiques » permettant de caractériser les manières, les « signifiants d’habillement et de parure (*adornment*) » des différents groupes qui structurent l’espace social étudié, et par lesquelles leurs membres peuvent indiquer leur appartenance, à eux-mêmes et aux autres (*ibid.*). C’est précisément ce que font Akerlof et Kranton avec l’éducation, en tentant de trouver de tels « marqueurs » identitaires distinguant les « intellos », des « sportifs », des « ratés », lesquels sont dits insérés dans une « culture comprise collectivement » (*ibid.*), c’est-à-dire, au fond — dans le vocabulaire de la philosophie ordinaire — dans une même *forme de vie*.

IV. C. Vers une vérification empirique

Plus d’une demi-décennie après cette première exposition des implications empiriques de l’*identity economics* (Akerlof & Kranton 2002), Kranton publie un article sur le sujet corédigé avec le neuroscientifique Scott Huettel (Huettel & Kranton 2012). Celui-ci vise à fournir un cadre théorique concernant la vérification empirique de l’*identity economics*. Les auteurs s’intéressent ici aux limites du modèle tel qu’il fut développé par Akerlof et Kranton — de leur article fondateur (2000) jusqu’à leur livre conclusif (2011). Plus précisément, il manque selon eux à l’*identity economics* une appréhension à la fois des « différences individuelles » et des « mécanismes » en jeu dans les situations étudiées (Huettel & Kranton 2012 : 681). Le modèle d’origine montrerait alors ses limites — et ses apories — en n’adressant ni la question de savoir « pourquoi certains individus manifestent-ils de fortes

préférences tournées vers autrui (*other-regarding preferences*) alors que d'autres non ? », ni celle qui touche à « comment nos identités — et leurs effets sur nos pensées et nos actions — changent au cours de nos vies ? » — deux questions pour lesquelles la connaissance neuroscientifique apparaîtrait, selon les auteurs, comme particulièrement pertinente (*ibid.*)⁵⁰.

Car, en effet, si l'*identity economics* pose bien un compromis (*tradeoff*) entre récompenses pécuniaires et non pécuniaires, il ne dit rien des fondations de ce compromis. Il s'agirait alors, selon Kranton et Huettel, de faire appel à la neurobiologie de la prise de décision, laquelle permettrait « d'élaborer les effets des préférences identitaires sur le comportement » (*ibid.*: 684). Pour ce faire, les auteurs structurent leur argumentaire autour de la notion de *cognition sociale*, laquelle renvoie à la manière dont certains stimuli transmettent des informations concernant d'autres individus, ou concernant l'évaluation de certaines des conséquences sociales de nos actions. « La cognition sociale, précisent-ils, regroupe un ensemble diversifié de processus permettant aux individus de reconnaître d'autres gens dans l'environnement, de déduire les intentions et les objectifs de ces agents, de se placer dans un contexte social et de déduire les relations sociales entre les individus et les groupes » (*ibid.*). Le contexte social apparaît ainsi comme rempli d'« informations sociales », lesquelles sont susceptibles de forger les décisions, et ce de trois manières distinctes :

Individuals may treat information differently when it comes in a social context, individuals may derive utility from others' outcomes (either positively or negatively), and individuals may derive utility from how they treat others in particular social relationships (e.g. fairness). These three ways correspond, in rough senses, to three routes for interactions between social cognition and decision-making mechanisms within the brain (*ibid.*)

L'appel à la notion de cognition sociale permet ainsi une certaine extension de notre vision de l'environnement 'extérieur', et de son lien avec la prise de décision. Il y aurait donc, selon les auteurs, trois « routes d'interactions » entre la cognition sociale (comprise comme l'appréhension de l'environnement social) et la prise de décision. Nous pouvons caractériser la première route d'*informationnelle* : les individus traitent (ordinairement) une information différemment dépendant du contexte social dans lequel elle émerge — autrement dit : dépendant de la forme de vie *dans* laquelle elle s'insère. Nous caractériserons la deuxième

⁵⁰ « Nous soutenons, ajoutent les auteurs, que les réponses à ces questions et à d'autres questions similaires nécessiteront que l'on intègre à de nouveaux modèles économiques de l'identité les nouvelles recherches des neurosciences concernant les mécanismes de la prise de décision sociale » (Huettel & Kranton 2012 : 681).

« route » d'*emphatique* : il est bien aussi possible que les individus dérivent de l'utilité des états d'autrui (qu'ils soient positifs ou négatifs). Enfin, nous proposons de caractériser la troisième route d'*affective* : nous dérivons tous ordinairement de l'utilité de notre manière de traiter les autres dans des relations particulière.

Disons tout de suite que ces trois routes ne sont effectivement pas, à première vue, abordées par le modèle original de l'*identity economics* tel qu'il fut développé par Akerlof et Kranton. En effet, dans ce dernier, les individus y comprennent tous, au contraire, l'information d'une même manière — quelle que soit la situation. La question de l'empathie n'est jamais posée ; ni celle d'ailleurs, de nos manières de traiter autrui. Par exemple, sans doute les conclusions auraient été très différentes si nous avions pris en compte, dans le cas du lycée, la potentielle empathie des 'populaires' ou des 'intellos' pour les 'ratés' ; ou si nous avions postulé une certaine subjectivité — et donc une certaine polyphonie collective — dans la saisie des prescriptions ou des idéaux catégoriels (c'est-à-dire des 'informations' du contexte social). C'est là que l'on peut voir, si l'on veut, que l'*identity economics* est un modèle qui, pour ainsi dire, ne donne pas *sa* place à l'autre, qui reste étriqué par le *moi* ; il apparaît comme un modèle qui, en l'état, rate en quelque sorte le contexte social dont la caractérisation pourtant en constituait à chaque fois le point de départ.

Alors, Kranton et Huettel vont jusqu'à proposer une « taxonomie du contexte social ». Cette dernière s'articule dans le cadre propre de l'*identity economics* ; c'est bien ce *cadre* qui la rend possible. Mais, doit-on aussitôt souligner, c'est bien aussi cette taxonomie elle-même qui 'cadre' le modèle original — et qui le place tout en haut de l'échelle.

Plus précisément, le premier niveau dit « individuel » est considéré comme étant le plus simple. Un tel contexte ne donne aucune information sociale pouvant permettre de guider le comportement, comme nous pouvons le voir, par exemple, dans les expériences de choix entre différentes loteries risquées (*risky gambles*). À ce niveau, même si l'étude fait appel à un grand nombre de personnes, la recherche porte en tant que telle sur *un* individu qui agit et dont l'action n'a qu'une « conséquence personnelle » (*ibid.*: 285). Ce niveau serait celui que l'on retrouverait le plus généralement, selon les auteurs, dans la plupart des travaux en psychologie cognitive, en neuroscience cognitive, en économie expérimentale ou en neuro-économie. En reprenant le vocabulaire prototypique de l'*identity economics*, Kranton et Huettel précisent :

In terms of the utility function, an individual j is asked to make decisions about a_j that only affects his own utility; there is no a_{-j} or any other terms that affect that individual's utility (*ibid.*)

De là, les recherches à ce niveau ne récolteraient principalement de l'information qu'en termes de « mesures de préférences économiques (i.e. aversion à la perte) ou de trait de personnalité (i.e. impulsivité) », et viseraient à « comprendre des schémas (*patterns*) comportementaux » pouvant être généralisés à un grand échantillon (*ibid.*).

Le second niveau est celui dit de « l'interaction anonyme », lequel introduit de l'information sociale mais d'une manière dite « non contextuelle » (*ibid.*). Ici, les individus interagissent donc entre eux, « mais cette interaction, précisent les auteurs, est vidée de tout contexte social particulier » (*ibid.*). Dans le vocabulaire prototypique de l'*identity economics* cela se traduit par le fait qu'« un individu j est désormais concernés par a_j et a_{-j} , mais la relation entre j et $-j$ n'a pas de contenu » (*ibid.*). L'interaction est donc dite « générique » en ce sens que chacun est « intentionnellement rendu anonyme », l'expérience elle-même fonctionnant en ceci qu'elle « élimine tous les repères sociaux et tout contexte » (*ibid.*). Ce niveau serait devenu, selon les auteurs, « paradigmatique » pour la recherche en psychologie sociale ou en neuroscience sociale, et détiendrait aussi une place centrale dans la recherche en économie comportementale ou en neuro-économie — ce qui s'observe dans les études d'interactions stratégiques par des jeux tels que les dilemmes du prisonnier, les concours de beauté ou les jeux de biens publics. Ici, et malgré la possibilité de récolter des informations concernant la manière dont les gens traitent des informations venant ou à propos d'autrui, aucune question de catégorie sociale à proprement parler n'est introduite. Ces deux premiers niveaux donnent donc à voir des expériences considérées par les auteurs comme étant « largement dépourvues de contexte social » (*ibid.*). Ils correspondent tous deux au domaine de ce qu'ils appellent « l'économie traditionnelle », laquelle étudierait principalement des « individus anonymes et égoïstes (*self-interested*) » (*ibid.*).

Le troisième niveau est celui du « contexte social générique », lequel différencie les individus au sein de l'expérience en « créant des relations entre les participants dans le laboratoire, ces relations n'impliquant toutefois pas d'identités sociales ou de groupes » (*ibid.*: 286). À ce niveau-là, la recherche se concentre principalement sur « comment les gens agissent dans des situations sociales génériques, comme la hiérarchie sociale » (*ibid.*). Dans les termes de l'*identity economics* alors :

Individual j cares about his own actions and others' actions (a_j, a_{-j}) and there is a category assignment, c_j , which tells subject j his role and others' roles in the experiment (*ibid.*)

Ici, chaque participant a donc une « position particulière dans le jeu », ou est « assigné à un rôle », lequel lui confère des récompenses particulières (*ibid.*). Ceci est courant en économie comportementale, avec par exemple le jeu de la confiance (the *trust game*), le jeu de l'ultimatum ou les expériences tentant de mesurer l'effet du statut social sur les prix (*ibid.*). Selon les auteurs, ce niveau intègre bien de l'information sociale, laquelle est susceptible de « guider le comportement », mais « ce contenu social ne confère ni n'exploite les identités sociales des participants », rendant ainsi, en fin de compte, ses expériences muettes au sujet des processus sous-jacents aux phénomènes identitaires réels, ou ordinaires (*ibid.*).

Enfin, le quatrième niveau — celui qui nous intéresse ici davantage — est précisément celui de l'identité (*identity level*), lequel « introduit quelque forme d'identité sociale dans l'expérience » (*ibid.*). Étant considéré comme le niveau « le plus haut », il est celui qui introduit des « catégories sociales signifiantes (*meaningful*), que ce soit par une manipulation expérimentale ou en incorporant des informations réelles concernant les identités individuelles et les normes qui y sont attachées » (*ibid.*). C'est à ce niveau, précisent les auteurs, que la recherche doit se faire si l'on souhaite « modéliser » la coopération et le conflit social (*ibid.*).

Plus précisément, ce niveau peut être divisé en deux types distincts : celui de « l'identité induite (*experimenter-induced identities*) » et celui de « l'identité réelle (*real-world identities*) » (*ibid.*). Au niveau de l'identité induite, les expériences « créent et manipulent à la fois les catégories sociales et le sens associé d'appartenance à un groupe générique » (*ibid.*). Alors, un individu j se soucie ici de ses actions et de celles des autres, et tous les participants sont divisés en groupes — division qui fournit l'attribution catégorielle c_j . Toutefois, précisent les auteurs, « il n'y a souvent pas de normes explicites » ou d'idéaux attachés à de telles catégories (*ibid.*). Le paradigme du groupe minimal est ici un exemple de choix, en ceci que les individus s'y retrouvent divisés « par un critère arbitraire et explicitement manipulé », cette manipulation pouvant mener à des effets substantifs ou robustes, tel que le favoritisme pour le groupe d'appartenance (*in-group*) (*ibid.*). Mais, concluent les auteurs, « la nature de l'identité reste induite dans le laboratoire et est donc éphémère ; l'appartenance à des groupes n'est ni dérivée ni extensible à des contextes réels (*real-world settings*) » (*ibid.*). Le second type de contexte « identitaire » est

celui qui renvoie à ce que les auteurs appellent des « expériences d'identité naturelle » (*natural identity experiments*), lesquelles « incorporent les identités des participants dans le *design* expérimental » (*ibid.*). Alors, certaines informations définissant soit les identités réelles (*real-world identities*) soit les « étiquettes catégorielles » deviennent disponibles dans l'expérience :

Here, individual j cares about his own actions and others' actions (a_j, a_{-j}) and category assignment, c_j , derive from social identities revealed by the experimenter. For example, the experimenter may tell or show the subjects the last names of their opponents, their major field of studies or their race (*ibid.*)

Dans ces « expériences d'identité naturelle », les idéaux catégoriels ainsi que les normes diverses et variées « dérivent des idéaux et des normes réelles (*real-world*) » ; émergeraient ainsi des récompenses identitaires (*identity payoffs*) (I_j) susceptibles de modifier les incitations des participants (*ibid.*). Ce niveau est dit comme étant « relativement rare en économie et quasi absent des neurosciences », pouvant se rapprocher davantage des expériences en psychologie sociale touchant à la menace du stéréotype (*stereotype threat*) (*ibid.*). Cette rareté viendrait surtout, soulignent les auteurs, du fait « qu'un grand défi pour des recherches à ce niveau vient de la complexité des catégories sociales réelles (*real-world social categories*) », chaque individu faisant partie de différentes catégories, chacune dotée « de normes et d'idéaux potentiellement contradictoires » (*ibid.*). De là, ce niveau est bien susceptible d'accroître la « validité écologique » des conclusions, mais au prix d'une baisse substantive du contrôle expérimental.

Il apparaît ainsi que chaque niveau de contexte social apporte « plus de spécificité et de réalisme au contexte en termes d'identité sociale et d'affiliations de groupes » (*ibid.*). C'est bien autour de la question du réalisme que se construit cette taxonomie ; et c'est bien une revendication qui en ressort : celle d'investir le « niveau identitaire » (*identity level*) — qui est précisément le niveau de l'*identity economics*. Car, comme l'écrivent Kranton et Huettel, alors même que « la recherche à tous ces niveaux peut apporter des informations sur la prise de décision », c'est bien au niveau final — celui de l'identité — qu'il y aurait le plus de « promesses » pour la compréhension de « la base du conflit social », et donc pour une appréhension plus juste de l'ordinaire (*ibid.*). Pour ce faire, il deviendrait nécessaire, selon eux, d'opérer « des changements fondamentaux dans nos pratiques actuelles » (*ibid.*), et ce que ce soit sur nos manières d'assembler nos échantillons de participants ou dans nos façons de traiter les données qui ressortent de l'expérience.

C'est donc à partir de l'*identity economics* que Kranton et Huettel proposent leur taxonomie du contexte social — précisément dans son cadre. En somme, il apparaît que les auteurs cherchent, pourrait-on dire, à 'appliquer' les connaissances issues du modèle prototypique d'Akerlof et Kranton dans le champ expérimental. Pour « valider » l'*identity economics*, il faudrait alors faire des expériences 'au niveau de l'identité'. Notons qu'il y a ici ce qui semble comme un pas de côté vis-à-vis de la narration tenue par Akerlof et Kranton dans leurs travaux originaux. En effet, il y a bien une différence entre ce que font Akerlof et Kranton de leur modèle prototypique — leurs applications, par exemple, à la question de la ségrégation professionnelle et de l'éducation — et ce qui est ici défendu — à savoir : la mise en place d'expériences en laboratoire. À première vue alors, ces expériences n'auraient plus grand-chose à voir avec ces « vraies gens dans de vraies situations » ciblés par l'*identity economics*. Toutefois, nous pensons que — malgré les apparences — l'optique reste la même : Kranton et Huettel tentent effectivement de faire en sorte, pourrait-on dire, que les participants de nos expériences ressemblent, eux aussi, « à de vraies gens dans de vraies situations ». De leur côté, alors, le problème est celui du 'contrôle expérimental' ; problème qui n'est pas posé, en tant que tel, dans les travaux d'Akerlof et Kranton. Problème qui est, pourrait-on dire, déplacé sur l'environnement pertinent — qui n'est ici pas le laboratoire mais des « vraies situations » telles que l'école ou le monde professionnel. Malgré les différences, c'est une même vision qui se dévoile, et un certain désir de 'contrôle' — qu'il soit expérimental ou non — de l'environnement. De la même manière que la Kranton et Huettel placent au centre de leur réflexion la question du contrôle expérimental, Akerlof et Kranton entament eux aussi chacune de leurs applications en 'contrôlant' l'environnement extérieur, en définissant les catégories saillantes — leurs idéaux, leurs prescriptions, leurs positions dans la hiérarchie, etc. C'est ce que l'on remarque dans les deux applications que nous avons discuté ; ainsi que dans le modèle prototypique. Il y a alors continuité évidente entre les propos de Kranton et Huettel et ceux d'Akerlof et Kranton : une continuité dans la vision, et dans un certain désir de 'retour à l'ordinaire'. Une continuité, aussi, dans un certain désir de contrôle ; et, selon nous, dans la même idée de fond, la même 'méthode alternative', pouvant être résumée ainsi : étudier le petit pour comprendre le grand.

IV. D. Du consensus scientifique à une « méthode alternative »

« Si l'identité est un concept si puissant, pourquoi cela nous a-t-il pris si longtemps pour en arriver là ? Pourquoi l'identité n'a jamais encore fait partie de l'économie ? » : voilà les questions posées par Akerlof et Kranton à la fin de leur livre *Identity economics* (2011), et donc à la suite de plus de dix ans de travail sur le sujet. Le chapitre 9 d'*Identity economics* (2011), titré « *Identity economics and Economic Methodology* », est alors important à cet égard, étant — à notre connaissance — la seule référence où apparaît une réflexion proprement méthodologique des auteurs sur leur modèle.

Pour répondre à la question d'un certain 'retard' de la discipline économique au sujet de l'identité, Akerlof et Kranton entament leur argumentaire en affirmant que « les économistes ont un consensus remarquable sur comment faire de la recherche » (Akerlof & Kranton 2011 : 114). Ce consensus doctrinal, précisent-ils, trouverait son point de départ dans l'article « *The methodology of positive economics* » de Milton Friedman (1953), dont la position est ainsi (rapidement) résumée (*ibid.*) :

We first choose a model, or a theory. We then test the model against observations and reject it if it does not fit. There will also be back-and-forth between observations and theory, as each informs the other (*ibid.*)

Plus précisément, selon les auteurs, une « bonne théorie » serait alors d'abord et avant tout une théorie « parcimonieuse », capable « d'expliquer beaucoup avec peu » (*ibid.*). Ce serait spécifiquement là le but de l'*identity economics* comme modèle dont la « procédure simple » peut être « appliquée à un grand nombre de phénomènes, comme la nature de la pauvreté africaine-américaine, les raisons derrière le décrochage scolaire, le rôle du mouvement féministe ou encore pourquoi les organisations fonctionnent » (*ibid.*). Peut-être, alors, avons-nous là un critère d'évaluation proprement *interne* de l'*identity economics*. À ce sujet, précisent les auteurs :

Many would say our model is not parsimonious. Economists give precedence to older theories, which means that, according to standard practice, an economist should make the case for a new theory by rejecting the old theory. A theory must also generate falsifiable hypotheses. However, because of the difficulty of rejecting

theories [...], this criterion gives currently accepted theories almost a free pass and renders almost all economic theories as unfalsifiable (*ibid.*).

C'est bien là ce que semblent faire, dans une certaine mesure, Akerlof et Kranton, lesquels ne cessent d'affirmer leur nouvelle théorie en en 'rejetant' d'anciennes — ce que l'on a remarqué dans les deux applications discutées. D'ailleurs, il semble qu'Akerlof et Kranton positionnent régulièrement et explicitement leur modèle au sein de la discipline économique, s'appliquant à dire ce que leur approche *fait* de nouveau, et comment elle s'articule avec ce qui la précédait. C'est ici que l'on voit l'usage du mot 'identité' comme un nouveau langage commun, ou comme une microfondation.

Reste la question de la falsifiabilité. Il s'agirait alors plus précisément, selon Akerlof et Kranton, de se détourner de la vision de Friedman et de « la plupart des économistes modernes » qui prennent les tests statistiques comme des « moyens appropriés pour tester un modèle » (*ibid.*). Car les tests statistiques n'auraient en réalité « que peu de pouvoir dans le rejet d'hypothèses économiques », et ce surtout une fois que l'on prend en compte la question de l'incertitude — à travers l'intégration de comportements stratégiques, d'informations asymétriques et/ou de motivations psychologiques (*ibid.*: 115). Depuis Friedman la discipline économique aurait vécu ce que les auteurs appellent « une prolifération de théories », laquelle aurait considérablement « étendu » le champ économique en faisant émerger « un immense nombre de possibilités parcimonieuses » (*ibid.*). Elle se serait alors « rapprochée de la réalité », mais ce à un coût important : devenir « un cauchemar pour l'économiste logico-positiviste » (*ibid.*). Comme l'affirment les auteurs :

If she is lucky enough to reject one model, there is always another such model to take its place. And that is just the beginning of her troubles. Any statistical test of a theory requires specifying variables to a degree of precision considerably beyond that indicated by the theory (*ibid.*).

Tout test statistique implique des choix. Des choix concernant les variables dépendants ou indépendants, la forme de la distribution de l'erreur ou tout autre aspect fonctionnel. Et, précisent les auteurs, « parce que toutes ces décisions peuvent être prises indépendamment les unes des autres, même le test le plus simple (*straightforward*) a littéralement des millions de spécifications possibles », lesquelles ne pourront jamais — ou rarement — être toutes rejetées uniformément, et ce quel que soit leur niveau de « stupidité (*sillyness*) » (*ibid.*). Il apparaîtrait donc difficile de suivre le dicton selon lequel il faut accepter le modèle à moins qu'il ne soit

rejeté, et ce d'abord par cause de ce que l'on peut appeler une impossibilité pratique. De la même manière qu'« il est difficile de falsifier une théorie » alors, il devient quasi impossible de rejeter un modèle (*ibid.*) — l'*identity economics* compris.

À cette apparente impasse méthodologique, Akerlof et Kranton répondent en proposant une « méthode alternative », construite autour de l'idée que « la clef des résultats agrégés se trouve souvent dans le microscopique » (*ibid.*: 116). Alors, précisent-ils, il ne faudrait pas tant se concentrer sur les tests statistiques que sur « une observation très attentive du petit » (*very careful observation of the small*) (*ibid.*). Ce lien entre le 'petit' et le 'grand' apparaît plus précisément comme une heuristique méthodologique : c'est en prenant en compte le 'petit', affirment en somme Akerlof et Kranton, que nous pourrions comprendre le 'grand' — la biologie fournissant ici, selon eux, « l'exemple le plus dramatique de cette relation » en posant l'ADN comme structure de la vie (*ibid.*). Appliquée au domaine économique, cette analogie ferait émerger de nouvelles questions :

What are the implications of such an approach for economics? Standard economic methodology, with its emphasis on statistical analysis of populations, would suggest that intensive study of a single molecule would be an all-but-worthless “case study”. Such observations are “anecdotal”. In the case of DNA, the exact opposite is true. One rabbit looks much the same as another because of their common DNA; and differences among rabbits are due to differences in their DNA. Codes are worth studying because, insofar as they are the same, they lead to duplication; insofar as they are different, they lead to differences. The ethnographies that we have studied aim to uncover the social codes of economic units, such as firms, schools, and households (*ibid.*)

Cet extrait pose d'abord une conception particulière de l'individualité : de la même manière que l'ADN tient ensemble les « codes » physiques de l'humain et façonnerait ainsi ce que l'on pourrait appeler son *identité biologique* ; l'ensemble de nos codes sociaux intériorisés constitueraient notre 'seconde' ADN — de la même manière que l'on parle d'une 'seconde nature' — et formerait ainsi notre *identité sociale*. Conceptuel d'abord, cet extrait pose aussi une revendication méthodologique : il s'agit de revaloriser les « études de cas », lesquelles seraient oubliées — ou niées — de la part de la méthodologie de l'économie standard. Revoir, alors, notre vision de ce qui a de la valeur (*all-but-worthless*) — en un mot : de ce qui *importe*. Akerlof et Kranton retournent ici le statut de ces « observations » souvent

considérées comme « anecdotiques », pour en faire précisément l'endroit de la découverte (*uncover*).

L'*identity economics* chercherait avant tout à « décoder ce que disent et ce que font les gens » — leur ordinaire, donc (*ibid.*: 117). Il s'intéresserait, plus précisément, aux « codes » eux-mêmes. À ces codes qui à la fois « dupliquent » et « différencient » — qui nous rendent à la fois similaires et différents — et qu'il s'agirait désormais de « découvrir » (*ibid.*). Pour ce faire, il s'agirait, selon les auteurs, de faire appel à des ethnographies — prises comme « fenêtre dans la vie [des gens] » ; car il n'y a qu'ainsi que l'on se donnerait les moyens de comprendre ce qui se joue dans un phénomène socioéconomique spécifique, et que l'on pourrait se donner la possibilité d'en saisir la *cause* (*ibid.*). En lieu et place, alors, de « tests statistiques inévitablement faibles », il s'agirait désormais de « décrire » (*ibid.*: 117-118).

Nous reviendrons dans le second chapitre de cette partie sur les liens apparents (et les écarts cachés) entre d'un côté l'*identity economics* et de l'autre la philosophie du langage ordinaire — et particulièrement sur leur intérêt commun pour l'acte de description. Pour l'instant, disons seulement qu'Akerlof et Kranton concluent leur chapitre méthodologique par une sous-partie au titre évocateur — « *The Problem of the "Gentlemanly" Distance* » —, laquelle commence ainsi :

Beyond passing empirical tests, most economists also believe that a good model yields surprising conclusions. A friend of ours has said that there must be a "gentlemanly distance" between assumptions and conclusions, otherwise the theory is vacuous. According to this view, the directness of our conclusions from our assumptions is a flaw. We are like the sage who explained movement by saying that it is due to the principle of locomotion (*ibid.*: 118)

Akerlof et Kranton reconnaissent alors que « les conclusions ne devraient être trop évidentes » au regard des hypothèses (*ibid.*). « Mais, précisent-ils aussitôt, peut-être y a-t-il plus d'une manière d'arriver à des conclusions non évidentes », une de ces manières étant de modifier les hypothèses elles-mêmes ou d'en proposer de nouvelles, lesquelles « peuvent donner naissance à de nouvelles perspectives (*insights*) » (*ibid.*). C'est bien là ce qu'ils croient avoir fait avec l'*identity economics*. Preuve en est, l'argumentaire continue en proposant deux exemples de « contre-évidences » ; signes, donc, de l'apport du modèle. Le premier renvoie à la conclusion selon laquelle « si les tâches professionnelles sont étiquetées comme "mâle" ou "femelle", les hommes et les femmes travailleront dans différentes professions, et les femmes auront des salaires plus bas » (*ibid.*). La seconde renvoie à la conclusion selon

laquelle « si l'identité compte pour les travailleurs et travailleuses, elles demanderont moins d'incitations si elles se considèrent comme *insiders* » (*ibid.*). « Aucune de ces propositions, défendent les auteurs, ne suit la théorie standard », et ce qui est nouveau n'est pas tant la conclusion que l'hypothèse de départ : « *what is new in each is the assumption* » (*ibid.*). Akerlof et Kranton reconnaissent donc bien ici « la petite distance entre le postulat et le résultat », mais défendent tout de même leur approche en disant qu'il y a « une grande partie de la science dans laquelle un changement d'hypothèse est la clef de la compréhension ; une fois ce changement opéré, les résultats sont évidents » (*ibid.* : 119).

*

Plus généralement, Akerlof et Kranton soulèvent, dans la conclusion de leur livre *Identity Economics* (2011), cinq manières dont l'identité — telle qu'elle est ici comprise — « enrichirait » méthodologiquement la discipline économique (*ibid.* : 121). D'abord, l'identité « changerait » l'approche économique en questionnant la manière dont elle comprend les actions individuelles. « L'identité affecte directement le comportement individuel », une influence « d'autant plus apparent[e] dans les choses que les gens font qui n'apportent aucun bénéfice économique — souvent dans des activités qui sont coûteuses, inconfortables et même nuisibles (*injurious*) » (*ibid.*). Plus spécifiquement, l'*identity economics* offrirait donc aux économistes « une représentation simple de ce qui peut être appelé, littéralement, un comportement autodestructeur, et des actions qui ont l'air de n'avoir que peu de sens économiquement » (*ibid.*)⁵¹.

Deuxièmement, l'identité modifierait aussi l'analyse standard de la discipline économique en ceci qu'elle ferait évoluer son point de vue sur les externalités. La mécanique de l'*identity economics* se construit effectivement sur le fait que les actions d'autrui peuvent impacter notre propre bien-être. Alors, de la même manière que nous devrions nous occuper de l'usine qui pollue la rivière, « nous devons nous intéresser aux externalités résultantes de l'identité », qu'elles soient positives (coopération) ou négatives (haine) (*ibid.* : 124).

Troisièmement, l'identité questionnerait la discipline économique sur sa manière de voir et de comprendre les catégories et les normes sociales. Tout en reconnaissant prendre ces dernières comme « données » dans leur modèle, les auteurs reconnaissent que « beaucoup de

⁵¹ Akerlof et Kranton donnent ici à la fois l'exemple des tatouages — et plus généralement de ce qu'ils appellent des « mauvais choix » — et celle du « don charitable » (Akerlof & Kranton 2011 : 122).

gens et d'organisations manipulent les catégories, les normes et les idéaux à leurs avantages » (*ibid.*: 125). C'est effectivement ce qui ressort de leurs applications à l'école, ou au marché du travail : il s'agirait simplement pour les organisations « de dépenser de l'argent pour transformer des *outsiders* en *insiders* » (*ibid.*). Ils donnent aussi ici l'exemple du monde politique ou de la publicité, qui tous deux « manipuleraient » les identités (*ibid.*).

Quatrièmement, l'identité « changerait » l'économie en la faisant « étendre » son analyse des incohérences temporelles, question autour de laquelle, d'ailleurs, réapparaît le « soi » (*self*), mais sous un angle nouveau :

People have different selves at different points in their lives. The new self could regret the decisions made by the old self. The preferences of the new selves come from the new identities and their associated norms and ideals. [...] Often, people only imperfectly anticipate who they will later become (*ibid.*).

Plus précisément, Akerlof et Kranton proposent ici une distinction entre plusieurs « types » d'identités, se différenciant les uns des autres par leur degré de stabilité temporelle. Il y aurait d'abord les identités permanentes, ou qui ne changeraient que très rarement au cours d'une vie (i.e. la race, le genre). Puis, il y aurait celles dont les changements se feraient de l'ordre d'une ou de deux fois au cours d'une vie, souvent appuyés par des rites de passage, lesquels, selon eux, « marquent les frontières sociales (*social boundaries*) » (*ibid.*: 126). Ils donnent ici les exemples du baptême, de la confirmation, du mariage ou encore d'une fête de départ à la retraite (*ibid.*). Enfin, il y aurait un type d'identités « dont les changements sont très fréquents », comme « la transition quotidienne entre la maison et le travail » (*ibid.*).

Enfin, l'identité serait susceptible de profondément modifier l'analyse économique standard — et donc la discipline économique en tant que telle — en posant la question du *choix identitaire*. « L'économie est parfois appelée la science du choix », affirment Akerlof et Kranton avant d'ajouter : « [et] l'identité elle-même peut être un choix » (*ibid.*: 127). Mais, précisent-ils aussitôt, c'est seulement « à un certain degré » que « les gens peuvent choisir qui ils veulent être » (*ibid.*). Ils donnent ici trois exemples de choix identitaire (*identity choice*) qui ont un impact sur l'économie. Le premier renvoie à la condition des femmes et à leur « choix de poursuivre une carrière ou de devenir mère au foyer » (*ibid.*). Selon les auteurs, l'augmentation de la participation des femmes sur le marché du travail serait effectivement due au fait que celles-ci « ont ajouté l'identité à leur décision de travailler ou non » (*ibid.*). Le deuxième exemple est le choix scolaire — que ce soit du côté des élèves et de leurs efforts ou

des parents et du choix de l'école —, dans lequel « qualité et identité sont entremêlées » (*ibid.*). Enfin, le troisième exemple renvoie aux immigrants qui, comme le disent les auteurs, « font souvent face à une décision difficile » : celle de « choisir jusqu'où ils s'intégreront dans leurs nouveaux pays et s'ils souhaitent changer de citoyenneté » (*ibid.*).

We have every reason [...] to believe that this is just the beginning. Many standard psychological and sociological concepts fit our framework, with considerable generality and a common theme: self-image, self-realization, situation, in-group versus out-group identification, self versus other, social structure, power and difference. [...] There are also deeper questions. Where do norms and identity come from? How do they change and evolve? What is the feedback between identity, economic policy, and institutions? What explains different identities and norms across countries? What might explain the rise and fall of group conflict? Asking these questions — and answering them — will have consequences (*ibid.*: 129-130)

L'*identity economics* tel qu'il fut originellement développé par Akerlof et Kranton ne serait alors, pour eux, qu'un « début » (*beginning*). Il laisse bien de questions sans réponses — de questions « plus profondes » qu'il n'aborde pas. En effet, l'*identity economics* ne nous dit rien de la manière dont les normes ou les identités émergent, sur comment interagissent ces différents types d'identités, ou sur comment les conflits de groupes sont susceptibles de subvenir.

Nous trouvons toutefois une réponse dans les travaux plus récents de Kranton, et en particulier dans son article titré quasi mot pour mot de la première de ces « questions plus profondes » exposées dans le livre conclusif écrit avec Akerlof : « *Where do Social Distinctions and Norms Come From ?* » (2016)⁵². Dans cet article, Kranton aborde spécifiquement la question de l'origine des normes sociales, question qui selon elle est « au cœur » du cadre de l'*identity economics* — sans pour autant avoir été traité dans ses premiers travaux aux côtés d'Akerlof⁵³ :

The heart of the framework [*of identity economics*] is social difference and norms. Who people are, and norms for how they should look, act, and interact, shape economic life. The original papers embed social difference and norms into a model of utility [...]. When this work was first presented, critics, friendly and otherwise,

⁵² Remarquons ici que la seule différence qui saute aux yeux — au vue de notre sujet — dans le passage de la question « *Where do norms and identity come from ?* » et « *Where do social distinctions and norms come from ?* » est la disparition du mot 'identité'.

⁵³ Ce papier émergea, comme elle l'écrit, « d'une conversation continue avec George Akerlof sur l'implication de l'identité pour la discipline économique » (Kranton 2016 : 1).

posed a challenging question, which went something like this: “you argue that social difference and norms should be in utility, but where do these divisions and norms come from? And how can they ever be empirically identified?”
(Kranton 2016 : 1)

Cela sonne comme un droit de réponse de l'ordinaire : d'où viennent ces différences sociales et ces normes que vous tenez pour acquises ? Et comment les identifier *réellement* ? Il s'agirait alors, selon Kranton, de « mettre de la viande sur les os de l'*identity economics* » ; et, ce faisant : « de pointer son futur » (*ibid.*). Pour apporter des éléments de réponses à ces questions — « amicales (*friendly*) ou non » — Kranton revient alors d'abord sur la question de l'émergence des normes sociales. Son argumentaire s'entame en posant le fait que « l'identité et les normes sont fractales », ou plus spécifiquement encore que « des processus en miroir (*mirrored processes*) se produisent à différents niveaux de la prise de décision » (*ibid.*). Autrement dit : les divisions et les normes sociales — lesquelles influencent les phénomènes économiques — sont ici dites comme étant simultanément façonnées par, entre autres, les individus, les familles, les écoles, les gouvernements, les mouvements sociaux. Comme l'affirme frontalement Kranton elle-même :

Where do social differences and norms come from? They come from fundamental human desires for esteem and consistency, from parents who want the best for their children and want them to follow in their footsteps, from people aiming to control and dominate others for economic gain, and from people who rebel and take to the streets (*ibid.*: 5)

Pour préciser son idée, Kranton ajoute à cette première réponse une dimension proprement temporelle. Pour ce faire, elle aborde ce qu'elle caractérise comme une « métaphore familière » de la microéconomie, laquelle fournit une division tripartite du temps en termes de court, moyen et long terme — à distinguer selon le « degré de liberté » qu'ils impliquent respectivement (*ibid.*: 2).

Plus exactement, le *court* terme se caractérise, selon Kranton, comme le temps dans lequel les individus choisissent leurs actions en « prenant comme données les normes et les catégories sociales tout autant que leurs propres identités et que celles des autres » (*ibid.*: 2). C'est à l'intérieur de ce temps-là qu'est articulé le modèle original de l'*identity economics* tel que développé par Akerlof et Kranton — que ce soit, d'ailleurs, dans son exposition prototypique ou dans ses différentes applications. Le *moyen* terme, quant à lui, est caractérisé

par Kranton comme un temps dans lequel les individus peuvent « potentiellement choisir leur identité et agir pour changer les catégories et les normes » au sein d'un environnement toutefois généralement considéré comme « limité » (*ibid.*). Enfin, le *long* terme s'offre comme un temps absolument ouvert, où « rien n'est fixe ni pris comme donné » et dans lequel les actions individuelles pourraient — « plus ou moins consciemment », précise Kranton — « affecter les normes et les catégories », lesquelles se donneraient alors comme « endogènes » (*ibid.*).

Ce serait alors hors du court terme (dans lequel l'*identity economics* s'articule originellement) que l'on trouverait, selon Kranton, les forces qui façonnent les normes et les divisions sociales. Alors, nous dit implicitement Kranton : c'est *en dehors* du modèle lui-même que logerait ce qui en est apparemment « au cœur » — dans d'autre 'temps'. Il apparaît ainsi, selon nous, que cela ne répond qu'en surface au problème posé. Car le fait même que l'*identity economics* ne traite que du court terme fait sonner les propos de Kranton comme de simples effets d'annonces plutôt que comme un réel développement du modèle. Après avoir dit cela, elle ne dit effectivement rien de la manière dont la mécanique de l'*identity economics* serait modifiée si l'on y intégrait la question du moyen ou du long terme — et donc la possibilité que les normes sociales et les identités puissent ainsi changer.

En croyant toutefois avoir apporté une réponse satisfaisante à cette question, Kranton continue son argumentaire en affirmant que l'appel à cette métaphore n'aborde néanmoins pas la question qu'elle considère comme « plus profonde encore » — à savoir : pourquoi ces divisions et ces normes résonnent-elles si fortement dans nos interactions sociales ? (*ibid.*) C'est ici que Kranton développe ce qu'elle appelle « les microfondations de l'identité »⁵⁴, lesquelles offriraient, selon elle, une compréhension « structurelle et cadrée socialement » des motivations humaines, et permettraient de ce fait à la fois une saisie plus robuste des comportements et des institutions et une meilleure capacité de prévision (*ibid.*: 2). Plus précisément, selon Kranton, ces microfondations seraient à trouver dans l'idée de « principes premiers tels que le désir individuel d'estime, de compréhension de soi et de cohérence personnelle » (*ibid.*: 4). Pour clarifier cette idée, Kranton ne fait ni appel à des connaissances ethnographiques ni à des « observations attentionnées » du domaine microscopique mais va, au contraire, chercher secours dans le modèle de Roland Bénabou et Jean Tirole tel qu'exposé dans leur article phare « *Identity, Dignity and Taboos : Beliefs as Assets* » (Bénabou & Tirole 2011). Dans ce modèle, les individus sont compris à la fois comme se souciant de qui ils sont

⁵⁴ Il paraît ici intéressant de noter que l'identité est elle-même déjà décrite, dans les travaux originaux d'Akerlof et Kranton, comme une « micro-fondation » d'autres modèles économiques (voir *Partie 1, Introduction*).

et comme manquant toujours de connaissance d’eux-mêmes (*self-knowledge*). Reprenant cette idée, Kranton défend alors que les individus « infèrent leurs identités en choisissant des actions qui servent de signaux à eux-mêmes et aux autres » (Kranton 2016 : 4). Choisir d’agir comme ceci ou comme cela se ferait alors plus précisément, selon elle, dans le but d’une recherche générale de cohérence de soi (*self-consistency*), celle-ci pouvant aller jusqu’à mener les individus à « ajuster des normes pour qu’elles correspondent davantage aux actions » (*ibid.*: 5).

En effet, Bénabou et Tirole caractérisent les individus comme étant parfois incertains de leurs propres « valeurs profondes » — et donc de leurs identités —, inférant alors celles-ci de leurs choix passés, lesquels finissent alors par proprement ‘les définir’ (Tirole & Bénabou 2011 : 806). Ils proposent plus spécifiquement une théorie qu’ils caractérisent de « cognitive », mettant l’emphase sur le processus d’« auto-inférence » (*self-inference*) autour duquel l’identité opèrerait, sur le « rôle pivotale » de l’imperfection de la mémoire et de l’attention humaine et sur la caractérisation des « investissements en identité » comme des « signaux de soi » (*self-signals*) (*ibid.*: 806).

Il ne paraît pas illogique ou absurde que Kranton fasse appel à Bénabou et Tirole, d’abord car leur modèle s’appuie lui aussi sur l’idée d’une « forme rationnelle de réduction de la dissonance cognitive » — laquelle est, comme nous l’avons précisé plus haut, à la base de l’*identity economics* (*ibid.*). Notons tout de même que, selon nous, cet appel est bien trop rapide pour constituer une réponse satisfaisante à la question posée ; ou plutôt : qu’il mène au même point que la réponse apportée par Kranton à la première question ‘moins profonde’ — c’est-à-dire à un point précisément *extérieur* au modèle de l’*identity economics*. Car, d’abord, le modèle original d’Akerlof et Kranton n’a rien de proprement ‘cognitif’ : leur référence à la question de la dissonance cognitive est elle-même discutée dans un cadre à la fois psychosocial et psychodynamique. Alors, dans l’*identity economics*, il n’est justement jamais question d’incertitude vis-à-vis de la connaissance de soi, ou de celle de l’autre. Au contraire : l’*identity economics* s’appuie — à l’inverse de Bénabou et Tirole — sur le fait que chacun se connaît parfaitement lui-même, et les autres, et les catégories qui les entourent ; sur le fait qu’il n’y a donc aucune ambiguïté. Il est alors tout à fait normal que ni la question de la mémoire, ni celle de l’attention, ni celle de l’estime de soi n’apparaissent ne serait-ce qu’une seule fois dans les travaux originaux d’Akerlof et Kranton. Cela est ‘normal’, ou en tout cas : adapté au modèle lui-même, dont la mécanique et les conclusions se retrouveraient fondamentalement changées par une telle intégration. Alors, si Kranton avait réellement voulu mêler l’*identity economics* à la théorie de Bénabou et Tirole, il aurait fallu qu’elle se

demande, par exemple, ce que peut faire cette incertitude ou cette imperfection à la mécanique du modèle original — quels sont les nouveaux postulats, les nouveaux équilibres, les autres politiques publiques à défendre, etc. — ; ou comment intégrer la question de l'estime de soi dans leur cadre théorique, et dans leurs propos empiriques. Sans cela, il apparaît alors, selon nous, que les propos de Kranton ne mettent pas tant « de la viande sur les os » de l'*identity economics* qu'ils marquent la fragilité même de son squelette, soulignant à son insu ses limites et ses insuffisances.

CONCLUSION

Nous avons entamé ce chapitre en exposant notre angle — issue d'une mise-en-dialogue de l'approche pragmatique de la modélisation et de la philosophie du langage ordinaire. Nous avons ensuite décrit le modèle prototypique d'Akerlof et Kranton — en dégagant des ingrédients formels et conceptuels —, avant d'aborder rapidement certains usages du mot 'identité'. Nous avons ensuite étudié comment ce modèle était mis-en-action à travers deux applications spécifiques (ie. la ségrégation professionnelle, l'éducation). Enfin, nous avons abordé certains enjeux empiriques, théoriques, méthodologiques et épistémologiques de l'*identity economics*. Ce chemin se justifie par le but principal de ce chapitre, énoncé jusqu'à son titre — à savoir : offrir une première lecture, 'liminaire', construite autour d'une « description aiguisée » (Diamond 2004 : 107) des jeux de langage (et de modélisation) de l'*identity economics*. Pour ce faire, nous avons fait appel à la grande majorité des travaux communs d'Akerlof et Kranton, de leur article fondateur « Economics and Identity » (2000) à leur livre *Identity economics* (2011). Onze années séparent ce que nous avons considéré comme le point de départ du modèle et ce que nous avons pris comme son livre conclusif ; onze années de réflexions théoriques et méthodologiques, et onze années d'applications (Akerlof & Kranton 2000, 2002, 2005, 2008, 2011). De là, l'effort de conceptualisation qui se montre jusqu'au changement de titre peut d'emblée apparaître comme un effet du temps. Mais, selon nous, de « *economics and identity* » (Akerlof & Kranton 2000) à « *identity economics* » (Akerlof & Kranton 2011) se donne surtout à voir l'idée selon laquelle l'économie et l'identité ne doivent plus être posées l'une en face de l'autre mais plutôt comprises comme étant d'emblée entrecroisées. Dans « *Economics and identity* » (2000), la primauté de l'économie sur l'identité donnait, selon nous, l'impression (juste) qu'il y a, d'un côté, la discipline économique et, de l'autre, le sujet de l'identité qu'elle

s'apprête à aborder. Au contraire, le titre « *Identity economics* » (2011) laisserait quant à lui apparaître le fait qu'il est désormais du rôle de la discipline économique elle-même d'être entièrement 'identitaire'.

Il convient enfin de remarquer que, même à la suite d'une lecture que nous voulions 'liminaire' — précisément « au seuil » de la position critique — certaines des limites de l'*identity economics* sont apparues presque d'elles-mêmes. De là, défendons-nous — et comme cela se précisera dans le chapitre qui suit — le titre « *Identity economics* » finit, selon nous, par sonner plat. D'abord car suivre le modèle — en ajoutant un argument dans la fonction d'utilité — ne paraît pas être un acte suffisamment fort pour justifier d'une telle adjectivisation de la discipline économique dans sa globalité, ni d'ailleurs pour justifier de la potentielle création d'un nouveau type d'analyse économique. Surtout car suivre l'*identity economics* signifierait — malgré les apparences — *rater* l'identité, son ordinaire. Nous resterions ainsi dans l'incapacité de saisir ses enjeux, ses implications et ses effets — et ce car nous n'aurions aucun moyen de discuter de sa dimension créative, affective ou plus proprement réflexive. C'est sur cela que le chapitre qui suit se concentrera, avec comme but de démontrer un certain *échec* de l'*identity economics*.

Chapitre 2. Lecture critique et ordinaire

Le premier chapitre de cette partie avait comme but de nous fournir une lecture que nous avons caractérisée de ‘liminaire’ du modèle d’Akerlof et Kranton. Comme nous l’avons vu, l’*identity economics* vise, en un mot, à saisir l’influence de certaines appartenances et de certaines normes sociales sur le comportement individuel et collectif. Pour ce faire, Akerlof et Kranton font, à première vue, usage du mot ‘identité’ sous la forme d’un nouvel argument de la fonction d’utilité.

Ce second chapitre a comme but de proposer une lecture proprement *critique* de l’*identity economics*. Comme nous l’avons déjà noté dans l’introduction générale de cette partie, le modèle d’Akerlof et Kranton a déjà fait l’objet de lectures critiques — plus ou moins développées — et sur lesquelles nous reviendrons à travers ce chapitre (Davis 2002, 2003, 2006a, 2007, 2011a, 2011b ; Fine 2009 ; Kirman & Teschl 2004 ; Bağcı & Yılmaz 2020). Nous visons ici à développer cette littérature secondaire, afin d’offrir une critique plus globale de l’*identity economics*. Nous visons plus précisément à proposer — à la manière d’Akerlof et Kranton eux-mêmes — un nouveau *langage* à cette critique : celui de l’ordinaire, et de la philosophie qui l’aborde.

Cette lecture ‘ordinaire’ de l’*identity economics* est d’abord justifiée par le fait qu’Akerlof et Kranton expriment eux-mêmes — par leurs narrations, par leurs jeux de langage, et de modélisation — une certaine intention ‘réaliste’, un certain désir de ‘retour à l’ordinaire’. Cela se retrouve directement à un niveau que l’on pourrait caractériser d’*abstrait* : lorsqu’ils revendiquent que nous portions notre attention au domaine « microscopique », que nous « observions de près » un monde rempli de « passions », de « normes » et d’identités (Akerlof & Kranton 2011 : 27/128). Ils disent que leur modèle cherche précisément à « décoder ce que disent et ce que font les gens » (*ibid.* : 117) ; il cherche alors, exactement, à ‘décoder’ l’ordinaire, et ce en permettant de saisir quelque chose de ces « codes » qui à la fois « dupliquent » et « différencient » les humains (*ibid.*). C’est bien l’ordinaire des vies humaines qui est ici visé, et aussi son langage — ses « codes » — qu’il s’agirait désormais, selon les auteurs, de « découvrir » et de « décrire » (*ibid.* : 118).

Ce désir de ‘retour à l’ordinaire’ est aussi exprimé par Akerlof et Kranton à un niveau que l’on pourrait caractériser de *concret* : dans la construction même de leur modèle ainsi que dans ses applications. Par exemple, pour le cas de la ségrégation professionnelle, cet appel à

l'ordinaire prend la forme de ce que l'on pourrait communément appeler des 'idées reçues'. Lorsqu'Akerlof et Kranton affirment que « les hommes *devraient* être des gagne-pain et exercer des professions telles que la construction, l'ingénierie et la comptabilité [et] les femmes, si elles travaillent, *devraient* être infirmières, enseignantes, secrétaires » (*ibid.*: 83), ils ne font rien d'autre que faire appel à leur propre ordinaire, et à ce qu'ils pensent être l'ordinaire de celles et ceux qui les entourent — pensée plus ou moins informée par des lectures de théories ou d'études statistiques. Plus encore, que ce soit dans leur article prototypique ou dans leur livre conclusif, l'application à la question de la discrimination genrée au travail est justifiée par les mêmes propos (ordinaires) de cette femme avocate qui dit devoir « mettre sa part féminine (*female part*) de côté » et « jouer l'homme » (Akerlof & Kranton 2000 : 722). Nous pouvons aussi prendre l'exemple de l'application à l'éducation, justifiée par une certaine conception ordinaire de l'institution scolaire — ce que nous avons appelé plus haut une 'nécessité empirique'. En effet, défendent-ils, s'il nous faut revoir notre manière de penser l'institution scolaire, c'est bien parce que celle-ci n'est précisément pas *ordinairement* vécue par ces usagers comme la théorie économique standard a tendance à le croire. Ce n'est qu'en faisant un certain retour — ou détour — par la manière dont les élèves eux-mêmes vivent l'école qu'Akerlof et Kranton peuvent justifier du fait que l'institution scolaire n'est pas une simple usine d'apprentissage de compétences, mais bien plutôt une institution qui enseigne (aussi, et surtout) des comportements, des manières de faire, de dire, de rester silencieux. Ainsi ordinairement vécue : elle n'est pas seulement une institution qui donne ou offre mais bien aussi une institution qui punit, réprimande et peut même « aliéner » (Akerlof & Kranton 2002 : 1187). Ce 'retour à l'ordinaire' se retrouve aussi dans leur manière de catégoriser (et donc de comprendre) l'espace social du lycée. Ils dégagent effectivement ce qu'ils considèrent comme les catégories saillantes de ce contexte à partir de l'étude sociologique de Coleman (1961) et mettent l'accent sur le fait que ce dernier a lui-même obtenu ces catégories à partir de questionnaires donnés aux élèves. Ce sont ces réponses (ordinaires elles aussi) qui justifient, selon eux, la tripartition de l'espace social qui est au cœur de leur application⁵⁵. Pis, leur conclusion politique est elle-même appuyée par la description 'ordinaire' de ce que le politicien James Comer dit avoir vu dans une école (Akerlof & Kranton 2002: 1189).

⁵⁵ Nous pouvons ici rapidement revenir sur la note de bas de page que nous avons citée plus haut dans laquelle Akerlof et Kranton disent qu'il est toujours possible que les catégories de Coleman (1961) posent problème, mais ajoutent aussitôt, et sans aucune référence supplémentaire : « des études ethnographiques ultérieures sur les lycées montrent clairement que les catégories de Coleman correspondent à la propre classification des étudiants » (Akerlof & Kranton 2002 : 1173, *note de bas de page*).

L'appel à l'ordinaire apparaît ainsi partout où l'on regarde : que ce soit dans le modèle lui-même, dans sa manière d'être appliqué, ou dans les postulats théoriques, empiriques et conceptuels qui le sous-tendent. Pourrions-nous même dire : c'est bien autour de l'ordinaire que tourne toute la narration de l'*identity economics* — tous ses jeux de langage, toute son « identité » (Morgan 2001, 2007). Autour d'un ordinaire biface — celui des 'vraies gens' du 'grand monde' extérieur, et celui des économistes, de leur 'petit monde' réglé, de leur *forme de vie*.

Nous ne pouvons alors ignorer la proximité de ce désir de 'retour à l'ordinaire' avec celui exprimé par la philosophie du langage ordinaire. Pour l'un comme pour l'autre : tout, dans l'ordinaire, est *à-découvrir*, et ce à travers le suivi de la seule impulsion qui vaille — celle de la description. Il s'agirait effectivement de porter une attention aiguisée à ces 'petites choses' d'apparences insignifiantes, aux 'codes' — à leurs jeux, c'est-à-dire aux usages, lesquels à la fois nous rassemblent et nous différencient. De là, il semble que *dans l'idée* — et dans la *narration* aussi — l'*identity economics* et la philosophie du langage ordinaire défendent une même vision de ce qui importe, une même impulsion descriptive, un même désir de retour à l'ordinaire, une même revendication.

Toutefois, les codes sont eux-mêmes différents ; les jeux de langage ne sont pas tout à fait les mêmes. Nous défendons que ce n'est alors précisément pas dans *l'idée* que l'*identity economics* et la philosophie du langage ordinaire se différencient mais bien dans leur *pratique* — et d'abord dans leur usage du langage. C'est bien entre leurs mots qu'il y a écart — et donc espace de discussion (et de critique). Ce chapitre vise à construire cet espace dialogique, non seulement pour proposer une lecture critique épaisse de l'*identity economics*, mais aussi pour démontrer l'apport du cadre de la philosophie du langage ordinaire en philosophie économique ou même plus généralement en épistémologie. Ce dernier apparaîtra ici dans sa fonction de boîte à outils — il nous permettra d'évaluer la relative réussite ou le relatif échec du modèle d'Akerlof et Kranton, tout autant qu'il nous aidera à saisir certains mouvements de l'ordinaire de l'identité, et de celui de la science. C'est autour de l'ordinaire que tous (les mots) tournent — que ce soit dans l'*identity economics* ou dans la philosophie du langage ordinaire — ; c'est alors tout naturellement autour de l'ordinaire que la discussion se fera.

*

Ce chapitre est composé en trois parties. La première titrée « De l'ordinaire de l'*identity economics* » aborde tout d'abord la manière dont Akerlof et Kranton saisissent — perçoivent, comprennent, postulent — l'individu (I.A). Nous verrons plus précisément ici l'incapacité du modèle à prendre en compte la question de la multiplicité ou de la pluralité des identités ou des individus eux-mêmes, ou plus généralement encore d'aborder le sujet de la subjectivité ou de la réflexivité. Hors du simple irréalisme d'une telle vision — contraire aux propos des auteurs — nous verrons les problèmes et les apories que cela soulève au sein même du modèle. Nous défendrons ensuite que cette première faille est issue du cadre d'analyse d'Akerlof et Kranton, lequel peut apparaître inadéquat pour saisir les phénomènes identitaires tels qu'ils se manifestent ordinairement dans le monde ; et plus généralement encore pour dire quoi que ce soit de pertinent sur l'individualité en tant que telle (I.B). Puis, nous nous concentrerons sur la manière dont les auteurs — faisant usage de ce cadre problématique — pensent s'emparer du monde et discutent donc de l'ordinaire (I.C). Cela nous renverra à la façon dont Akerlof et Kranton discutent de cette réalité qu'ils disent « observer très attentivement » (Akerlof & Kranton 2011 : 27), et donc à leur vision (statique et a-subjective) de ces « vraies gens dans de vraies situations » (Akerlof & Kranton 2011 : 7). Ces premiers points critiques quoiqu'entremêlés méritent toutefois, nous le pensons, d'être traités séparément — par souci de clarté, et d'efficacité. De plus, notons que chacun d'eux touche à la fois au modèle prototypique et aux applications faites par Akerlof et Kranton (et souvent oubliées dans la littérature secondaire existante).

Dans une seconde sous-partie, nous reviendrons en détail sur la question de l'usage du langage et plus précisément sur deux usages particuliers du mot 'identité' qui traversent les travaux d'Akerlof et Kranton (II). Enfin, la troisième sous-partie a comme but d'articuler plus précisément ce discours critique dans le langage de la philosophie du langage ordinaire (et, quoique secondairement, dans celui de l'approche pragmatique de la modélisation), et ce en revenant sur la manière dont, selon nous, l'*identity economics* peut être dit comme ratant l'ordinaire qu'il vise pourtant à décrire (III).

Nous verrons ainsi à travers ce chapitre que le modèle de l'*identity economics* peut être compris, en tant que modèle, comme une sorte de colle, à la fois épistémique et sociale, laquelle permet à l'étude de continuer en se faisant lien entre le domaine de l'idéal et celui du matériel. Il investirait ainsi l'écart dressé entre l'idéalité de la théorie et la matérialité du réel. Se faisant *intermédiaire*, il dévoilerait d'abord son intérêt dans sa fonction heuristique — en permettant que continue la recherche, mais cela au prix d'une certaine distance entretenue vis-à-vis de la réalité ordinaire qu'il visait pourtant à dire — ou à faire ?

I. DE L'ORDINAIRE DE L'*IDENTITY ECONOMICS*

I. A. Pluralité & subjectivité

La première critique touche à la manière dont l'*identity economics* sursimplifie l'individu, et ce d'abord en n'abordant pas la possibilité qu'il ait plusieurs identités. Pour démontrer cela, revenons d'abord au modèle prototypique (Akerlof & Kranton 2000). Dans celui-ci, les auteurs commencent en posant deux individus abstraits — l'individu j et l'individu i —, lesquels sont dits comme s'identifiant à la même catégorie et donc comme ayant la même identité (verte). Ainsi, ces deux 'joueurs' sont compris comme ayant intériorisé les mêmes normes, les mêmes idéaux, les mêmes prescriptions. À la suite de cette première exposition, Akerlof et Kranton précisent toutefois : « il pourrait y avoir, plus réalistiquement, plusieurs identités dans la population » (*ibid.*: 731). Effectivement, toute approche 'réaliste' nécessite une prise en compte, *a minima*, du fait qu'il existe dans le monde plusieurs identités. C'est bien, d'ailleurs, ce que semblent sous-entendre les auteurs lorsqu'ils distinguent dans leur modèle prototypique deux catégories différentes (rouge et verte). Toutefois, Akerlof et Kranton ne semblent pas faire grand-chose de cette pluralité de catégories et donc d'identités. Une fois posée, l'opposition entre catégorie verte et catégorie rouge n'entre effectivement plus, en tant que telle, en compte dans le modèle. C'est ce que l'on remarque d'abord par le fait que si l'individu j décide de suivre son « goût » et de s'engager dans l'activité 2 — et ce malgré les prescriptions de sa catégorie d'appartenance — il finira, selon les auteurs, soit avec une utilité de $V - I_S$ (si l'individu i ne répond pas à son affront), soit avec une utilité de $V - I_S - L$ (si l'individu i ne répond pas à son affront). Autrement dit, si l'individu j décide de s'engager dans l'activité 2, il apparaît que (1) il subira toujours une perte d'identité de I_S , issue de la contradiction d'avec les prescriptions de sa catégorie d'appartenance et (2) il obtiendra toujours un gain d'utilité V , issue cette fois du fait qu'il suive son goût pour l'activité 2. Il s'agirait alors d'abord de savoir — et ce même avant d'intégrer l'autre joueur à l'analyse — lequel de V ou de I_S a la plus grande valeur — pourquoi, où, et quand — ; ce à quoi Akerlof et Kranton ne fournissent aucune réponse. Et pour cause : cela demanderait une réflexion sur la manière dont les individus choisissent entre le fait de suivre leur goût — ici : s'engager dans l'activité 2 pour l'individu j — et le

fait de suivre les prescriptions de leur catégorie d'appartenance — ici : s'engager dans l'activité 1.

En suivant le modèle : si l'individu j décide de *ne pas* suivre son goût mais bien la prescription de sa catégorie d'appartenance — et de s'engager alors dans l'activité 1 — il finira, selon les auteurs, avec une utilité de 0. Ainsi, l'argument I_S apparaît d'autant plus énigmatique : pourquoi dont l'individu j perdrait-il de l'identité en ne correspondant pas aux prescriptions de sa catégorie d'appartenance alors même que suivre ces mêmes prescriptions ne lui apportera aucune utilité ? La position de l'individu j apparaît tout à fait paradoxale : s'identifie-t-il réellement à la catégorie verte ? Si oui, alors pourquoi n'obtient-il pas — tout comme l'individu i — une utilité de V en s'engageant dans l'activité 1 ? Sinon, pourquoi perd-il une utilité de I_S lorsqu'il décide de s'engager dans l'activité 2 ? En un mot : d'où peut bien venir ce « goût » de l'individu j pour l'activité 2, si ce n'est de son identification à la catégorie rouge ?

Dans un premier ordre d'idée, nous serions alors tentés de répondre que si l'individu j préfère s'engager dans l'activité 2 plutôt que dans l'activité 1, c'est bien qu'il s'identifie à la catégorie qui prescrit l'activité 2 — c'est-à-dire à la catégorie rouge. Mais alors, en s'engageant dans l'activité 2, il ne subirait aucune perte d'identité — l'argument I_S devrait disparaître. De plus, de la même manière que l'individu i choisit nécessairement son activité par rapport aux prescriptions de sa catégorie d'appartenance (les autres options n'étant pas considérées comme crédibles par les auteurs), l'individu j choisirait tout aussi naturellement de toujours s'engager dans l'activité 2. Alors, le premier équilibre défini par Akerlof et Kranton devrait disparaître — par cause d'incrédibilité. L'individu i choisira toujours de s'engager dans l'activité 1, et l'individu j toujours dans l'activité 2 — suivant ainsi tous deux leur goût proprement identitaire. Et de là : pourquoi y aurait-il une « réponse » ?

Suivre cette idée jusqu'au bout impliquerait alors aussi nécessairement de penser des externalités identitaires dans un angle proprement intercatégoriel. En effet, alors que l'*identity economics* en reste au stade d'une certaine conflictualité *personnelle* — laquelle viserait le soulagement de l'anxiété et le maintien de l'unité à travers la perpétuation d'une certaine « image de soi » — il s'agirait désormais d'appréhender une conflictualité proprement *sociale*. Cette question est (très) rapidement abordée par les auteurs lorsqu'ils posent l'idée d'une hiérarchie sociale, laquelle ferait mécaniquement gagner de l'identité à celles et ceux qui s'identifient à des catégories 'supérieures' (i.e. les hommes dans le cas de la ségrégation professionnelle ; les populaires dans le cas de l'éducation). Toutefois, la question reste de savoir si, au niveau individuel, cette opposition produit quoi que ce soit.

Autrement dit, si l'individu i s'identifie à la catégorie verte, et l'individu j à la catégorie rouge, et que chacun fait ce que sa catégorie prescrit — à savoir, respectivement : s'engager dans l'activité 1 et s'engager dans l'activité 2 — finiraient-ils tous deux avec une utilité de V ? ou devrait-on plutôt postuler la possibilité d'une externalité d'un autre genre, laquelle émergerait dès lors que quelqu'un d'autre viole les prescriptions de la catégorie d'appartenance d'un individu en question — et ce même si cet autre s'identifie à une autre catégorie que lui ? Il paraît effectivement possible de défendre, du moins à première vue, que l'individu i puisse en effet 'subir' l'affirmation identitaire de l'individu j , alors même que les deux ne sont pas membres d'une même catégorie. Car l'individu j , en s'engageant dans l'activité 2, pourrait bien se faire vecteur de normes et d'idéaux de *sa* catégorie, remettant ainsi potentiellement en cause la légitimité des 'choix' identificatoires de l'individu i — et vice-versa. Cette possibilité apparaît d'autant plus possible lorsque l'on prend sérieusement en compte la question de la hiérarchie sociale — et donc des dynamiques de pouvoir qu'elle implique nécessairement : si, par exemple, en s'engageant dans l'activité 2, l'individu j ne cesse de réaffirmer (implicitement ou explicitement) la supériorité de sa catégorie d'appartenance, reléguant ainsi constamment l'individu i dans une position 'inférieure', il paraît juste de postuler que ce dernier souffrira de chaque affirmation identitaire de l'individu j . Mais, alors, comment comprendre cette nouvelle externalité ? Et est-elle symétrique selon que l'on discute d'un individu dont la catégorie d'appartenance est en haut ou en bas de la hiérarchie sociale ?

Nous voyons déjà comment cette première idée — simple en apparence — pousse l'*identity economics* hors de sa zone de confort. En croyant résoudre un de ses problèmes, nous montrons en réalité une de ses plus importantes lacunes. Cette lacune devient d'autant plus frappante lorsque l'on prend en compte une seconde possibilité : qui est que le goût de l'individu j pour l'activité 2 vienne de son identification à la catégorie rouge *et* que cette identification ne soit pas exclusive. Autrement dit : il serait aussi possible de défendre que l'individu j s'identifie *à la fois* à la catégorie verte et à la catégorie rouge. C'est selon nous, d'ailleurs, ce que semblent sous-entendre les auteurs lorsqu'ils disent que l'individu j a « un goût » pour l'activité 2 — un goût qu'il nous faudrait comprendre, dans leur sillon, comme proprement « identitaire », c'est-à-dire comme « dériv[ant] des *normes* » et des « règles sociales » (Akerlof & Kranton 2011 : 4). Tout comme la première idée que nous avons discuté alors, le goût de l'individu j serait bien dérivé de son identification à la catégorie rouge, *alors même* que l'individu en question est dit par les auteurs comme s'identifiant à la catégorie verte. C'est alors ici que la position de l'individu j apparaît la plus problématique :

il apparaît sans cesse étiré par des injonctions contradictoires. Des injonctions, d'ailleurs, asymétriques. D'abord car, comme nous l'avons déjà noté, si l'individu j décide de suivre l'individu i et de s'engager dans l'activité 1, il finira, selon les auteurs, avec une utilité de 0 ; alors que s'il décide de s'engager dans l'activité 2 il obtiendra (au maximum) une utilité de $V - I_S$. Il s'agirait alors de savoir comment caractériser cette première identification à la catégorie verte, ainsi que son lien avec l'identification à la catégorie rouge. Pour ce faire, il faudrait se donner les moyens d'entamer une réflexion sur la possibilité qu'une même personne puisse s'identifier à *plusieurs* catégories ; ce qu'Akerlof et Kranton ne fournissent pas — et ce alors même que c'est (peut-être) de cela que discute en réalité leur modèle, dès son exposition prototypique.

Ces deux idées symbolisent ce qui est, selon nous, le double sens de la phrase « il pourrait y avoir, plus réalistiquement, plusieurs identités dans la population » (Akerlof & Kranton 2000 : 731). Les individus pourraient effectivement avoir des identités différentes les uns des autres ; et *chaque individu* pourrait aussi avoir plusieurs identités. Ces deux idées semblent tout à fait ordinaires : personne ne peut légitimement ignorer les différences sociales qui structurent les relations humaines ; ni nier la diversité interne des individus. Toutefois, il semble qu'Akerlof et Kranton ignorent ce second sens au seul profit du premier. Leur modèle commence en effet « par les différences sociales » (*ibid.* : 716) — et il ne va pas plus loin. Il reste au stade des différences *sociales* — et ne va jamais jusqu'à discuter de la possibilité (toute quotidienne pourtant) qu'un individu puisse avoir plusieurs appartenances.

*

On pourrait croire que cette lacune ne se retrouve que dans le modèle prototypique, lequel aurait comme but de s'offrir comme la mécanique la plus simple et la plus parcimonieuse, pouvant ainsi être appliquée à un grand nombre de situations. Une mécanique, donc, '*tractable*' : malléable, facilement utilisable — et qu'il ne faudrait alors critiquer pour son manque de réalisme. Mais il n'en est rien : on la remarque aussi — et même plus fortement encore — lorsque l'on passe du domaine abstrait propre au modèle prototypique à l'application de ce modèle dans « de vraies situations » (Akerlof & Kranton 2011 : 7). Alors même que les applications du modèle postulent, elles, des individus aux identités différentes — et se donnent donc, en ce premier sens, comme plus 'réalistes' —, elles n'abordent jamais la question de la pluralité des identités au sein d'un même individu. Dans le cas de la ségrégation professionnelle, ces catégories sont les deux catégories

de femme et d'homme ; dans le cas de l'éducation, ce sont les catégories « populaires », « intellos », « ratés », « sportifs » ; dans les deux cas, toutefois, chaque individu s'identifie à *une seule* catégorie.

Revenons d'abord sur le cas de la ségrégation professionnelle. Posons, en suivant l'exemple d'Akerlof et Kranton, qu'une individu j — s'identifiant en tant que femme — décide de s'engager dans un métier dit 'masculin'. Disons plus précisément, en reprenant l'exemple des auteurs, qu'elle devienne comptable et travaille alors aux côtés d'un individu i — s'identifiant en tant qu'homme. Dans le cadre de l'*identity economics*, la position de l'individu i est la plus claire : il s'identifie en tant qu'homme et suit donc les prescriptions de sa catégorie d'appartenance en devenant comptable — il obtient ainsi, dans le vocabulaire prototypique, une utilité de V . La position de l'individu j est quant à elle plus problématique : s'identifiant en tant que femme elle décide malgré tout — et surtout malgré les prescriptions de sa catégorie d'appartenance — de devenir comptable. Sa position est caractérisée de contradictoire par les auteurs : l'individue j représenterait plus précisément à la fois une « anomalie statistique » et une « contradiction sociale reconnue » (*ibid.*: 83). Mais malgré cela, c'est bien *elle* qui constitue le point de départ de l'application du modèle à la question de la ségrégation professionnelle : c'est effectivement parce qu'il existe de telles « anomalies » que le modèle apparaît nécessaire.

À suivre Akerlof et Kranton, il semblerait alors que le goût de l'individue j pour la comptabilité serait en quelque sorte inhérent à sa personne. D'ailleurs le fait qu'elle préfère être comptable plutôt que secrétaire — ou tout autre métier dit 'féminin' — serait issu, selon eux, du fait qu'elle a « un *talent* particulier dans un champ spécifique » (*ibid.*: 84, *notre emphase*). Sans d'autres explications, il apparaît que cet appel au « talent » a comme simple but de faire tenir (narrativement) le modèle, lequel apparaît incapable d'aborder la vraie problématique identitaire qui se joue ici. Dans l'incapacité d'expliquer, de par leur modèle même, le fait qu'un individu puisse s'identifier à une catégorie particulière tout en souhaitant agir différemment que ce que prescrit cette catégorie, Akerlof et Kranton en reviennent naturellement à une certaine essentialisation, laquelle apparaît comme ingrédient narratif qui à la fois secourt et soutient le fonctionnement de l'*identity economics*.

Car sans cet appel au talent, sans cette essentialisation, sans ce 'retour au privé', pourrait-on se demander : d'où peut bien émerger cette « transgression » identitaire ? (*ibid.*) Cette question apparaît d'autant plus centrale qu'Akerlof et Kranton soulignent à la fois le « sentiment ambivalent » de l'individue j envers son métier (de comptable) et la

violence qu'elle est susceptible de subir (Akerlof & Kranton 2000 : 722). Il s'agirait alors d'abord de saisir l'origine de cette ambivalence.

Lorsque nous avons abordé cette question par rapport au modèle prototypique, nous avons distingué deux réponses possibles — auxquelles nous pouvons désormais en ajouter deux autres. La première consisterait à défendre que l'individu *j* ne s'identifie en réalité *pas* en tant que femme mais bien en tant qu'homme. Comme nous l'avons montré plus haut, cela modifierait la mécanique du modèle, ainsi que ses conclusions. Pis : cette première lecture contredirait aussi explicitement les propos des auteurs eux-mêmes, lesquels affirment bien, dans leur application, l'identification d'un des individus à la catégorie de femme. La seconde réponse consisterait à défendre que l'individu *j* s'identifie en réalité à la fois à la catégorie de femme *et* à celle d'homme — d'où elle tirerait son goût pour cette activité 'masculine' qu'est la comptabilité. Nous arriverions néanmoins ici au même point d'arrêt que pour le modèle prototypique, étant incapables de saisir la position de l'individu *j* dans le cadre de l'*identity economics* sans comprendre ni ce qu'elle retire de cette activité contradictoire ni ce qu'elle y perd — l'argument I_S restant, comme dans le modèle prototypique, tout à fait énigmatique. La troisième réponse possible consisterait à défendre que l'individu *j* s'identifie en tant que femme mais qu'elle ne saisit pas les prescriptions de cette catégorie comme la poussant vers un métier particulier, ni même, donc, comme proscrivant de devenir comptable. Cette réponse impliquerait de revoir la conception qu'ont les auteurs de la subjectivité, ainsi que de l'ambiguïté intrinsèque du monde social — point que l'on abordera plus en détail dans la partie qui suit. Enfin, une quatrième réponse possible serait de dire que l'identité professionnelle de comptable *est* une identité à part entière, et que l'on ne peut prendre le genre comme catégorie 'méta-supérieure', laquelle définirait toute autre identité sociale. Nous finirons alors ici avec la même idée que dans la seconde réponse : l'*identity economics* est incapable de saisir, en l'état, quoi que ce soit de la complexité humaine, et du jeu multidimensionnel qui se joue ordinairement entre nos différentes identités.

Il ne faudrait alors croire que ces questionnements mènent à une vision selon laquelle le modèle d'Akerlof et Kranton serait un cadre d'étude pertinent qu'il suffirait de modifier légèrement pour qu'il réussisse sa tâche de saisir adéquatement ce qui se joue dans l'identité. Au contraire, ce qui se montre ici, selon nous, c'est précisément une sorte de manque irrémédiable de l'*identity economics*, lequel nécessiterait un ensemble d'hypothèses *ad hoc* pour être comblé. Irrémédiable : car en n'abordant pas cette question — mais en faisant toutefois de l'existence de telles « contradictions » leur point de départ, les auteurs n'échouent pas seulement à dire quelque chose d'adéquat de l'ordinaire, ils contredisent aussi

eux-mêmes leur modèle. Car il apparaît bien, ici, que l'individu j ne cherche pas (seulement) un « sens d'unité » ou de « cohérence » ; que tous ses comportements ne sont pas dictés par un désir de réduction de l'angoisse inhérente à sa propre diversité interne. Car si c'était le cas : alors pourquoi donc s'engagerait-elle dans l'activité 2 — malgré les prescriptions de sa catégorie ? Pis : pourquoi donc gagnerait-elle plus à faire cela plutôt qu'à suivre les prescriptions de sa catégorie ? Ici apparaît quelque chose de nouveau, au sein même du modèle, et à l'insu des auteurs : cette 'chose' est un autre désir, ou un autre principe : celui qui fait agir alors même que l'on contredit les prescriptions ou les règles établies, ou celui qui fait réfléchir à son appartenance à telle ou telle catégorie. Apparaît ainsi à la fois la question de la subjectivité, et celle (connexe) de la réflexivité — lesquelles toutefois, ne sont traitées par Akerlof et Kranton.

Dans le cas de l'éducation, le manque de prise en compte des identités multiples apparaît de manière d'autant plus frappante que les auteurs entament leur application en discutant des catégories de genre, d'ethnie et de classes sociales, certaines étant même dites comme saillantes dans l'institution scolaire (Akerlof & Kranton 2002 : 1173). De là, même si l'espace du lycée peut effectivement être compris comme étant partiellement structuré autour des quatre catégories définies par les auteurs — « populaires », « intellos », « ratés », « sportifs » —, il apparaît d'emblée critiquable d'ignorer l'impact de ces autres catégories sociales, que ce soit en tant que telle ou en tant qu'elles interagissent avec ces dernières. Par exemple, pouvons-nous nous demander, jusqu'où l'identification (ou l'intégration) d'un élève à une catégorie particulière doit-elle être comprise comme liée à sa classe sociale, à son ethnie ou à son genre ?

C'est seulement dans une note de bas de page qu'Akerlof et Kranton traitent de ce problème, et ce en reléguant toutes autres catégories sociales dans ce qu'ils nomment les « caractéristiques » des élèves (noté ε dans le modèle). Les « traits de caractère » inclus dans cet « ε » sont en effet présentés comme « reflétant l'origine sociale » (*social background*) des élèves, certains étant « corrélés au statut socioéconomique, à la race ou à l'ethnie » (*ibid.* : 1183, *note de bas de page*). De là, il semble que les auteurs ont simplement choisi de traiter de certaines identités et non d'autres, sans aucune justification précise. Pourtant, il n'y a effectivement *a priori* aucune raison de ne pas intégrer dans la fonction d'utilité — en tant qu'argument identitaire, et non pas en tant que « caractéristiques » —, par exemple, les catégories « femmes » et « hommes » ou « noir » et « blanc ». Il semble au contraire y avoir des raisons d'intégrer ces catégories à l'analyse, ce que les auteurs reconnaissent eux-mêmes,

tout en niant de suite ce qu'est susceptible de *faire* cette reconnaissance — aux individus, à leur modèle.

Ainsi, il apparaît qu'en oubliant la possibilité que des individus puissent s'identifier à plusieurs catégories, Akerlof et Kranton à la fois limitent la portée de leur modèle et contredisent eux-mêmes leur propre désir de réalisme au profit de celui de parcimonie. Ils ratent ainsi quelque chose de fondamental de cette 'réalité' qu'ils disent observer attentivement et dont ils disent essayer de 'décoder' les mouvements. Ils ratent beaucoup de ce que nous avons appelé l'ordinaire de l'identité, c'est-à-dire des différentes manières dont l'identité est proprement vécue par les individus — *réflexivement*.

*

Cette première critique en implique donc une autre : l'*identity economics* n'aborde pas la question de la subjectivité. Pour démontrer cela, commençons par revenir une fois encore sur le modèle prototypique (Akerlof & Kranton 2000). Celui-ci ne pose pas seulement deux individus abstraits dotés de la même identité, mais il comprend aussi ces individus comme ayant la même perception des catégories sociales et la même vision de leurs prescriptions. Une fois n'est pas coutume, Akerlof et Kranton notent : « de manière plus réaliste [...] les activités 1 ou 2 pourraient avoir différentes significations pour différentes personnes » (*ibid.*: 731) — sans rien ajouter d'autre. Effectivement, il semble que l'abstraction du modèle prototypique cache sous son apparente simplicité la problématique même de la subjectivité. Il n'apparaît pas nécessaire, pourrait-on dire, de réellement poser le fait que la signification des prescriptions pourrait varier d'un individu à un autre lorsque les prescriptions en question sont libellées de manière tout à fait neutre : « activité 1 » et « activité 2 ». Ces prescriptions se donnent précisément pour Akerlof et Kranton comme objectives, et elles semblent ainsi à elles seules justifier le postulat selon lequel tous les individus percevraient le monde social d'une manière absolument identique. Le modèle prototypique ne note aucun écart entre différentes manières possibles de percevoir le monde ; en reprenant la démonstration des auteurs : l'individu *i* et l'individu *j* ont, dans le modèle, la même vision des prescriptions de leur catégorie d'appartenance — à savoir : s'engager dans l'activité 1. Et plus encore, ils perçoivent tous deux, pourrait-on dire : parfaitement, les comportements de l'autre, lesquels se donnent clairement, sans ambiguïté ni malentendu.

Pourtant, il semble bien nécessaire, si l'on veut être 'réaliste', de reconnaître la subjectivité inhérente engagée dans tout processus d'identification ou d'intériorisation.

Autrement dit : il s'agirait de reconnaître que chaque individu 'prend' les catégories sociales d'une manière qui lui est propre — même si cette intériorisation est soutenue ou structurée par une « culture communément partagée » (Akerlof & Kranton 2002 : 1177). De là, la trame ordinaire du monde social se donnerait plutôt comme construite par un ensemble disparate de lignes de fuite et de retour, symbolisant autant de points de variabilité qu'il existe d'individus au sein d'une forme de vie.

Que se passe-t-il alors si l'on prend en compte cette idée d'une variabilité interne du monde social ? D'abord, et pour continuer sur notre exemple, il serait possible, entre autres, que l'individu *i* perçoive le choix de l'individu *j* de s'engager dans l'activité 1 comme étant contraire aux prescriptions de la catégorie verte — alors même que l'individu *j* croyait bien suivre les prescriptions de sa catégorie (verte). Il serait même possible qu'un des individus croie que le goût pour l'activité 2 — et non pas 1 — corresponde précisément aux idéaux de la catégorie verte. Cette idée complexifie grandement l'analyse, et questionne ainsi le cadre même de l'*identity economics*, lequel n'arriverait à fournir une réponse au problème identitaire qu'en tant qu'il postule une certaine homogénéité sociale et perceptive — qu'en tant, en un mot, qu'il nie tout ce qui touche à la subjectivité.

Et, alors qu'il n'apparaissait pas nécessairement important de poser la possibilité de significations variables des prescriptions sociales lorsque les tâches discutées étaient s'engager dans l'activité 1 ou dans l'activité 2, il apparaît bien moins défendable de ne pas le faire lorsque l'on discute d'espaces où les prescriptions paraissent à la fois moins claires et plus totalisantes (i.e. comment parler, comment s'habiller, comment se tenir, etc.).

Toutefois, notons que les applications de l'*identity economics* n'apportent rien de plus que le modèle prototypique vis-à-vis de notre compréhension du fonctionnement intersubjectif du monde social. Pis, il semble mettre de côté tout ce qui renvoie à une certaine liberté d'action (*agency*) de l'individu lui-même. En effet, Akerlof et Kranton, tout en soulignant qu'il existe plusieurs catégories au sein d'un même espace social, ignorent tout des variations significatives qui peuvent exister (et perdurer) au sein même d'un groupe. En assumant une homogénéité des préférences et des comportements à l'intérieur d'une même catégorie sociale, les auteurs négligent la diversité des expériences et des choix individuels, laquelle constitue, en réalité, toute la trame de la vie sociale. Ils ratent donc l'ordinaire, de par leur *cadre* même.

I. B. De l'insuffisance du cadre

Cette question de l'insuffisance du cadre de l'*identity economics* pour saisir adéquatement ce qui se joue dans les phénomènes identitaires — et même plus généralement pour comprendre l'individu — est précisément abordée par John Davis (2002, 2006a, 2007, 2011a, 2011b) et Ben Fine (2009). Malgré le fait que le premier prend un angle plus théorique et le second un angle plus technique, ils se retrouvent tous deux autour de l'idée d'une certaine insuffisance de l'appareil technique et plus généralement du cadre d'Akerlof et Kranton pour discuter non seulement des questions identitaires mais aussi, plus largement encore, pour proposer une conception pertinente de l'individualité. Plus exactement, c'est autour de la question de l'usage de la fonction d'utilité que Davis et Fine articulent leur critique respective. Cette question apparaît d'autant plus centrale qu'Akerlof et Kranton assimilent, dans leur modèle, individualité et fonction d'utilité. Dans l'*identity economics*, effectivement, une personne apparaît comme un individu en vertu du seul fait qu'il possède sa propre fonction d'utilité. De là, discuter de cette dernière reviendrait d'un même coup à discuter de la manière dont Akerlof et Kranton perçoivent l'individualité — et donc de leur manière de 'résoudre' la question identitaire.

Avant de revenir sur cet amalgame entre fonction d'utilité et individu, commençons en abordant la critique 'technique' de Ben Fine (2009). Selon lui, l'existence logique de la fonction d'utilité dépendrait de l'idée de préférences continues et transitives, deux caractéristiques mises à mal par la question identitaire. En effet, défend Fine, les préférences identitaires apparaissent, d'abord, comme potentiellement sujettes à des discontinuités : il est possible, exemplifie-t-il en reprenant l'exemple prototypique d'Akerlof et Kranton, que « l'engagement (*commitment*) à être un petit peu plus rouge devient prioritaire par rapport à celui qui consiste à être n'importe quel degré de vert » (*ibid.*: 4). Fine fait ici un appel indirect à l'ordinaire pour défendre qu'il est effectivement possible d'imaginer un individu préférant obtenir n'importe quel statut identitaire plutôt qu'un autre, l'utilité de certaines identités devenant ainsi infinitésimal en comparaison à d'autres. De là, il va même jusqu'à défendre qu'il soit possible d'affirmer que « la construction de l'identité est lexicographique par nature », signant ici un premier « avertissement » (*warning*) contre l'usage de la fonction d'utilité pour discuter de l'identité (*ibid.*).

Puis, toujours selon Fine, l'usage de la fonction d'utilité nécessiterait aussi de poser la *transitivité* des préférences individuelles, idée qui elle aussi deviendrait problématique

lorsque l'on aborde la question de l'identité. Plus précisément, Fine définit trois raisons pour lesquelles la question identitaire transgresserait l'idée de transitivité : la perception finie, l'expression imparfaite et les critères multiples. Concernant l'idée d'une perception finie, Fine exemplifie son argument de la manière suivante :

In the case of greenness for example, there can be different shades, potentially ordered in sequence of darkness and lightness, but for which individual distinction is only possible if there is sufficient depth of difference between shades. We may wish to be as green as possible but not always know that a little more is indeed more. Further, such a possibility carries over being green as identity for which shades of difference in political stance are far from transparent or necessarily open to expression (*ibid.*).

Fine défend ainsi ici, à l'encontre d'Akerlof et Kranton, le fait qu'il soit possible que chaque catégorie soit dotée de « différentes nuances », lesquelles seraient plus ou moins 'bien' saisies selon les individus. Alors, le choix identitaire n'apparaît plus « transparent » comme dans l'*identity economics* mais bien comme doté d'une certaine incertitude. Nous aurons plus précisément, selon Fine, ici à faire à des « semi-ordres » (*ibid.*: 5), lesquels représenteraient cette « frontière d'incertitude autour de la présentation et du choix de l'identité d'un individu aussi bien que dans l'interprétation de celle des autres » (*ibid.*). Ainsi se donne ce qu'il ne faudrait oublier : « l'identité est floue » (*ibid.*).

La seconde raison qui pousserait à questionner l'idée de transitivité des préférences identitaires renvoie à l'idée d'une « expression imparfaite », laquelle peut être comprise comme le « dual mathématique » de la perception finie (*ibid.*). Plus précisément, affirme Fine, l'expression imparfaite émerge dès lors qu'il y a « trop de préférences strictes (pas assez d'indifférences) exprimées car un choix seulement est nécessaire, ou possible, en pratique » (*ibid.*). Cette idée d'expression imparfaite apparaît compliquée à interpréter car, selon Fine, « tout choix identitaire est consistant avec une indifférence complète à travers toutes les identités ! » (*ibid.*). Il serait alors possible, défend-il, de déterminer des indifférences qui tiendraient *entre* des identités, mais il existerait toutefois une certaine « bande d'incertitude » entre ces indifférences nécessaires et l'indifférence totale entre toutes les identités (*ibid.*).

Enfin, la troisième et dernière raison soulevée par Fine renvoie à « la présence de critères multiples », laquelle renvoie à la question que nous avons traitée plus haut des identités multiples. Selon Fine, en effet, le choix identitaire peut consister à être « aussi vert et aussi rouge que possible » (*ibid.*: 6). De là, dit-il, une identité n'en dominerait qu'une autre

« si elle est plus foncée dans les deux cas » ; et si aucune des deux identités ne domine l'autre, elles seront toutes deux traitées comme équivalentes (*ibid.*). De là apparaîtrait, une fois encore, l'interprétation naturelle d'une incertitude concernant l'identité. Alors, conclut sèchement Fine : « la logique d'un choix individuel sur un ensemble d'identités disponibles suggère qu'il est déraisonnable de s'attendre à pouvoir représenter l'identité par un choix attaché à une fonction d'utilité » (*ibid.*). Ce serait alors d'abord et avant tout ce geste « plus ou moins automatique » fait par Akerlof et Kranton qu'il s'agirait de questionner (*ibid.*).

Selon Fine, les phénomènes identitaires ne surviendraient donc qu'au sein d'un monde peuplé d'individus dont la perception est finie et l'expression imparfaite. De là apparaîtrait « l'incertitude, si ce n'est l'ambiguïté, qui entoure le choix identitaire », incertitude qu'il s'agirait désormais d'étudier, hors du postulat d'une certaine uniformité entre les individus autour duquel se construit l'*identity economics* (*ibid.*: 5).

La critique de Fine remet donc 'techniquement' en question la légitimité de la fonction d'utilité comme cadre permettant de discuter des questions identitaires et de saisir adéquatement l'individualité ; elle problématise ainsi l'apparente simplicité de l'*identity economics*. « Il est déraisonnable de s'attendre à pouvoir représenter l'identité par un choix attaché à une fonction d'utilité », affirme Fine, et ce car « je souhaite choisir mon identité en fonction de celles dont je dispose (*available to me*) mais aussi en intégrant les identités choisies (ou ordonnées) par les autres » (*ibid.*: 6). De là émergeraient alors deux problèmes spécifiques qui ne sont que peu — si ce n'est pas du tout — abordés par Akerlof et Kranton. Le premier problème concerne précisément la manière dont s'opère le choix de ma propre identité, question qui restera toujours, selon Fine, celle de « la capacité à faire de tels choix » (*ibid.*: 7). Le second problème concerne le fait que les choix individuels et sociaux sont tous deux sujets à des préférences interdépendantes et/ou à des stratégies de jeu. Apparaîtrait donc une réalité dans laquelle les préférences interdépendantes et les résultats se redétermineraient simultanément et continuellement, à l'opposé de la 'réalité' stable, mécanique et transparente de l'*identity economics* (*ibid.*).

*

Davis ajoute à cette critique technique une dimension proprement conceptuelle. Plus précisément, il articule sa critique du modèle prototypique d'Akerlof et Kranton autour de l'équivalence implicitement posée par les auteurs entre fonction d'utilité et identité personnelle, laquelle rendrait selon lui possible le fait apparemment simple qu'un individu

puisse être influencé par des normes sociales tout en restant un individu — c'est-à-dire ici : tout en gardant sa propre fonction d'utilité.

It is unfortunate [...] that having decided that identity matters to economics Akerlof and Kranton didn't simply come out and say that on the standard view an individual's personal identity is their utility function. This would have given more clarity to their discussion of the concept of identity, since people then would be less likely to be led into the confusion that a person's individual identity is paradoxically their social identity, and it would also have made the proposition that an individual's personal identity is their utility function available for evaluation (Davis 2011a : 334)

Mais, qu'Akerlof et Kranton n'aient pas explicitement exprimé cette position n'empêche aucunement Davis d'en évaluer la pertinence, et de conclure que le point de vue qui prendrait la fonction d'utilité comme faisant office d'identité personnelle — et donc comme explication de l'individualité — apparaît circulaire et vide. Dans l'*identity economics*, défend Davis, un individu apparaît « identifié comme tel par ses propres préférences, qui sont les siennes et celles de personne d'autre » (Davis 2007 : 13). Entre préférences individuelles et identité personnelle se tisserait alors une relation logique du type 'A=A', la position d'Akerlof et Kranton apparaissant donc comme circulaire en ceci qu'elle présuppose ce qu'elle est supposée expliquer. De là, l'*identity economics* semble ne pas « changer grand-chose au problème [de l'individualité] », car les individus n'y apparaissent indépendants que par simple stipulation, leur individualité se donnant comme exogène (*ibid* ; Davis 2002).

Apparaît ici, selon Davis, une des principales critiques pouvant être faites à l'encontre de l'*identity economics*, à savoir : le fait qu'Akerlof et Kranton se limitent à la seule question de l'identité sociale, et ne proposent aucune tentative d'explication de son lien avec l'identité personnelle. Cette restriction peut se comprendre en remarquant l'origine théorique du modèle, lequel trouve racine dans des idées empruntées à la psychologie sociale. Ainsi conçu, défend Davis, l'individu se 'donne', à proprement parler, comme apparaissant au fur et à mesure de ses identifications comme simple « incarnation (*embodiment*) de prototypes groupaux plutôt que comme un individu indépendant » (Davis 2007 : 7). Akerlof et Kranton font effectivement appel aux travaux de Tajfel concernant l'identité sociale ainsi qu'à ceux de Turner, lequel propose une théorie de la catégorisation de soi (Turner & Oaks 1986 ; Tajfel & Turner 1979 ; Tajfel *et al.* 1971). C'est d'ailleurs grâce à cet appel qu'il leur est possible de postuler l'universalité d'une motivation identitaire, et de poser que chaque

individu a une idée de « qui il est », associée à des catégories sociales et plus spécifiquement à « des croyances concernant la manière dont eux-mêmes et les autres devraient agir » (Akerlof & Kranton 2011 : 4). Plus encore, le concept d' « effet d'accentuation » théorisé par Tajfel semble ici important à rappeler, en ceci qu'il pose le fait qu'une fois qu'une croyance identitaire est établie — c'est-à-dire une fois que l'on commence à croire qu'une catégorie sociale s'applique à nous-mêmes — nous avons tendance à accentuer perceptivement à la fois les similitudes entre les stimuli appartenant à cette catégorie sociale et les différences entre les stimuli de cette catégorie et ceux des autres catégories sociales. Malgré l'intérêt d'une telle approche pour étudier la création ou la perpétuation de stéréotypes, l'ethnocentrisme, les préjugés ou le biais de *in-group*, force est toutefois de constater, à la lumière des critiques de Davis, que sans un concept d'identité personnelle, l'idée maîtresse de la théorie de la catégorisation de soi et de l'approche de l'identité sociale est d'expliquer davantage les effets des catégories sociales que ce qui fait que ces catégories deviennent saillantes pour les individus en premier lieu. Alors, toute véritable expansion de l'*identity economics* nécessiterait une appréhension plus approfondie de l'identité personnelle, afin de pouvoir dépasser les exemples restreints de type équilibre partiel abordés dans les travaux originaux d'Akerlof et Kranton. « En d'autres termes, continue Davis, sans une prise en compte de l'identité personnelle, le cadre [de l'*identity economics*] ne permet pas de représenter l'unité du soi ou le porteur (*bearer*) des nombreuses identités sociales » (Davis 2007 : 12) :

This means that their model is quite limited in scope, especially since the social psychology literature provides considerable empirical evidence (if not complete explanations) that individuals in identity conflicts with others often reorder their rankings of different social identities rather than simply respond to others along the axis of a single social identity. By ignoring this kind of case, Akerlof and Kranton thus employ something akin to a partial equilibrium identity analysis, which has the virtue for them of effectively preventing the multiple social identifications issue and the “bearer” problem from arising within their framework, but which means that their analysis has limited practical relevance (*ibid.*: 13).

En se concentrant sur l'influence que peuvent avoir certaines catégories sociales déjà existantes et fixées dans le court terme, en comprenant l'identité comme une « image de soi » ou comme constituée sur la base d'un « sentiment de soi-même » (*sense of self*), Akerlof et

Kranton démontrent ainsi la dimension monolithique de leur approche. Et, l'intérêt pratique du modèle s'en retrouve également limité. L'identité, disent-ils en somme, est à la fois liée et limitée aux catégories sociales ; les individus étant essentiellement vus comme s'identifiant à certains membres de catégories sociales tout en se différenciant des membres d'autres catégories. Alors, le modèle de l'*identity economics* reste tout à fait silencieux sur le sujet de l'identité personnelle. S'écartant ainsi de toute question touchant à l'identité personnelle, il n'aborde aucunement la manière dont les individus eux-mêmes peuvent opérer des compromis entre différentes affiliations, ni pourquoi ces affiliations sont saillantes. Il n'aborde pas non plus la possibilité pour un individu d'accepter ou de refuser — plus ou moins — certaines prescriptions identitaires, pour des raisons pratiques ou éthiques (voir Sen 2006 ; Davis 2011b). Il n'aborde donc rien de la dimension proprement *réflexive* de l'identité. Comme le disent Akerlof et Kranton : « dans notre analyse, nous décrivons parfois les personnes comme choisissant leur identité. [...] Cette formulation pourrait impliquer un choix conscient, mais nous ne faisons pas une telle présomption » (Akerlof & Kranton 2000 : 718). En effet, Akerlof et Kranton ne peuvent faire une telle présomption, et ce car cela impliquerait qu'un individu puisse, pour ainsi dire, sortir en dehors de sa propre fonction d'utilité pour juger cette dernière, pour évaluer et délibérer de ses arguments. Ainsi, il apparaît que le cadre de l'économie néoclassique ne peut rendre compte de l'identité personnelle de manière adéquate, car l'analyse en termes de fonction d'utilité ne dispose pas des ressources nécessaires pour expliquer à la fois l'individuation et la réidentification des individus. Ce sera précisément sur cette idée critique que Davis fondera sa propre théorie de l'identité, et tentera de proposer une manière de comprendre la liaison entre l'identité personnelle (l'individualité) et l'identité sociale (la structure) en posant d'abord et avant tout la question de la délibération interne, question que la notion de réflexivité informe (voir *Partie 2*).

En attendant de revenir sur une possible prise alternative de l'identité, disons que de ces deux lectures critiques ressort le fait qu'il nous faudrait reprendre le sens du processus d'*identification*, afin qu'il ne soit plus confiné à son seul rôle d'intériorisation passive d'identités données. Afin, plus précisément, et comme le disait Fine, qu'il « incorpore la refonte (*reworking*) de celles-ci au sein de l'identité de soi (*self-identity*) », hors du cadre de la fonction d'utilité (Fine 2009 : 9). Il s'agirait alors de comprendre l'identité dans sa dimension proprement *réflexive* et *subjective* ; et ce pour enfin saisir quelque chose du monde ordinaire, de « vraies gens dans de vraies situations » (Akerlof & Kranton 2011 : 7).

Avant de revenir sur cette question du lien entre identité et réflexivité — qui sera largement traité dans la *Partie 2* de cette thèse — disons, pour conclure cette seconde sous-partie, que l'*identity economics* apparaît alors comme le reflet d'une préférence — « commune, si ce n'est universelle », dit Fine — pour « une analyse systémique » dans le cadre d'un « individualisme méthodologique d'un type particulier (la maximisation de l'utilité) déployé par l'économie *mainstream* » (Fine 2009 : 10). Et, comme nous avons pu nous en apercevoir, cette extension des techniques *mainstream* au-delà du marché et vers le domaine dit 'non-économique' — y compris en direction de l'identité — semble s'opérer au risque d'exposer les insuffisances méthodologiques, théoriques et techniques qui persisteraient en son sein, et ce même en ses propres termes.

Akerlof and Kranton are representative of one strand that is driven more by technique than by substance. It ranges as widely as possible over a subject matter that can be called identity as long as the analysis can be fitted into a utility maximization format (...) with identity as a variable (*ibid.*).

Il s'agirait alors désormais de se concentrer sur la « substance » de l'identité plutôt que sur l'idée d'une simple extension technique. Car l'identité semble bien résister à sa prise technique ou mécaniste. Les phénomènes identitaires semblent effectivement résister, d'une certaine manière, à toute logique autoritaire, se faisant alors parfaits représentants de l'ordinaire du monde social en tant que ce qui ne cesse de nous échapper, alors même qu'il s'étale partout. De là, il s'agirait désormais de prendre l'ordinaire — dont la complexité échappe partiellement à l'emprise logique — comme point de départ, et ce par l'angle de la réflexivité. Comme le défend Fine : « l'identité est réflexive, et non simplement choisie, imposée ou induite [...], [elle] est inventée, travaillée, pratiquée et développée de manière spéculative par celles et ceux qui l'adoptent, consciemment ou non » (*ibid.*). Akerlof et Kranton acceptent effectivement que l'identité puisse être choisie inconsciemment, précisément lorsque l'on maximise notre fonction d'utilité. Mais, précise Fine dans une note de bas de page, « notre conscience et notre inconscient font bien plus que choisir ! Et, par là même, l'identité est plus qu'un “sentiment de soi”, c'est aussi une *création* de soi » (*ibid.*).

D'un point de vue épistémologique, Davis propose plus précisément de voir l'*identity economics* comme un symbole de ce qu'il nomme « l'économie récente », comprise comme

« un ensemble de nouveaux programmes de recherches ayant émergé dans les deux dernières décennies, et qui s'appuient tous sur des importations significatives de sciences non économiques afin de produire des nouveaux arguments en économie » (Davis 2007 : 2 ; 2006c). En tant que tel, l'*identity economics* joue effectivement un rôle dans ce qui fut appelé par Fine « l'extension prodigieuse du champ d'application » et des possibilités interdisciplinaires de la discipline économique (Fine 2009 : 2). Car, précise ce dernier, « si l'économie s'intéresse maintenant à l'identité, elle a sûrement la capacité de s'intéresser à plus ou moins tout ce qui concerne les sciences sociales, puisque l'identité, quelle que soit la manière dont elle est comprise et déterminée, sous-tend toute action » (*ibid.*). Akerlof et Kranton défendent, en premier lieu, que l'identité doive entrer dans l'orbite de la discipline économique, l'*identity economics* se faisant donc symbole de relations potentiellement changeantes entre l'économie et d'autres sciences sociales, tout autant que contribution potentielle « au programme continu de colonisation des sujets non économiques » (*ibid.*). Alors, comment caractériser ce que *fait* l'*identity economics* vis-à-vis des idées venues d'autres disciplines ? Le modèle opère-t-il une incorporation ? une appropriation ? Comment comprendre ce jeu d'influence ? Dans quel(s) sens va-t-il ? Qui colonise qui ? Ou quoi colonise quoi ?

Selon Fine, « l'interprétation de la discipline économique comme l'agresseuse est plus appropriée » (*ibid.*: 11). L'*identity economics*, donc, comme symbole d'une *agression* faite envers la psychologie sociale, la psychanalyse et la sociologie, la biologie, etc. — toutes 'impliquées', malgré elles, dans le modèle. Pis, symbole d'une agression faite envers la réalité elle-même, à qui on ne cesse « d'amputer les organes (*limbs*) [...] qui n'entrent pas dans le lit de Procuste de la fonction d'utilité » (*ibid.*). Une réalité ordinaire, donc, que l'on ne cesse de rater, à force de vouloir lui imposer une certaine mécanique, à force de lui surimprimer un 'autre' langage. Une réalité de laquelle, aussi, est enlevée toute question de conflit et surtout de pouvoir, toute question de violence et de lutte... une réalité ordinaire vidée, en quelque sorte, de tout ce qui est susceptible de (re)constituer son mouvement — pourrait-on alors dire : 'comme morte'.

Tout en étant symbole de « l'économie récente », notons toutefois que l'*identity economics* diffère de nombre de ces programmes de recherches voisins en ce qu'il ne constitue pas un éloignement du programme standard néoclassique. Au contraire, le modèle d'Akerlof et Kranton peut être résumé comme « une application idéale de l'orthodoxie à de nouveaux pâturages » (*ibid.*: 15). De là, et étant donnée la diversité des approches touchant à l'identité ou au concept de soi (*self concepts*) en psychologie, en psychanalyse ou en

sociologie, une question émerge : jusqu'où les contenus importés reflètent bien leurs domaines d'origine ou jusqu'où, au contraire, reflètent-ils plutôt seulement les opportunités limitées disponibles pour introduire le concept d'identité dans le cadre de l'économie néoclassique ?

L'*identity economics* nous montre bien quelque chose de la manière dont certains économistes peuvent opérer des emprunts sélectifs à d'autres disciplines — et ici, particulièrement à la psychologie sociale et la sociologie. Comme le défend Davis, le modèle d'Akerlof et de Kranton peut être vu comme le signe que « la meilleure défense dans de telles circonstances [...] est de gérer plutôt que de restreindre les entrées conceptuelles d'autres disciplines », tout « en gardant un œil sur ce qui est le plus important à préserver du programme traditionnel de l'économie — ici, non pas la théorie de la rationalité mais Robinson Crusoé lui-même » (Davis 2011b). L'*identity economics* signerait alors un certain impérialisme économique, construit autour d'une réduction 'à-la-Becker' de tout phénomène social ou économique à une analyse de marché « comme-si » (*as-if market analysis*) mettant l'optimisation individuelle, l'efficacité et l'équilibre au premier plan.

The potential power of this innovation [...] should not be underestimated, since it makes it possible for the standard framework to *accommodate* a wider range of evidence regarding individual's social behaviors, much of which conflicts with the earlier narrower utility function approach that explained choice entirely in terms of self-regardingness (Davis 2020, 2, *notre emphase*).

En caractérisant l'individu par sa seule fonction d'utilité — laquelle intègre désormais son identité — Akerlof et Kranton « accommoderaient » donc le cadre de l'analyse économique standard et lui offrirait d'un même coup des « directions fraîches » de recherche (Akerlof & Kranton, 2002 : 1167 ; voir Davis : 2007a). Effectivement, continue Davis, un ensemble de comportements et de situations « qui furent la préoccupation exclusive d'autres sciences sociales ignorées par les économistes est maintenant dans le domaine de l'analyse économique *mainstream* » (Davis 2020 : 2).

Ainsi incorporé dans un cadre standard — qu'il ne cesse d'accommoder à la « réalité » de ces « vraies gens dans de vraies situations » —, il est possible de défendre, dans la lignée de Davis (2020), que le concept d'identité se retrouve ici à la fois élevé et redondant. Il est élevé d'abord car il est désormais intégré dans un cadre conventionnel et qu'il apparaît donc comme assurant une compatibilité ascendante vis-à-vis des fondements de l'analyse économique standard. Il permettrait, selon les auteurs, d'approfondir, ou de parfaire, le regard

économique. Le concept d'identité pourrait ainsi sembler sortir de sa condition initiale de concept « flou » et gagner en légitimité en se montrant comme pouvant être un outil aux enjeux à la fois empiriques, politiques et formels. Mais il apparaît simultanément redondant : il n'apporte, au fond, rien de neuf à la question de l'individualité en économie, et ce par cause de circularité interne :

To say that what distinguishes a person is something about *that* person [...] is circular. One obviously fails to say anything informative if one effectively asserts that what makes a person an independent, distinguishable person is that they are their own person. [...] It is as if the answer to the question 'what is it', one were to unhelpfully answer, 'it is it' (*ibid.*: 5)

Le problème fondamental de l'*identity economics*, défend Davis, est qu'il distingue un individu comme indépendant par sa seule fonction d'utilité, ce qui nécessite le postulat *a priori* que chaque individu a sa propre fonction d'utilité. Circularité de la réflexion et réduction de l'identité en une fonction d'utilité : ce qui constituerait, selon Davis, le signe d'une certaine « raison standard » (*mainstream rationale*), incapable de saisir adéquatement la question de l'individualité.

At best, then, the mainstream rationale for restricting attention to the *Homo æconomicus* idea seems to be that this is customary in economics. This is how most economists understand behavior. At worst, however, it involves the perpetuation of an ideology aimed at promoting a liberal vision of society in which all people are atomistic actors and social relationships are treated as non-existent or as having negligible importance. If this latter is the case, then methodological individualism might be better seen as a kind of a 'pathological individualism' where its deeper motivation is to advance an individualist political ideology under the guise of science. To dispel this possibility, and to demonstrate that economics indeed aims to produce good causal explanations, it seems economists should seek to further develop their explanations of what individuals are. One might reasonably feel pessimistic about whether mainstream economics will undertake this task since [...] its attachment to the utility maximization hypothesis is very strong (*ibid.*: 7-8)

Au mieux, alors, le cadre de l'*identity economics* ne ferait que démontrer son ancrage dans un environnement spécifique — dans une forme de vie —, doté d'us, de coutumes, de manières de penser, de faire et de dire. Au pire, il participerait ainsi à la perpétuation d'une idéologie libérale à travers laquelle l'individu est pris comme un atome. Nous pensons que les deux réponses touchent juste. D'abord, en effet, le cadre de l'*identity economics* est tel de par

son ancrage spécifique dans la discipline économique. C'est bien parce qu'Akerlof et Kranton évoluent dans cette forme de vie là qu'ils prennent la modélisation ou la fonction d'utilité comme des manières pertinentes pour saisir quelque chose de l'identité. Preuve en est : dans aucune autre discipline n'existe-t-il un tel modèle. Toutefois, c'est aussi, nous pensons, par croyance — plus ou moins inconsciente — en l'idéologie sous-jacente qui se dessine à travers leurs travaux. C'est alors, certainement, aussi par cause de cet « individualisme pathologique », comme le dit Davis, que s'érige un tel modèle, visant à faire avancer une idéologie politique sous le voile de la connaissance.

Davis et Fine poussent ainsi pour que soit abandonné le point de vue qui voudrait représenter entièrement l'identité par une fonction d'utilité, et ce au profit d'une approche « plus mixte, plus complexe » (*ibid.*: 3-4). Alors, et plus généralement, disent tous deux schématiquement Fine et Davis, il s'agirait de proposer une analyse proprement *institutionnelle* de l'identité, qui ne réduise plus l'humain à un individu atomiste. Car l'*identity economics*, « au lieu de considérer la nature de l'identité en tant que telle, sur ses propres mérites en quelque sorte » ne fait que « la réintroduire pour l'inscrire dans les limites de ce dispositif [technique], quelle que soit la qualité intrinsèque de ce dernier, en général ou pour la notion d'identité en particulier » (*ibid.*: 11). De ce fait, et au contraire de la posture 'héroïque' des auteurs, les conclusions d'Akerlof et Kranton, restent en un certain sens au stade de l'évidence (*self-evident*).

Ainsi, la vaste portée du « programme glissant » symbolisé et consolidé par l'*identity economics* apparaît comme la conséquence de son recours à des catégories d'analyse abstraites ; ce que l'exemple prototypique des catégories rouge et verte nous montre bien, sans aucun contenu conceptuel ni aucune signification (Fine 2009 : 11). Il s'agirait donc, enfin, de saisir que l'identité, « peut-être plus que toute autre catégorie de l'analyse sociale, [...] est fortement contextuelle ou située dans son contenu (*content*), ce qui soulève des doutes quant à l'applicabilité des modèles mathématiques et des concepts universels » (*ibid.*). Il s'agirait, autrement dit, de prendre Akerlof et Kranton à leurs propres mots, en allant au bout de l'idée que le contexte social compte. Car si ce dernier apparaît désormais fondamental en ce qui concerne les « goûts » identitaires, pourquoi ne le serait-il pas aussi en ce qui concerne tout le reste de nos goûts — des plus « complexes » aux plus « basiques » ? Peut-on réellement défendre — comme semblent le faire Akerlof et Kranton — que notre goût pour les pommes, par exemple, soit exempt de toute influence sociale, de toute identification ? Peut-on adéquatement poser qu'il existe des goûts *a*-sociaux, indépendants de normes ou d'idéaux socialement construits ?

De là, il s'agirait d'accepter entièrement le « flou » de l'identité — pris comme point de départ pour Akerlof et Kranton (2011) et comme point d'arrivée de la lecture critique de Fine — et de se lancer dans l'étude de la « substance » identitaire, qui est précisément son incertitude. Ainsi se révèle l'élément inconnu de l'identité, et ce comme le résultat d'un effort d'invention, de réflexion, d'innovation ou de changement (Fine 2009 : 13). « Le “flou” qui entoure l'identité, dit Fine, est une caractéristique primordiale tant dans la réalité que dans l'analyse [...] en raison du chevauchement des critères qui la définissent et des significations changeantes attachées au langage » (*ibid.*). Comme continue Fine :

Crudely, economics has remained rigidly attached to the rational, ordered side of modernism whilst the other social sciences, not least in addressing identity, have not only incorporated the cultural and romantic as well but have travelled beyond modernism and through postmodernism. The latter, and its pre-occupation with what meaning (of identity) is and how it is constructed, might just as well not exist as far as economics and the economics of identity are concerned. [...] Akerlof and Kranton seek to impose the century-old approach of analytical modernism on the concept of identity. But the latter essentially belongs at least to the cultural side of modernism if not to postmodernism. Ironically, the technical apparatus deployed by the economics of identity could only be established by stripping the individual of any identity through reduction to an ideal utility function. This has offered a blank page on which to bring identity back in, but in a way that is heavily constrained by its corresponding notion of the atomistic individual within society (*ibid.*: 13-14)

Il ne faudrait croire que c'est en « dépouillant » l'individu que l'on arriverait à trouver quoi que ce soit qui touche à son identité. (Comme, d'ailleurs, il ne faudrait croire que c'est en nettoyant le langage que l'on arriverait à savoir ce qu'il signifie). Au contraire, ce serait plutôt en le replaçant sans cesse au sein « de relations sociales, de structures et de processus qui contraignent et influencent les significations qui peuvent être attachées à l'identité » (*ibid.*: 14). Ces éléments sont naturellement multiformes et complexes, à l'image d'une identité à la fois multidimensionnelle et inévitablement contextuelle. Il ne s'agirait alors pas seulement de souligner que nous choisissons, dans une certaine mesure, notre identité, ou que nous créons, plus ou moins, notre 'être' ou notre 'moi'. Il s'agirait surtout de mettre l'accent sur le fait que « les significations que peuvent prendre ces identités sont aussi contraintes ou, plus exactement, construites socialement » (*ibid.*), et pourrait-on ajouter : *dans* le langage.

Disons alors, pour conclure, que l'*identity economics* met effectivement l'identité au premier plan — mais cela pour ensuite ne cesser de loucher à son égard. Preuve en est : les choix discutés par Akerlof et Kranton ne sont précisément pas expliqués en termes d'identité mais bien en termes de gain d'utilité. Toutefois, nous nous retrouvons incapables de dire quand et pourquoi les gains d'utilité standard seraient plus haut que ceux issus de l'argument identitaire. Plus généralement encore, nous faisons face au puzzle du changement social, d'où il vient et comment, ce qui poserait d'autant plus problème que, comme l'affirme Kirman et Teschl dans leur article « *On the emergence of economic identity* » (2004) : « le changement et le développement sont l'essence de la vie humaine ». Nous raterions ainsi, à travers l'*identity economics*, ce qui ferait l'essence de la vie humaine — car nous raterions là ce qui fait le 'grouillement' du monde ordinaire, dans lequel cette 'essence' ne cesse de s'écouler.

I. C. D'une réalité statique, et de ce qui s'en suit

Se pose alors la question de la réalité — et plus précisément de la manière dont Akerlof et Kranton comprennent ce réel qu'ils disent « observer attentivement » (Akerlof & Kranton 2011 : 27). Comme nous l'avons déjà rapidement abordé, l'*identity economics* repose entièrement sur une sursimplification des catégories sociales elles-mêmes, lesquelles apparaissent tout à fait plates — précisément aplaties par leur caractérisation. Nous remarquons cela dans le cas de la ségrégation professionnelle, où les prescriptions de la catégorie « femme » sont présentées comme étant liées au « service », à la « déférence », au « soin », à la « tendresse », autant d'adjectifs posés afin de voiler, selon les auteurs, la dimension nécessairement « sexuelle » des attributs féminins (Akerlof & Kranton 2000 : 732). Les femmes, disent-ils, sont supposées « prendre soin des jeunes enfants », « être tendres envers leurs patients » ou encore s'offrir comme des « *office wives* » (ibid.). Les hommes, quant à eux, sont résumés par l'injonction au machisme, par le fait de devoir gagner de l'argent ou par la nécessité, comme le dit l'expression vulgaire, d'« avoir des couilles » (*having balls*) (ibid.). Cette sursimplification apparaît aussi dans le cas de l'institution scolaire, où les deux catégories de « populaires » et d'« intellos » ne sont décrites qu'en termes d'un seul et unique attribut chacune — respectivement l'apparence physique et l'habileté scolaire. Autrement dit, pour être populaire, il ne faudrait qu'être beau ; pour être intello, il ne faudrait qu'être bon à l'école. Cette vision semble opérer une simplification à outrance — d'autant plus frappante qu'Akerlof et Kranton soulignent au fil de leurs travaux le

fait que les prescriptions des catégories sociales touchent à la fois à la manière de s'habiller, de se tenir, de parler, etc. Mais cette sursimplification apparaît de manière encore plus directe en ce qui concerne la catégorie des « ratés », laquelle est dite comme n'ayant aucun idéal, et ce alors même qu'elle a des prescriptions particulières (un taux d'effort). Citant les travaux sociologiques d'Eckert (1989), les auteurs notent pourtant que les « ratés » ont des comportements spécifiques, que ce soit en termes d'habits, d'investissement de l'espace, de consommation de substances, de manière de parler ou de choisir telle ou telle activité (Akerlof & Kranton 2002 : 1174). Les ratés sont présentés comme s'habillant en couleurs sombres, comme fumant, comme trainant autour des casiers ou encore comme rejetant l'autorité scolaire (ibid.). Alors même que le modèle de l'*identity economics* repose sur le fait que les prescriptions d'une catégorie particulière sont précisément ce qui donne à voir l'idéal de celle-ci, les auteurs semblent ici nous dire que les ratés ont des prescriptions sans avoir d'idéaux. Sans précision de leur part à ce sujet nous sommes donc laissés avec une catégorie qui apparaît à proprement parler elle-même 'ratée' par les auteurs, lesquels n'y voient rien d'autre qu'une sorte de résidu des autres catégories — ayant, elles, des idéaux.

Cette simplification est alors d'abord critiquable sur un plan proprement empirique : comment dire que des individus s'identifient à une catégorie particulière si celle-ci n'a pas d'idéal ? Comment défendre qu'appartenir à la catégorie des ratés n'apporte rien — à part des prescriptions particulières ? Mais plus encore, cette manière de décrire la catégorie des ratés est critiquable sur un plan politique. En effet, il y a là une certaine violence faite envers ces individus dits comme 'ratés', surtout lorsque l'on prend en compte les deux caractéristiques centrales du modèle — à savoir : l'habileté scolaire et l'apparence physique. En suivant l'*identity economics*, la catégorie des ratés serait effectivement constituée des personnes ayant à la fois une basse habileté scolaire et une apparence physique proche de 0. Ces personnes se retrouveraient alors dans une catégorie sans aucun idéal, et qui ne demande d'eux aucun effort scolaire. La seule solution apportée par les auteurs apparaît être le sport, laissant alors sur le bas-côté tout 'raté' n'ayant pas de grande habileté sportive. Enfin, cette sursimplification est critiquable sur un plan proprement formel, et apparaît d'autant plus choquante qu'elle ne semble pas nécessaire au fonctionnement du modèle en tant que tel. En effet, il aurait bien été possible pour les auteurs de garder la même mécanique, et les mêmes conclusions, tout en épaississant davantage la narration qui les accompagnent — tout en décrivant plus spécifiquement les idéaux 'féminins' ou 'masculins', ou tout en posant que les 'ratés' ont bien un idéal, même si celui-ci s'oppose à celui de l'institution scolaire.

Le modèle d'Akerlof et Kranton s'appuierait ainsi sur un appareil technique qui, pour fonctionner, devrait nécessairement prendre les identités en jeu comme étant données extérieurement. Dans l'*identity economics*, les individus choisissent leur identité parmi celles qui sont disponibles à la lumière de contraintes extérieures qui peuvent elles-mêmes, tout au plus, être créées de manière endogène par les actions globales de tous les individus. Mais cela omet encore une fois la possibilité fondamentale que l'individu lui-même puisse changer cet environnement.

Pis, l'*identity economics* semble dériver le social de l'agrégation d'individus, et court donc le risque « d'incohérences logiques ou mathématiques » (Fine 2009 : 8). Alors surviendrait ce que Fine appelle une « exigence logique » consistant à saisir « [qu']il n'y a pas de séparation nette entre l'intérieur et l'extérieur, entre les identités données et les identités choisies » et donc plus précisément à « abandonner la tentative de construire une catégorie sociale, telle que l'identité, sur la base du comportement agrégé (et optimisé) des individus » (*ibid.*: 10/8). Alors, conclut-il :

Analysis of identity should move beyond *identification* (with what is given) that seems to encapsulate the identity in the utility function approach adopted by Akerlof and Kranton for whom the emergence of new identities, as opposed to identification with those already potentially available, is precluded. [...] Raising subjective development of self-identity in this way reinforces rather than resolves the problems associated with identity as identification. This is because the relationships between social symbols (the image of class for example) and, equally, social outcomes (the reality of class) cannot be resolved through an analysis that builds up from individuals (with given identities from which to choose from). At the very least it is necessary to adopt a stance on what are the relevant social categories to be taken as exogenous or at least as analytically prior (whether it be class, race or gender), whilst recognizing that these have been historically and symbolically determined themselves. Akerlof and Kranton's notion of identity as choice (and derived utility) either overlooks such social categories or arbitrarily takes them as given, usually either as superficial stereotypes in practice (the nerd) or as ideal abstractions (red versus green) (*ibid.*: 10).

Nous défendons alors qu'Akerlof et Kranton ont une conception *statique* de la réalité ordinaire. Il en va ici similairement du modèle prototypique et des applications. En effet, chaque contexte étudié — qu'il soit plus ou moins abstrait — n'implique qu'un unique conflit entre un nombre limité de catégories sociales. Ce conflit est entre la catégorie verte et

rouge dans le modèle prototypique, entre les hommes et les femmes dans le cas de la ségrégation professionnelle, et entre les quatre catégories des populaires, des intellos, des sportifs et des ratés dans le cas de l'institution scolaire. Plus encore, tous les individus sont posés comme dotés d'une perception parfaite et partagée, que ce soit concernant les catégories sociales saillantes, leurs prescriptions ou même la position des autres individus au sein de cet espace social. Ainsi, et alors même que les auteurs se veulent proches de l'ordinaire, ils finissent au contraire par discuter d'une réalité tout à fait statique : où les normes sociales sont fixes et les individus figés.

Une réalité 'statique' : d'abord en ceci qu'elle apparaît structurellement fixée, pouvant ainsi être résumée par la simple opposition de quelques catégories sociales choisies sur le volet — et dont l'interaction est d'ailleurs largement mise de côté. En physique, 'statique' se dit pour caractériser ce « qui est en équilibre », « qui considère les choses dans leur état d'équilibre, dans leur stabilité » (CNRTL). Nous défendons que c'est bien cela que donne à voir l'*identity economics* : une réalité sociale stable, en état d'équilibre — du moins dans le court terme. Akerlof et Kranton semblent effectivement s'appuyer sur l'idée d'une certaine *stabilité* du monde, lequel apparaît ainsi dans le modèle à travers des situations fermes et durables, « qui reste(nt) en place » et sont « peu susceptibles de transformations » (*ibid.*).

Plus encore, la dimension statique de la réalité ordinaire se retrouve aussi au niveau individuel : tout individu apparaît fixé, non seulement par ses caractéristiques personnelles, mais aussi par ses identifications. Akerlof et Kranton ne laissent effectivement aucune place à la question du changement individuel. Tout en notant que « les gens pourraient choisir — plus ou moins consciemment — leurs identités et leurs activités » (Akerlof & Kranton 2000 : 731), force est de constater qu'il n'est jamais précisément question de ce choix. Et pour cause, prendre sérieusement en considération la possibilité d'un choix d'identité — et non seulement d'un choix identitaire⁵⁶ — nécessiterait l'appréhension d'une certaine capacité réflexive, laquelle apparaît d'emblée hors de portée de l'*identity economics*.

Alors, en suivant le sillon d'Armatte, nous pourrions défendre que la modélisation ait permis à Akerlof et Kranton de construire « un monde de substitution artificiel » (Armatte 2010 : 5). L'appui mathématique de l'*identity economics* apparaîtrait ainsi être son plus grand atout autant que son plus vertigineux défaut, car c'est bien par cela que le modèle semble s'enfermer « dans un jeu purement logique de raisonnements hypothético-déductifs pouvant se poursuivre indéfiniment » (*ibid.*).

⁵⁶ Nous distinguons ici entre un choix concernant l'identité d'un individu en tant que telle (*choix d'identité*), et un choix quelconque influencé par l'identité (*choix identitaire*).

L'*identity economics* apparaît ainsi comme sursimplifiant la réalité ordinaire qu'il prétend pourtant décrire attentivement. Il 'réduit' l'ordinaire en lui ôtant tout sa polyphonie — c'est-à-dire toute sa matière, toute sa teneur, toute son instabilité. Cette réduction, selon nous, est intentionnelle, issue d'une certaine orientation des auteurs eux-mêmes, qui choisissent leurs ingrédients et leurs narrations en fonction de leurs propres objectifs, lesquels s'entrelacent à la fois avec les connaissances tirées de la psychologie sociale et de la sociologie et avec les théories (principalement économiques) auxquelles ils font appel.

Pour résumer ce que nous avons dit jusque-là : le « nouveau monde » de l'*identity economics* est donc un monde statique dans lequel les catégories sociales mais aussi les caractéristiques et les identités des individus sont 'données' — et donc figées. L'ordinaire de la vie humaine se retrouve ainsi appauvri en ceci qu'il se donne de manière proprement mécanique, structuré autour de quelques catégories sociales clairement définies et comprises similairement par tout le monde. Ce « nouveau monde » est un monde sans aucune subjectivité, ou plutôt : dans lequel toute subjectivité apparaît d'emblée écrasée par la 'culture commune' qui l'entoure et la détermine. Chacun y perçoit les *mêmes* catégories, et de la *même* manière. Chacun perçoit l'autre tout comme il se perçoit lui-même, dans un monde tout à fait transparent et plat. L'ordinaire apparaît donc 'compréhensible' à mesure qu'il est intentionnellement dé-complexifié, vidé, pour ainsi dire, de toute son opacité caractéristique, de toute son « inquiétante étrangeté » (Fasula & Laugier 2021 : 10).

Il y a là ce que nous voyons comme une certaine compensation : c'est bien pour compenser l'évidente instabilité du sujet (et de son ordinaire) qu'Akerlof et Kranton s'attachent à la prétendue stabilité de l'ordinaire, lequel perd de sa vivacité à mesure que l'on pense le saisir. Survien-drait ainsi, et malgré le discours des auteurs, un certain « décalage autiste » (Armatte 2010 : 17), lequel serait d'autant plus dangereux que l'on prend en compte ce qu'Armatte et Dahan Dalmedico appellent la « réversibilité » du modèle ou ce que Brisset appelle sa dimension « performative », c'est-à-dire, en un mot, la possibilité pour le modèle de se faire « support d'une construction à venir » (Armatte & Dahan Dalmedico 2004 : 245).

De là, et en reprenant les mots d'Armatte, il serait possible de défendre plus généralement qu'Akerlof et Kranton peuvent être vus comme surestimant « la théorie, les principes et les modes de raisonnement, qui forment selon eux le cœur de leur discipline » aux dépens des « activités de transformation du monde réel » — que leur modèle est d'ailleurs aussi susceptible (et a l'intention) de planifier ou d'organiser (Armatte 2010 : 10). L'*identity economics* s'en tient effectivement aux canons du raisonnement économique classique, lesquels consistent, selon Armatte, à « définir des entités abstraites — agents, *Homo*

æconomicus —, (à) supposer un principe de rationalité de leurs décisions, (à) le traduire en axiomes (et à) en déduire des conséquences en matière d'équilibres particuliers ou généraux » (*ibid.*: 13). Les auteurs se feraient ainsi représentants d'une certaine norme méthodologique, ces canons constituant, selon Armatte, « le cœur de la méthode mainstream néoclassique » (*ibid.*).

Ainsi, l'*identity economics* apparaît comme modèle qui considère de manière tout à fait incomplète — pour ne pas dire inadéquate — la réalité ordinaire. Outre l'argument de la staticité, cette incomplétude se montre aussi dans le fait que le modèle ne prend aucunement en compte le contexte social, culturel ou historique qui fait, dans un premier temps, émerger et perdurer la formation et l'expression d'identités sociales particulières. Tout en posant que ces identités sont socialement construites et influencées par des normes sociétales, des institutions ou encore des narrations historiques particulières, les auteurs ne proposent aucune compréhension contextuelle de la signification même de ces identités ; et par là, ratent inévitablement une dimension fondamentale de notre ordinaire (identitaire). L'*identity economics* apparaît ainsi comme étant incapable d'apporter des réponses aux questions qui émergent en son propre sein : celles des différences et des dynamiques sociales, et plus précisément des questions de pouvoirs, lesquelles déterminent les conflits identitaires. Incapable, donc, d'apporter des réponses aux questions posées par leur sujet même — et leur approche ; et ce à cause de leur usage particulier du mot 'identité'.

II. RETOUR SUR LA CATEGORIE, ET SUR L'IMAGE

Concernant l'usage du mot 'identité' en tant que tel, disons d'abord que les auteurs ni ne tiennent ni ne creusent le mot d'identité. Ils le prennent simplement comme « mot-panier » (*bundle*), l'emplissent de propos économiques, sociologiques, psychosociaux ou (secondairement) psychanalytiques pour en faire, *in fine*, quelque chose d'absolument conventionnel. L'identité est ici premièrement utilisée comme une nouvelle contrainte, formalisée en un argument de la fonction d'utilité. Mais le mot 'identité' apparaît aussi utilisé, au fil des travaux d'Akerlof et Kranton, comme désignant une nouvelle motivation, un type spécifique de goût, une obligation, une image de soi, une catégorie sociale d'appartenance, un type de récompense ou d'externalité, ou même un cadre (*frame*) particulier et universel.

Parmi tous ces usages, deux nous semblent les plus importantes à déplier. Le premier est celui qui prend l'identité comme ensemble de catégories sociales auxquelles un individu est rattaché. C'est cet usage que l'on remarque le plus frontalement à travers toutes les applications qui sont faites du modèle (Akerlof & Kranton 2000, 2002, 2005, 2008, 2011) — l'identité d'un individu étant réduite à son appartenance à une catégorie sociale particulière (*i.e.* une femme, une intello, une *insider*, une noire ou une manager...). C'est aussi ce premier usage qui est explicitement présenté par les auteurs dans leur dernier livre sur le sujet : « l'identité des individus définit qui ils sont — leur catégorie sociale » (Akerlof & Kranton 2011 : 13).

Pour saisir à quoi joue cet usage, commençons par son début. L'identité est ici comprise par Akerlof et Kranton comme ce qui « définit » qui sont les individus. L'identité serait donc logiquement première, et ce avant même l'individu qui s'en fait pourtant le porteur. Mais, peut-on alors déjà (ordinairement) se demander, n'est-on pas quelqu'un avant même d'avoir une identité à proprement parler ? Ou encore : n'est-on pas quelqu'un alors même qu'il nous arrive d'osciller d'une identité à l'autre ? ou alors même que nous n'avons pas d'identité du tout ? Nous pensons que la confusion qui entoure cette phrase apparemment simple est à l'image de la confusion qu'Akerlof et Kranton opèrent entre catégorie d'analyse et catégorie de vie. Comme nous l'avons vu — que ce soit dans le modèle prototypique ou dans les applications de celui-ci — l'identité est effectivement ce qui définit qui est un individu (c'est d'ailleurs cela qui pose problème, comme nous l'avons abordé dans nos critiques). Mais cela ne veut en aucun cas dire que les individus *eux-mêmes* — ordinairement — se retrouvent définis par leur identité.

Concentrons-nous maintenant sur la deuxième partie de la phrase, laquelle lie par un tiret « qui ils sont » et « leur catégorie sociale ». Notons d'abord — en écho à la critique que nous avons faite vis-à-vis des identités multiples — qu'il est bien question d'une seule et unique catégorie. Akerlof et Kranton réduisent effectivement le jeu identitaire en un choix monolithique, l'identité n'apparaissant non pas comme un ensemble d'appartenances mais bien comme *une* catégorie sociale à laquelle l'individu s'identifie. L'usage premier qui est fait du mot 'identité' par Akerlof et Kranton apparaît alors en réalité tout à fait trivial. Quiconque lit — même rapidement — les travaux d'Akerlof et Kranton se trouvera en capacité de résumer ce premier usage par une simple égalité : identité = catégorie sociale. Mais, comme nous l'avons déjà noté : peut-on vraiment défendre de résumer — de définir — l'individu par une seule de ses appartenances catégorielles ? Comment justifier une telle

condensation ? et comment ignorer tout ce qui touche à l'initiative du sujet, à la relation de façonnage mutuel entre individu et société, à la subjectivité ?

Le problème est qu'en plaçant ainsi l'identité comme ce qui définit « qui sont » les individus — c'est-à-dire : leur catégorie sociale — Akerlof et Kranton soulèvent bien de questions auxquelles ils ne peuvent répondre : comment s'opère ce premier travail de définition ? et que doit-on exactement entendre par « définition » lorsque l'on parle d'un individu ? Jusqu'où peut-on légitimement défendre que l'identité d'un individu définisse sa catégorie d'appartenance ? N'assistons-nous pas ici au retour d'un individualisme naïf et creux, proprement 'pathologique' ?

Nous avons discuté ces questions plus haut, lors de notre critique du cadre de l'*identity economics*. Ajoutant désormais que ce premier usage du mot d'identité semble contenir un mensonge sur la marchandise. Car, malgré les propos tenus par les auteurs, l'*identity economics* ne cesse, au contraire, de s'appuyer sur la mécanique opposée : il prend les catégories sociales comme ce qui définit l'identité — et non l'inverse.

En faisant un pas de plus, il serait aussi possible de comprendre ce premier usage de l'identité en tant qu'elle fixerait les limites des catégories sociales. Il y a là — et ce sans doute à l'insu des auteurs — une idée importante qui, si on la suit, finit par nous mener bien loin du modèle d'origine. Car dire que l'identité fixe les limites des catégories sociales, ce serait dire que ces limites sont mouvantes — qu'elles ont précisément besoin d'être fixées. Et dire qu'elles ont besoin d'être fixées impliquerait nécessairement que cet acte de fixation vienne de quelque part, pour ne pas dire : de quelqu'un, à qui cette identité appartient. Nous retomberions ainsi au point critique de l'*identity economics*, lequel semblerait incapable de dire quoi que ce soit de ce *qui* — porteur d'identité — alors même qu'il ne cesse d'en affirmer l'importance.

*

Le second usage que nous voulons discuter est celui de l'identité comme une image de soi. Le mot « identité » et les mots « image » ou « image de soi » (*self image*) sont en effet souvent pris de manière synonymiques par Akerlof et Kranton. Preuve en est, en décrivant leur approche du milieu scolaire, ils disent « construire un modèle de l'utilité de l'étudiant où l'identité, ou l'image de soi, est saillante » (Akerlof & Kranton 2002 : 1172). D'ailleurs, il est frappant de voir que toute l'application à la question de l'éducation tourne autour de l'identité prise comme une image de soi, laquelle finit même par remplacer ce qu'elle était supposée

illustrer — à savoir : l'identité. Comme exemple : les auteurs finissent par parler de « récompenses associées à l'image de soi », et non plus à l'identité (ibid.). Mais, peut-on ici se demander, jusqu'où est-il légitime d'ainsi confondre identité et image de soi ?

Le problème est qu'en utilisant ainsi le concept d'image de soi, Akerlof et Kranton creusent en quelque sorte leur propre tombe. D'abord car parler d'image de soi implique nécessairement d'étudier les images au pluriel, et avec la fluidité qui les caractérise. Notre perspective critique se place ici paradoxalement au même endroit qu'Akerlof et Kranton : à l'endroit d'un désir de réalisme et d'un certain vœu de 'retour à l'ordinaire'. Car, si l'ordinaire ne cesse de nous rappeler à une chose vis-à-vis de la question identitaire, c'est bien aux images multiples et contradictoires que nous avons de nous-mêmes, aux reflets divers et variés de rôles qu'il nous arrive de tenir ici et là, selon nos positions, selon nos places.

Plus encore, nous défendons que cette seconde définition soit à saisir à l'aune de la vision qu'Akerlof et Kranton ont de l'influence d'autrui, autrement dit : à l'aune de leur manière de comprendre l'altérité. Car en effet, l'*identity economics* fait bien entrer de l'altérité dans la fonction d'utilité. C'est ce que l'on remarque dès leur article prototypique (Akerlof & Kranton 2000) quand est défini le sous-argument $a - j$, lequel symbolise les actions d'autrui. C'est encore plus clairement ce que l'on réalise lorsqu'Akerlof et Kranton décrivent l'un des principaux apports du modèle comme étant un certain mouvement de renouvellement de l'analyse économique des externalités (Akerlof & Kranton 2011). Dès le départ, l'autre est bien là dans le modèle, mais il l'est d'une manière spécifique. Cette forme de présence énigmatique d'autrui au sein même de la fonction d'utilité semble correspondre à la définition d'autrui fourni par Jean-Claude Kaufmann dans son livre *L'invention de soi* (2004), lequel propose précisément une étude sociologique de l'ordinaire du vécu identitaire :

Autrui est ce drôle de personnage, qui, justement, ramène toujours votre identité (que vous « imaginez » d'une richesse sans fond, mais il ne s'agit peut-être que d'une image) à une simple image. Il vous réduit à deux ou trois critères, et rêve de vous fixer à jamais : untel est comme ceci ou comme cela (Kaufmann 2004 : 70)

En reprenant cette idée, il nous apparaît que c'est bien de cette manière qu'Akerlof et Kranton confondent identité et image de soi : en ramenant notre identité « à une simple image ». Ou plutôt — et pris dans l'autre sens — c'est par leur manque de questionnements concernant l'individualité elle-même — sa subjectivité, sa réflexivité —, laquelle est

nécessairement prise dans un tissu d'altérité. Il est alors frappant de voir que c'est précisément ce rôle-là — ce « drôle de personnage » d'autrui — que jouent eux-mêmes Akerlof et Kranton en « réduisant l'individu à deux trois critères », à une « image » qui semble à jamais fixée.

Disons toutefois qu'il ne faudrait pour autant rejeter toute référence à l'image de soi. Plutôt, cette définition aurait pu convenir si l'image était prise dans son émergence, elle-même comprise comme événement dans la construction sociale d'un individu. Plus précisément, le lien identité-image de soi deviendrait plus adéquat dès lors que l'on comprend cette dernière comme matière première de la construction identitaire, et comme instrument central à tout ce qui en découle et forme les phénomènes identitaires. Pour que cette définition sonne juste, il faudrait alors voir les images de soi plutôt comme des éléments d'élaboration qui guideraient les positionnements au sein de diverses interactions. Il faudrait surtout comprendre que leurs émergences ne sont que des moments, et qu'elles ne sont que des instruments. Alors : les images de soi ne sont pas tant ce qui définit ou détermine, en tant que telles, le processus identitaire dans son intégralité, ni ne peuvent résumer, à elles seules, la construction ou l'ancrage social d'un individu. De là, il y a erreur dans le fait de succomber à l'illusion de l'image ; erreur dans le fait de croire que l'image peut tout dire. Il y a erreur — commise par Akerlof et Kranton — dans le fait de croire que l'apparente instantanéité de l'image se donne aussitôt comme totalité, ne laissant rien de côté. Car l'image, comme l'écrit encore Kaufmann, « trompe par omission » (*ibid.*: 69).

Il n'y a le plus souvent, aucun contresens à remplacer « identité » par « image ». Pour quel intérêt dira-t-on ? Un intérêt immense, celui de la définition, tellement problématique, du concept d'identité. Quand l'absence de repères brouille la vue sur l'identité, quand la barbe à papa devient si gigantesque qu'on ne sait plus de quoi il s'agit vraiment, la notion d'image de soi permet, comme une boussole, de donner à nouveau la bonne direction. Et surtout, de couper le cordon avec la perception essentialiste, qui cherche continuellement à reprendre le dessus. Remplacer « identité » par « image » a une fonction thérapeutique (*ibid.*)

Il n'y a effectivement, ordinairement, aucun contresens au remplacement de l'identité par l'image de soi. Autrement dit, le lien entre identité et image de soi se donne d'emblée comme sensé. Quoi de plus banal, en effet, que de dire 'mon identité, c'est l'image que j'ai de moi-même, c'est comment je me vois, et ce que je me vois être plus tard'. Mais cette évidence ne devrait pour autant nous faire oublier l'origine (toute ordinaire, elle aussi) de l'appel à l'image de soi, laquelle ne surgirait qu'en réaction à la définition problématique de

l'identité elle-même, en réaction à son usage en tant que « mot-panier ». Notion littéralement 'réactionnaire', l'image de soi émerge précisément dans les moments où « l'on ne sait plus de quoi il s'agit vraiment » — car l'identité est une motivation, un goût, une obligation, une contrainte, une récompense... L'image de soi surgit ainsi comme heuristique proprement lumineuse : permettant « comme une boussole, de donner à nouveau la bonne direction », de redonner du sens au mot d'identité. Mais cela s'opère donc au prix d'une omission aussi grande que la question qu'elle semble cacher — à savoir : l'omission de la subjectivité et de la réflexivité. Mais qu'importe cet oubli, défendent en somme Akerlof et Kranton, tant que le tout se tient ; et si le tout se tient c'est bien qu'on a appelé l'image sans même l'introduire. Car l'image de soi est au centre de l'appareil à la fois théorique et empirique d'Akerlof et Kranton, lesquels ne précisent pourtant rien à son égard. Ce paradoxe est un signe, selon nous, de ce que Kaufmann appelle la « fonction thérapeutique » de l'image de soi — et donc d'un certain comportement 'pathologique' à laquelle cette thérapeutique répond, à l'image d'un mécanisme de défense.

Ces deux définitions laissent deviner, par leur relatif échec, que la solution au problème de l'identité ne peut se laisser facilement penser. La complexité des phénomènes identitaires n'est ici résolue qu'en apparence, par la grâce de formules — dans le sens rhétorique et mathématique du terme — bien tournées, lesquelles ne cessent de voiler par leurs tournoisements des imprécisions maintenues. Il apparaît ainsi qu'Akerlof et Kranton nous laissent quelque peu bredouilles de toute réponse à la question posée en début d'analyse : de *qui* parle-t-on ?

Dans leur lecture critique, Kirman et Teschl défendent en effet que l'*identity economics* ne traite, en réalité, que de « ce que sont » (*what*) et de « où sont » (*where*) les individus, et ce au péril du sujet même de l'identité : à savoir « qui ils sont » (*who*) (Kirman & Teschl 2004). Plus précisément : « l'idée de l'identité-qui (*who-identity*) devrait précisément se référer, affirment-ils, à l'idée de définir la même personne (*selfsame person*) qui prend consciemment des décisions et crée *qui* elle veut être en réfléchissant et en évaluant de manière critique les prescriptions sociales » (Kirman & Teschl 2004 : 63). La mécanique de l'*identity economics* apparaîtrait ainsi tout à fait insuffisante à la tâche qu'elle se donne d'accomplir.

Nous tenons ici une position légèrement différente selon laquelle l'*identity economics* traite bien de « qui sont » (*who*) les individus, mais elle le fait d'une manière à en désamorcer la menace (pour la théorie économie standard, pour l'acte de modélisation en tant que tel) dès le départ, soit en l'emplissant de catégories sociales, soit en la résumant à une image de soi. Le premier usage confond explicitement le « qui » (*who*) et le « où » (*where*), et donne l'impression d'étudier l'individualité en gardant, sous-jacent, un certain essentialisme latent, et un certain déterminisme, tous deux sans cesse renourris à la fois par le sens commun et par la manière qu'Akerlof et Kranton ont d'appliquer leur modèle. Le second usage ne coupe le cordon de l'essentialisme que narrativement, l'image de soi se retrouvant elle-même essentialisée : elle est souvent unique, exclusive et renvoie principalement à la question des caractéristiques personnelles — et de leur proximité avec les prescriptions catégorielles. Sous couvert de son apparente subjectivité, l'image de soi — telle qu'elle est utilisée par Akerlof et Kranton — finit alors par confondre, de sa propre manière, le « quoi » (*what*) et le « qui » (*who*).

Nous défendons ainsi que l'élargissement du concept d'identité opéré par Akerlof et Kranton, en principe justifié, débouche sur une indiscernabilité encore plus grande à son égard. 'L'enfer est pavé de bonnes intentions', dit le proverbe ordinaire : c'est ici comme si les meilleurs sentiments — le vœu de prendre en compte un critère négligé par l'analyse économique 'traditionnelle' — ne produisaient, en fin de compte, qu'encore plus de troubles. Alors, il nous apparaît impossible, en l'état, qu'Akerlof et Kranton puissent aborder la question du *qui* de manière satisfaisante ou 'adéquate'. La raison de cette impossibilité est à la fois technique, théorique, épistémologique et méthodologique. Malgré les apparences, l'*identity economics* ne discute pas réellement de l'individualité en tant que telle ; et ne renseigne rien (ou pas grand-chose) sur la question 'qui ?'. En faisant croire qu'ils discutent de l'individu alors même que la mécanique du modèle vise à neutraliser tout ce qui en constitue le cœur (la subjectivité, la réflexivité, l'altérité), Akerlof et Kranton ratent ainsi leur cible, et contredisent, en creux, les propos héroïques qu'ils tiennent concernant le réalisme de leur modèle.

III. RATER L'ORDINAIRE

À la suite de ces deux premières sous-parties, il semble alors que nous sommes en réalité bien loin du rêve de retour à l'ordinaire prêché par les auteurs eux-mêmes. Pierre Fasula et Sandra Laugier définissent l'ordinaire comme « ce qui nous échappe parce que c'est proche de nous, sous nos yeux » (Fasula & Laugier 2021 : 16). Ainsi 'pris' dans son échappée reconduite, il se donne comme « un nouveau terrain à découvrir et explorer, puis à décrire » (*ibid.*: 11). Le but, continuent-ils alors, n'est plus de connaître la "raison ultime" des phénomènes de la Nature, mais plutôt d'instituer un rapport à la vie ordinaire et à ses détails, ses particularités » (*ibid.*: 14). De là, il est frappant de voir qu'Akerlof et Kranton restent précisément dans cette « vaine volonté de conceptualisation et de saisie du réel » décriée par Fasula et Laugier, aux antipodes de toute « description attentive » des choses qui précisément 'font la différence' au sein même d'un réel fragile et vulnérable, et participent ainsi (même invisibilisé) à son bon fonctionnement (*ibid.*: 16).

Ce chapitre s'est entamé en revenant sur le 'retour à l'ordinaire' visé par Akerlof et Kranton. Toutefois, à la suite des points critiques que nous avons abordés, force est de constater un certain échec de ce 'retour' : d'abord car l'*identity economics* ni ne prend pas en compte la possibilité — la réalité ordinaire — de la multiplicité ou de la pluralité des identités ou des individus, ni n'aborde la question de la subjectivité, et ce à cause de l'insuffisance de son cadre même — représentée par l'usage de la fonction d'utilité — ; ensuite car Akerlof et Kranton semblent percevoir le monde de manière tout à fait statique et objective. De là, il devient possible de dire que l'*identity economics* — malgré les jeux de langage sur lesquelles il s'appuie — rate en quelque sorte l'ordinaire qu'il vise pourtant à représenter. Il nous revient désormais la tâche, pour développer cette critique, d'articuler plus exactement notre argument dans le cadre général de cette thèse, c'est-à-dire dans celui de la philosophie du langage ordinaire.

*

Disons tout d'abord que c'est dans la *caractérisation* même de l'ordinaire qu'apparaît un premier problème — pour ne pas dire : une première erreur. À la lecture de l'*identity economics*, l'ordinaire apparaît effectivement comme ce quelque chose de « grossier » dont parlait Wittgenstein (1953 : 86). Il apparaît tout à fait « rudimentaire », ni élaboré, ni

approfondi ; il se donne *tel quel* — facilement —, ses façons et son exécution apparaissant ainsi comme « manquant de soin, de fini », ne requérant aucune finesse (CNRTL). En accord apparent, alors, avec le premier constat wittgensteinien, Akerlof et Kranton manquent toutefois à l'appel de l'ordinaire dans le fait qu'ils n'opèrent le second pas central de Wittgenstein, et qui en constitue en réalité tout l'apport — à savoir : réaliser le caractère proprement *énigmatique* de cette grossièreté première. Il n'y a effectivement plus rien d'inquiétant ni d'étrange dans l'ordinaire que nous donne à voir l'*identity economics* : tout y est bien rangé, bien compris, sans aucune ambiguïté ni malentendu. Chaque catégorie est clairement définie, saisie de la même manière par chaque individu ; individus qui eux-mêmes se comprennent — et semblent se connaître et se reconnaître — parfaitement, sans aucune faute. Les ethnographies elles-mêmes — prises comme des « fenêtres » permettant de voir la vie ordinaire de ces « vraies gens dans de vraies situations » (Akerlof & Kranton 2011 : 117/7) — apparaissent de manière tout à fait contrôlée, permettant précisément une simplification et une mécanisation des liens sociaux discutés. Preuve en est, cette citation qui justifie la catégorisation à la base de leur application à la question de l'éducation : « les études sociologiques trouvent *toutes* que les lycéens aux États-Unis se divisent en groupes sociaux ; ils essayent de “faire partie” (*fit in*) de différentes catégories, comme celles des “sportifs”, des “ratés” (*burnouts*), des “intellos” » (Akerlof & Kranton 2002 : 1173, *notre emphase*). Simplification alors, de la littérature sociologique concernant la question de l'éducation ; et ce pour justifier d'une certaine simplification de l'ordinaire.

À travers les travaux d'Akerlof et Kranton l'ordinaire n'a alors plus rien d'« *uncanny* » — comme le posaient Fasula et Laugier à la suite de Cavell (Fasula & Laugier 2021 : 26) : il se donne au contraire en tant que lieu tout à fait « *canny* », c'est-à-dire « plaisant, gentil » (Cambridge Dictionnary), ne posant aucun problème ni ne soulevant aucune question. L'ordinaire de l'*identity economics* semble effectivement être un ordinaire qui a perdu — quelque part en chemin du modèle — toute son étrangeté. Et, n'étant plus étrange, il n'a plus rien de familier. C'est un ordinaire dont la banalité n'a plus rien de surprenant ; un ordinaire qui n'échappe pas. Cet ordinaire *là*, alors, n'a plus grand-chose à voir avec *notre* ordinaire à nous ; il apparaît difficile de s'y reconnaître, car il ne dit ni ne montre quoi que ce soit de la certaine contre-évidence de nos vies ordinaires, de ce qui s'y trame plus ou moins silencieusement. *A contrario*, Akerlof et Kranton semblent prendre l'ordinaire comme une évidence, et comme une solution : l'ordinaire n'est ainsi jamais perdu, et donc jamais réellement retrouvé, car il est toujours construit, c'est-à-dire proprement : nié.

Nié dans sa nature même, c'est-à-dire dans sa vulnérabilité : l'ordinaire de l'*identity economics* est un ordinaire qui tient et ne chancelle jamais. La question de sa fragilité n'apparaît nulle part — sans doute par manque d'intérêt, ou par incapacité technique. Ainsi, c'est aussi toute la question du scepticisme qui est mise de côté — du risque inhérent à toute action humaine, que ce soit celle de modéliser où celle de s'identifier à telle ou telle catégorie. Les ingrédients formels et conceptuels qui constituent l'*identity economics* donnent l'illusion que l'ordinaire peut se tenir fermement, et se font donc représentants d'un oubli fondamental : celui de sa fragilité caractéristique. De là, défendons-nous, Akerlof et Kranton passent à côté de toute la « mythologie » de l'ordinaire (Laugier 2021c : 96), de toute son épaisseur énigmatique, et, *in fine*, de tout son intérêt.

Malgré les efforts narratifs d'Akerlof et Kranton pour faire reconnaître leur modèle comme reflet ou comme outil de représentation de *notre* monde et de sa réalité vivante et fourmillante, force est de constater que le 'nouveau monde' de l'*identity economics* est un monde qui précisément ne semble exister qu'en son propre sein, un monde qui n'est *que* 'dans le modèle', et ne touche pas grand-chose du monde extérieur à lui. Toutefois, ce modèle fait lui-même partie du monde, en tant que proposition il est bien *dans le monde* ; c'est d'ailleurs là une intention des auteurs : ancrer leur modèle dans la réalité en ne cessant de le positionner dans le champ politique ou organisationnel. Selon Akerlof et Kranton, en effet, l'*identity economics* permettrait, entre autres, de saisir la réalité du fonctionnement d'un lycée, ou encore l'influence effective du mouvement féministe. Pis : il permettrait, selon eux, de changer cette réalité — c'est là le but derrière les propositions politiques des auteurs. Ainsi, nous pouvons aller jusqu'à dire que l'*identity economics* menace l'ordinaire lui-même par sa potentielle 'réversibilité', par sa tentative de 'performation' du réel. Le modèle d'Akerlof et Kranton apparaît bien comme le représentant de quelque chose : et cette chose est un ordinaire proprement 'capturé' — pour ne pas dire 'capter' — par une vision désireuse d'en contrôler tous les mouvements et toute la vulnérabilité — et qui donc ne cesse de le rater. Ses auteurs prennent l'ordinaire comme 'donné', comme quelque chose de normal et de simple, renvoyant à un rapport trivial à la réalité. Ainsi, ils ratent ce « réalisme propre de l'ordinaire » (Fasula & Laugier 2021 : 25), lequel pose la question de l'adéquation de nos mots aux circonstances. Ils ratent, aussi, ce qui *donne vie* aux signes — et particulièrement à celui d'identité —, et donc à la vie humaine.

*

Dans un second temps, nous défendons que ce n'est pas seulement dans la manière de *caractériser* l'ordinaire qu'il y a erreur mais bien aussi dans la *méthode* même par laquelle Akerlof et Kranton tentent de l'appréhender. En effet, disons d'abord que l'*identity economics* ne permet jamais un 'retour' au « sol raboteux » de l'ordinaire dont parlait Wittgenstein (Wittgenstein 1953 : 83). Il semble qu'il nous garde plutôt 'perchés' sur les hauteurs « grands et importants » édifices (Wittgenstein 1953 : 86) : la fonction d'utilité, l'idée de la maximisation, la recherche d'équilibre, etc. De la même manière alors, et comme le disait Brisset, qu'un baptême peut apparaître comme réappuyant la légitimité du prêtre (Brisset 2018 : 6), l'*identity economics* semble baptiser le mot 'identité' et réappuyer, ce faisant, la légitimité de l'ordre établi — qui est ici le cadre de l'économie 'standard'. Bien plus qu'il ne le questionne ou le mette à mal, Akerlof et Kranton semblent — malgré leurs narrations — perpétuer un certain régime de savoir, et donc une certaine manière de voir, une *représentation* particulière de l'individu et de son monde ordinaire, une certaine *forme de vie*. Cette perpétuation se montre dans leur langage même, souvent technique, parfois purement mathématique. Certes, il y a bien des appels à l'ordinaire, des passages proprement narratifs, hors de toute discussion technique ; mais ces passages paraissent secondaires — leur but étant précisément de justifier les ingrédients formels du modèle. En reprenant une impulsion wittgensteinienne, nous pourrions alors dire qu'Akerlof et Kranton restent ainsi dans une certaine « pathologie » propre à la discipline économique et dont la véritable thérapeutique adéquate semble être — pour certains, du moins (Fine 2009 ; Davis 2003, 2011b ; Kirman & Teschl 2004) — de revoir en profondeur la manière de saisir l'individu, et donc de comprendre le monde.

Plus précisément, l'approche de Wittgenstein visait à reconduire les mots « de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (Wittgenstein 1953 : 85) ; Akerlof et Kranton semblent plutôt faire le contraire : ils prennent un mot ordinaire — celui d'identité — qui n'a encore aucun (ou peu) de sens dans la discipline économique, et s'efforcent précisément à le faire entrer dans une 'métaphysique' d'un type particulier — représentée par le cadre de la fonction d'utilité. Ainsi, alors que la tâche de Wittgenstein apparaissait d'emblée comme une tâche *négative* — proprement destructrice, l'appel à l'ordinaire faisant tomber les « édifices », et ne laissant derrière lui que « des débris de pierres et de gravats » (Wittgenstein 1953 : 86) —, l'*identity economics*, à l'inverse, apparaît comme tenant une position absolument *positive* : aucun édifice n'est détruit, ni aucun monument ne s'effondre.

Pis, nous pouvons même dire que ces « châteaux de sable » se retrouvent renforcés (Wittgenstein 1953 : 86). En filant cette image, l'*identity economics* apparaît comme un

barrage supplémentaire cherchant à protéger le château de l'économie 'standard' contre les vagues de l'ordinaire. Comme un barrage — ou comme une digue — il se rapproche effectivement de la mer comparé au château en tant que tel ; mais il s'en rapproche pour mieux protéger ce qui est derrière lui. C'est ainsi, alors, que l'économie apparaît comme tentant de voiler son inaptitude à décrire et à saisir l'ordinaire de nos formes de vie — tout comme le faisait la philosophie pour Wittgenstein.

En continuant sur cette ligne de fuite wittgensteinienne, sans doute est-il possible de défendre que l'*identity economics* nous donne à voir le fait que la discipline économique se perd (parfois) dans des questions 'sublimes' et dans des réponses techniques rédigées dans un langage proprement *extra*-ordinaire. Akerlof et Kranton apparaissent ainsi eux-mêmes prisonniers, tenus « captifs » d'images et d'idées admises et dominantes, venues de leur langage lui-même — celui des économistes — qui « ne cesse des l[es] répéter inexorablement » (Wittgenstein 1953 : 85). Certes, ils semblent parfois, à la manière de Wittgenstein, suivre « la pente naturelle » de leurs pensées mais ils ne se laissent jamais glisser sur leur propre langage ordinaire, ils ne se laissent pas partir dans tous les sens ; ils vont précisément « dans *une* seule direction » et finissent donc par ne *pas* parcourir un « vaste domaine de pensée » (Wittgenstein 1953 : *Préface*, 21). Tout comme le philosophe, pourrait-on alors défendre, l'économiste est aussi quelqu'un qui ne cesse de se perdre dans son propre pays, non pas seulement car « le langage *est en roue libre* » (Wittgenstein 1953 : 49), mais bien aussi car le monde social lui-même apparaît débrayé, précisément hors de contrôle, contredisant en chacun de ses mouvements les mots et les modèles que l'on y pose.

Dans leur manière de défendre leur modèle, il apparaît qu'Akerlof et Kranton ont bien comme but de « montrer à la mouche comment sortir du piège à mouche » (Wittgenstein 1953 : 154) ; mais il semble en réalité qu'ils ne font que rendre le piège à mouche plus collant et plus grand, pour que d'autres mouches puissent venir s'y accrocher — avec plaisir. Ils restent, eux, bien collés à ce piège à mouche dont ils tentent de défendre la pertinence et le réalisme.

Alors qu'un modèle qui assumerait son irréalisme apparaîtrait, pourrait-on dire, comme l'envers du réel — un aspect opposé, donc, une face cachée qui n'est précisément pas à l'endroit de l'ordinaire —, un modèle qui s'érige narrativement sur un désir de 'retour à l'ordinaire' apparaît rapidement comme un contreplaqué ou une contrefaçon. C'est effectivement dans les détails de l'*identity economics* que l'on perçoit son propre empêchement, et non dans les grandes phrases programmatiques qui semblent de sous-tenir. Dans les 'petites différences' : dans la manière dont Akerlof et Kranton saisissent les

individus dont ils discutent, leurs appartenances, les catégories et les différences sociales — et non dans l'annonce grandiloquente d'un prétendu « nouveau langage » qui permettrait de saisir la vie « des vraies gens dans de vraies situations » (Akerlof & Kranton 2011 : 7), mais qui n'est en réalité qu'une redite d'un langage déjà bien usé. Dans les détails d'un acte de modélisation qui mène à une sursimplification de l'individu et du monde tout entier, jusqu'à leur point de transparence et de stabilité, jusqu'à leur point d'inertie : hors du subjectif, et hors de l'ordinaire.

Plus précisément, disons cette dans la veine d'Armatte, que les formules, les résultats et les conclusions d'Akerlof et Kranton sont le résultat d'une analyse (économique) minutieuse laquelle a eu comme but de spécifier le modèle. C'est précisément cette spécification qui leur a permis de déterminer quelles étaient les relations importantes — structurelles — du contexte étudié ; structure qui devient, comme l'affirment Armatte et Dahan Dalmedico, l'« essence » même du mécanisme économique en question (Armatte & Dahan Dalmedico 2004 : 253). Ainsi, la mécanique de l'*identity economics* apparaît d'autant plus critiquable que son « essence » signerait une structure tout à fait inerte — et éloignée de toute vie ordinaire.

Pis, l'acte de modélisation est précisément ce qui a permis à Akerlof et Kranton d'opérer ce qu'Armatte nomme une « quantification indirecte » de l'identité (Armatte 2010 : 19). En effet, il est impossible de ne pas voir l'*identity economics* comme étant organisé autour d'un effort de traduction mathématique — que ce soit des préférences des agents, de leurs relations ou des lois du marché. La seule quête du modèle prototypique : déduire des équilibres, compris comme des optima, et proposer des politiques publiques (Akerlof & Kranton 2000). En fin de compte, Akerlof et Kranton semblent effectivement mettre en œuvre dans des équations les contraintes de leur propre cadre, avant de proposer une étude formelle du comportement d'un morceau du système étudié. Suivant Armatte, il serait alors possible de défendre que l'*identity economics* à la fois « articule et assemble des savoirs hétérogènes correspondant aux diverses composantes du système » *et* semble d'un même coup se « substituer » à ce système, autorisant des « des jeux de simulation » qui permettraient « de réaliser des études prospectives et de constituer une expertise pour les négociations des politiques à mener » (Armatte 2010 : 22).

Selon Armatte : « être conscient des incertitudes ou des effets de séduction éventuellement pervers des modèles fait désormais partie des exigences du débat critique vis-à-vis des sciences et de leurs usages sociaux » (*ibid.* : 292). Dès lors que nous envisageons le modèle de l'*identity economics* non seulement pour ce qu'il fait ou pour ce qu'il est, mais

aussi au regard de *ce à quoi il sert* ou peut servir, nous nous apercevons de sa dimension proprement « séductrice ». Ce n'est d'ailleurs que par sa capacité à simplifier ainsi l'ordinaire que l'*identity economics* suscite autant d'admiration ou d'estime. Car ce n'est qu'en opérant de la sorte qu'il lui est possible d'offrir l'illusion de 'solutions' aux 'problèmes' identitaires. Néanmoins, c'est aussi exactement en faisant cela qu'il nous détourne de la réalité qu'il visait, qu'il creuse l'écart — le « décalage », comme le dit Armatte — entre ses mots et l'ordinaire dont il prêchait pourtant la richesse. Akerlof et Kranton semblent donc, en un certain sens, nous induire en erreur, et ce en abusant de leurs propres outils, lesquels se retrouvent mis-en-œuvre sans questions, et sans réflexivité. Il est alors facile d'être attirés — proprement séduits — par ce modèle, et d'oublier d'un même coup sa manière de rater ce que pourtant il dit viser : l'ordinaire lui-même.

*

Revenons maintenant plus spécifiquement sur la question de *la description*. Il semble effectivement que c'est là que l'*identity economics* semble rencontrer le plus clairement la philosophie du langage ordinaire : autour de la défense de l'acte de description. Tout comme Laugier, Akerlof et Kranton disent effectivement qu'il s'agirait désormais d'observer attentivement le réel, et puis de le décrire soigneusement. Toutefois, nous avons défendu — à l'opposé du discours des auteurs — que l'*identity economics* n'a pas comme première portée la description mais bien plutôt la *construction* de l'ordinaire. En effet, le modèle d'Akerlof et Kranton — que ce soit dans sa forme prototypique ou dans ses applications — commence toujours en posant (autoritairement) la réalité visée. La caractérisation de cette réalité comme 'donnée' (i.e. les trois catégories pour le lycée, la distinction hommes/femmes pour le monde professionnel, les appartenances de chaque individu, la détermination de quelques attributs saillants, la hiérarchie sociale, etc.) cache, selon nous, le fait que ce 'don' est en réalité une construction. Ainsi, Akerlof et Kranton semblent se servir d'une réalité qu'eux-mêmes construisent ; et ne cessent alors de s'acquitter de certains devoirs et de certaines obligations à l'égard de l'ordinaire (i.e. discuter de sa cacophonie, de sa vulnérabilité, de son intersubjectivité, etc.). Ils se servent de l'ordinaire pour faire ce qu'ils veulent faire — modéliser l'identité dans un cadre standard, de manière parcimonieuse — et nient ainsi tout ce qui dans son mouvement, dans sa manière vivante et touffue, pourrait venir contredire quoi que ce soit de leur cadre. Ils semblent ainsi écraser, pourrait-on dire, cette « différence souveraine » dont parlait Baudrillard, laquelle faisait, selon lui, « le charme de l'abstraction

[...], la poésie de la carte et le charme du territoire, la magie du concept et le charme du réel » (Baudrillard 1981 : 10-11). La relation que tissent Akerlof et Kranton au fil de leurs travaux entre d'un côté la théorie et de l'autre le réel ne semble servir, *in fine*, qu'à justifier narrativement l'arsenal théorique et méthodologique qu'ils souhaitent dès le départ défendre, et qui apparaît en fin de compte inadéquat pour saisir précisément ce qui se joue dans les phénomènes identitaires.

Plus encore, la philosophie du langage ordinaire nous pousse à enquêter sur nos jeux de langage — ces jeux que l'on joue avec les mots des autres. Décrire, c'est plonger dans nos « jeux de langage », dit Wittgenstein, lesquels « éclair[ent] au moyen de ressemblances et de dissemblances, les conditions qui sont celles de notre langage » (Wittgenstein 1953 : 88). Akerlof et Kranton disent bien s'intéresser aux « codes » de la vie humaine (Akerlof & Kranton 2011 : 117), à ces codes qui, dirons-nous, passent surtout par le langage. C'est d'ailleurs là que loge le cœur de la question de l'ordinaire telle que nous l'avons défini dans la *Partie 0* de cette thèse ; comme le disait Laugier : « l'ordinaire est *notre* langage ordinaire en tant que nous nous le rendons constamment étranger, reprenant l'image wittgensteinienne du philosophe comme explorateur d'une tribu étrangère : cette tribu, c'est nous en tant qu'étrangers et étrangères à nous-mêmes — *at home perhaps nowhere, perhaps anywhere* » (Laugier 2021c : 42). Toutefois, malgré cet intérêt pour les « codes » sociaux ordinaires, Akerlof et Kranton ne discutent jamais précisément du langage, ni ne pensent — même en dehors du langage — la question plus large de cette « étrangeté à nous-mêmes » susceptible de surgir partout où la vie ordinaire se déroule.

L'*identity economics* continue alors coûte que coûte de suivre cette *pulsion de généralité* tant décriée par la philosophie du langage ordinaire — pulsion, d'ailleurs, que ses auteurs eux-mêmes critiquent dans leurs propres jeux de langage. Pulsion de généralité, donc, que l'on retrouve de manière frappante dans leur modèle prototypique, lequel a précisément comme but de proposer une manière de raisonner qui vaudrait pour toute situation sociale. Ainsi, l'*identity economics* apparaît, à l'encontre de la philosophie du langage ordinaire, comme sous-tendu par un rêve (caché, certes) de surplomb du monde. Le rêve d'un modèle pur, transparent comme du cristal, capable d'ordonner l'ordinaire — et d'en oublier donc l'ordre qui existait déjà en son sein, cet ordre si visible qu'il finit par s'invisibiliser, et qui *compte*.

Alors, disons qu'il n'y a aucun *care* dans l'*identity economics* — aucun soin porté à leur sujet. Akerlof et Kranton ne semblent effectivement pas prendre soin d'autre chose que de leur appareil technique et théorique. Ils ne prennent pas soin de l'ordinaire lui-même,

lequel pourtant est dit comme étant observé « très attentivement » (Akerlof & Kranton 2011 : 116). « La vie ordinaire et tout “retour” à elle se fait par le partage d’un langage et de formes de vie », dit Laugier (2021b : 166) : force est encore une fois de constater qu’Akerlof et Kranton ne se mettent à la place de personne, ni ne s’immergent dans aucune forme de vie spécifique. Ils ne creusent aucune relation à l’autre — réduisant d’ailleurs autrui en une image — et oublient ainsi les détails de la vie humaine au profit d’une apparente stabilité, d’une apparente transparence. Plus encore, pourrait-on dire, en se concentrant uniquement sur ce qui peut *se compter*, ils nient d’un même geste tout *ce qui compte* réellement.

Enfin, et cela est peut-être encore plus problématique, il semble qu’Akerlof et Kranton ratent l’ordinaire de l’identité lui-même, et ce car ils passent à côté de la question de l’*appartenance* en tant que telle — question qu’il s’agit de poser si l’on souhaite comprendre quoi que ce soit de l’ordinaire des vies humaines, et de leur entrelacement au sein de communautés dont les effets paraissent énigmatiques. Plus précisément Akerlof et Kranton, en oubliant toute la question de la subjectivité, ratent en réalité la question de la *voix*. La philosophie du langage ordinaire nous apprend que c’est bien la voix individuelle « qui détermine la communauté, pas l’inverse » (Laugier 2021c : 24). C’est ainsi que la question de l’identité devient une question à la fois politique et sceptique : l’identité apparaissant toujours menacée — par moi, ou par les autres. Pour Akerlof et Kranton, au contraire, il n’est jamais question de vulnérabilité, ni de menace, et ce car n’est jamais posée la question de la revendication. Sans le problème de la revendication, Akerlof et Kranton semblent alors rater à la fois le *je* et sa communauté. Pour eux, le monde est ‘donné’ ; tout comme le langage ordinaire pour la philosophie qui l’appréhende. Toutefois, cette dernière nous apprend que ce qui *n’est pas* donné, c’est mon assentiment, mon appartenance à *cette* forme de vie ; sujet sur lequel il faudrait alors se poser, sujet, d’ailleurs, aussi « obscure que *l’identité personnelle* » (Laugier 2021c : 23, *notre emphase*). En croyant tout contrôler, Akerlof et Kranton en oublient le scepticisme fondamental qui loge au fond (et en surface) de la question identitaire, et qui peut être résumé par cette phrase de Wittgenstein : « je ne sais pas à quelle “tradition” j’appartiens » (Laugier 2021c : 23).

En fin de compte, l’*identity economics* ne fournit aucune ‘vue synoptique’ des phénomènes identitaires (ou de leur possibilité) qui se déroulent dans le monde ordinaire. Akerlof et Kranton n’arrivent alors jamais au moment où il devient possible (et peut-être souhaitable) de cesser de faire de l’économie — tout comme Wittgenstein visait par sa thérapeutique à « donne[r] la capacité de cesser de philosopher quand [on] le veu[t] » (Wittgenstein 1953 : 89). Ils continuent coûte que coûte de faire de l’économie — de manière

tout à fait ‘standard’ — et ce alors même qu’ils défendent que leur modèle offre un « nouveau langage » et ouvre « un nouveau monde » (Akerlof & Kranton, 2005 : 10 ; Akerlof & Kranton 2011 : 128). Leur position est alors problématique à cet égard : ils pensent dominer l’ordinaire de leur regard in-attentionné, et obtenir facilement une vue d’ensemble de nos manières de faire. Ainsi, ils n’inventent aucun « maillon intermédiaire » ni ne s’intéressent précisément à « voir les connexions » qui se tissent dans le réel — et son langage (Wittgenstein 1953 : 22/87). Pis, ils ne font que suivre un « régime unilatéral », ne nourrissant leur pensée que d’une seule sorte d’exemple (*ibid.* : 221), et finissent donc par être sûrs de leur réponse, qui est en fait une illusion.

Au fond, l’*identity economics* ne dit rien du ‘tourbillon’ ou du ‘grouillement’ de la vie humaine. Il ne nous apprend rien sur la texture diversifiée de nos vies. Akerlof et Kranton ne cherchent pas réellement à *découvrir* quoi que ce soit ; ils ne s’intéressent pas à ce qui s’efface par trop plein de familiarité, mais proposent plutôt, selon nous, *une technique de contrôle de l’ordinaire*. Ce faisant, ils n’opèrent alors pas la subversion radicale que l’on a dite comme étant à la base de tout ‘retour à l’ordinaire’ — à savoir : réaliser que c’est dans la banalité même de l’ordinaire qu’est déposé « tout ce qui importe à l’humaine » (Laugier 2021c : 96). De là, l’*identity economics* ne dit rien de ce qui compte réellement — ni pour les phénomènes identitaires, ni pour nos vies ordinaires. Si « le monde de l’ordinaire est le monde de l’importance, de ce qui compte » tout en étant sans cesse invisibilisé (Fasula & Laugier 2021 : 12), concluons alors en disant que l’*identity economics* ne discute pas réellement de ce monde, il n’aborde rien de ce qui s’invisibilise ou de ce qui est menacé et se fait ainsi signe, malgré les narrations qui le soutiennent, à la fois du « refus de voir la réalité, et [du] refus alors d’y penser » (Laugier 2021b : 185).

CONCLUSION

Cette partie s'est entamée par une exposition de l'approche pragmatique de la modélisation, avant de prendre un départ proprement 'prototypique', lequel visait à fournir les éléments nécessaires à la compréhension du modèle d'Akerlof et Kranton. Nous sommes alors revenus en détail sur ce qu'impliquait — formellement et conceptuellement — l'ajout d'un argument identitaire dans la fonction d'utilité, exposant ainsi la mécanique du modèle, et les énoncés théoriques qui la justifiaient. L'identité est ainsi apparue comme un nouvel « argument », et ce, pouvons-nous défendre, dans un sens à la fois *technique* — elle est incorporée dans la fonction d'utilité, et donne lieu à des récompenses particulières —, *logique* — elle se donne comme affirmation présentée à l'appui d'une démonstration — et *rhétorique* — elle formalise à elle seule le raisonnement des auteurs, et se donne à la fois comme idée première et comme résumé de l'approche⁵⁷. Nous avons ensuite abordé deux applications de l'*identity economics* avant de discuter certaines de ses implications empiriques, méthodologiques et épistémologiques.

Nous avons continué notre argumentaire en proposant dans un second chapitre une lecture critique et proprement 'ordinaire' des travaux d'Akerlof et Kranton au sujet de l'identité. Nous sommes d'abord revenus sur leur manière de simplifier l'individu, et ce à cause de leur cadre lui-même, lequel apparaît incapable (pour des raisons techniques et théoriques) de saisir adéquatement ce qui se joue dans l'identité. Nous avons ensuite continué en revenant sur leur manière de simplifier l'ordinaire lui-même, avant de nous concentrer sur deux usages particuliers du mot 'identité' qui traversent les travaux d'Akerlof et Kranton afin de montrer les potentiels problèmes qu'ils soulevaient. Nous avons conclu en articulant notre critique dans le cadre de la philosophie du langage ordinaire — et en défendant, donc, que l'*identity economics* rate l'ordinaire qu'il est dit pourtant 'décrire'.

En reprenant le fil de l'approche pragmatique définie au début de cette partie, nous pouvons dire plus généralement que nos propos visaient ici à défendre que l'*identity economics* — comme tout autre modèle — doit être compris en relation à l'environnement particulier dans lequel il émerge. C'est d'ailleurs effectivement en relation à celui-ci qu'Akerlof et Kranton justifient leur modèle ; plus précisément : en se référant aux problèmes existants au sein même de leur communauté — et surtout à celui de l'apparente irrationalité

⁵⁷ Nous reprenons ici, de manière non-exhaustive, les différentes définitions du mot « argument » du Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL).

de certains comportements observés (et qui impliquent, selon eux, des enjeux identitaires). L'environnement dans lequel s'ancre l'*identity economics* apparaît à la fois dans sa dimension institutionnelle et technique. Dimension institutionnelle d'abord, en ceci qu'Akerlof et Kranton justifient leur modèle par son inscription dans l'histoire récente de la discipline économique ; l'*identity economics* semble effectivement avoir été créée pour 'rendre opérable' le concept d'identité pour l'analyse économique *mainstream*. La dimension technique de l'environnement se perçoit quant à elle dans la manière dont les auteurs utilisent le cadre de la fonction d'utilité comme technique spécifique d'appréhension des phénomènes identitaires — ce que nous avons discuté dans la critique de l'insuffisance du cadre. Nous avons ici pris l'*identity economics* comme étant en effet issu à la fois d'un certain « jeu de modélisation » (Armatte & Dahan Dalmedico 2004 : 245) et de certains « jeux de langage » (Wittgenstein 1953 : 235), dans lequel sont engagés des acteurs et des actrices — en premier lieu : les auteurs eux-mêmes.

De plus, notons que cette première partie de thèse ne voulait pas seulement proposer une critique *épistémique* de l'*identity economics*, mais bien aussi une critique *politique* — suivant en cela Armatte. L'*identity economics*, en effet, doit être compris comme un dispositif particulier, lequel assemble d'une manière qui lui est propre des croyances, des pratiques, des idées. Nous espérons avoir démontré le danger de l'*identity economics*, et ce particulièrement lorsque l'on prend en compte sa potentielle performativité, ou plus précisément : la possibilité qu'il se fasse transport de représentations à la fois dans et hors du champ scientifique. L'acte de modélisation, alors, ne se retrouve pas ici seulement critiqué *en soi* mais bien aussi en tant que ce qu'il est susceptible de faire, de dire et d'insinuer dans la réalité ordinaire — et que nous trouvons largement critiquable.

*

Le travail d'Akerlof et de Kranton représente — quoi que l'on en dise ou que l'on en critique — un apport majeur pour la discipline économique. En effet, il souligne et entérine un intérêt nouveau pour la manière dont la discipline économique appréhende l'individualité. Plus encore, l'*identity economics* propose aussi de nouvelles discussions interdisciplinaires. Il ouvre de nouveaux points de rencontre et affirme ainsi que c'est en tendant autre part, en entendant ce qui se fait ailleurs — en sociologie, en psychologie sociale, en épidémiologie, en psychanalyse... — que le regard économique saura se réinventer, et ce pour son propre bien. C'est en s'ouvrant à d'autres disciplines mais aussi plus généralement à d'autres lieux

— l'ordinaire étant l'exemple le plus marquant — que l'économie trouvera les outils de son propre devenir, et réussira enfin à correspondre adéquatement à son objet — du moins tant que celui-ci apparaît aussi 'transversal' que l'identité.

Toutefois, comme nous l'avons vu, l'*identity economics* semble apporter, à son insu, plus de questions qu'il n'en résout, restant dans l'incapacité technique et théorique de saisir comment se font les diverses identifications qui structurent l'existence humaine. Restant dans l'incapacité de comprendre ou de dire quoi que ce soit d'adéquat de l'identité personnelle et de son effet de mise en cohérence — comme ce qui à la fois tient et fait tenir l'ensemble des identifications entre elles. Nous sommes alors naturellement tentés d'aller chercher refuge en dehors du texte d'origine, et de ses influences (la psychologie sociale n'abordant pas cette question). C'est ce que fait, par exemple, Davis en « inversant » l'analyse d'Akerlof et Kranton, comme le titre son article (2007), et en allant chercher dans la sociologie une manière d'épaissir notre compréhension de l'identité. Sans une recherche approfondie sur l'identité personnelle, sur la subjectivité, sur la réflexivité ou sur le processus d'identification, l'*identity economics* nous donne ainsi à voir un monde transparent, et éminemment pauvre. De là, nous défendons qu'en l'état, le modèle rate l'ordinaire, et qu'il rate ainsi sa cible.

Il nous faudrait alors désormais prendre la 'matière noire' et 'manquante' de l'identité telle quelle, et telle qu'elle semble déjà s'imposer à nous. À la suite d'un modèle dont le manque de réalisme apparaît de plus en plus clairement au fur et à mesure de notre réflexion, il s'agirait désormais de poursuivre l'identité, ce qu'elle nous donne à voir, à entendre et à ressentir, c'est-à-dire la manière dont elle se manifeste, la manière dont elle s'affirme, dont elle se vit, ainsi que la manière qu'elle a de faire, de défaire et de refaire la réalité ordinaire, *en se disant*.

Descartes parlait de « matière subtile » pour parler d'un « fluide formé des parties les plus fines et les plus mobiles de la matière, qui remplit l'espace et fait mouvoir l'univers ». À l'opposé d'une 'matière manquante' alors, c'est peut-être plutôt cela qu'il faudrait défendre : voir l'identité comme quelque chose qui coule — ni solide ni épais. Comme quelque chose qui épouse la forme de son contenant — reste alors à savoir en quoi ce contenant consiste... Ajouter 'subtile' derrière le mot 'matière' semble tout changer : l'identité, ainsi, comme phénomène fin, nuancé, ingénieux... L'identité, surtout, comme matière mobile, qui remplit habilement l'espace social et, ce faisant, le met en mouvement, *réflexivement*.

2nd part. Problematizing identity. Reflexivity, narrativity, expression.

This is a book about our understanding of the individual in economics. The concept of the individual is one of the most fundamental in contemporary society. It may even be the most fundamental of all our concepts. We cannot understand the historical evolution of political systems in terms of democracy, freedom, and human rights, the development of knowledge and science, and the quality and meaning of life without recognizing the centrality of the individual to our thinking (Davis 2003: 1).

By starting his book *The theory of the Individual in Economics. Identity and Value* (2003) in such a way, John Davis justifies that it is worth taking a good deal of time and energy to try grasping anything of the individual in economics. He sees the (evolutive) nature of individuality in economics as the discipline's "central philosophical issue" (Davis 2011b: 2) and more precisely justifies "bring(ing) the theory of the individual into the foreground in economics" by the need to "expand the space in which individuals can be discussed in economics" (Davis 2003 : 2/18). To summarize, and in Davis' words: "I hope [...] to refocus attention on a key question too often neglected in economics: what is economics *about?* " (*ibid.*: 14).

More specifically, Davis gives two reasons for which it appears important for economics to reflect on individuality. The first can be characterized as negative and relates to what he considers to be the "static" conception of the individual in most of (mainstream⁵⁸) economic analysis: "as the standard utility maximizing conception of the individual in economics assumes unchanging preferences, Davis notes, it is necessarily static and accordingly cannot capture how individuals change over their lifetimes yet still make choices that presuppose they are the same individuals" (Davis 2009b: 72). Consequently, according to Davis, this standard conception fails to capture one of the central phenomena of human life —

⁵⁸ Davis distinguishes between mainstream and non-mainstream (1) "according to whether they employ closed or open conceptions of science" — an idea he takes from Ludwig von Bertalanffy (1968) — and (2) whether they employ a "view from nowhere" or a "view from somewhere" conception of science. He more specifically argues that the mainstream's principle research practices are reductionist modeling, mathematic formalization, limited relations to other disciplines, or value neutrality. It has a "closed science view from nowhere", and has the *Homo oeconomicus* conception as its foundation (Davis 2024: 1).

namely: the fact that we, as individuals, change but nonetheless remain the same individuals. More precisely, and as he (very) recently specified in his book *Identity, Capabilities, and Changing Economics. Reflexive, Adaptive, Socially Embedded Individuals* (2024), the mainstream conception of the individual due to its “highly idealized” nature fails to effectively identify individuals as “single, distinct and individual [beings]” (Davis 2024: 29), and thus reflects “the nature of human individuality in at a best limited way that serves the goal of explaining the social worlds as a market process” (*ibid.*: xii). Then, according to Davis, the figure of the *Homo œconomicus* — and the “doctrine” it created — appears as the *foundational* problem to be addressed⁵⁹. Not only because it is ‘tenseless’, stuck, as it were, in a “before-after” static temporal thinking — and thus fundamentally *fatalist* (*ibid.*: 10-13) —; but also as it implies a certain “value blindness” through which people seemed to be narrowed down “to being self-regarding or essentially self-interested, isolated individuals, who only interact at a distance from each other through markets, and for whom direct interaction is an ‘externality’ that can make market inefficient” (*ibid.*: 6). This doctrine, in turn, misses something of ‘real-world’ individuals — for whom, according to Davis, “*identity is paramount*” (*ibid.*: xii, *my emphasis*) —, and, hence, of human affairs in general. The first reason behind focusing on individuality thus seems to be underpinned by what could be called an descriptive or empirical necessity: “what it means to be and survive as an individual in our increasingly complex social world matters to people, Davis writes, before adding: it thus seems incumbent upon economics, with its tremendous influence on the world, to do more to explain individual life than it has and seeks to do” (*ibid.*: xii). Reflecting on individuality, then, would firstly enable economics to more thoroughly grasp what effectively happens in the world — in our *ordinary* lives.

The second reason can be characterized as positive and refers to the link that exists, according to Davis, between economics and ethics, which should be “taken seriously” and plays an important role in the question of identity (Davis 2009b: 72). Davis more precisely highlights the ethical dimension of economics, and the necessity to fully appraise it. He thus rejects from the outset the “performed” idea of a value-free science — which, according to him, “is part of mainstream economists’ training and socialization” (Davis 2024: 166). This position appears to him as properly “indefensible” and is said to “diminish rather than strengthen” the scientific credibility of economics (*ibid.*: 168). He proposes to “shift” to

⁵⁹ Davis more specifically defines the *Homo œconomicus* doctrine as “foundational” to mainstream economics and as the “lynchpin of its view from nowhere” (Davis 2014: 5).

another view, according to which we would see economics as both value-laden and properly “objective” (Davis 2024: 169). It is also within this question of the relationship between economics and ethics that identity, according to Davis, becomes centrally important, as it enables to ask *who is the individual* that economists are talking about? the individual that acts ethically, or not? Moreover, it also pushes to reflect on the ethical dimension of doing economics and to think about what economists should defend, why and where; or more generally of what can be deemed adequate to specific circumstances. This second reason thus seems to be underpinned by what could be called a normative or political necessity: reflecting on individuality would enable to develop an adequate ethical standpoint, permitting both ‘better’ normative analyses and more thorough political propositions.

With these two reasons in mind, while “most economists believe that economics at some level is about individuals, and take the idea of the individual to be basically unproblematic” (Davis 2006a: 371), Davis’ work can, on the contrary, be read as an effort to *problematize* the idea of the individual. He does so through what I consider as two different pathways. The first corresponds to his “identity *analysis*” (Davis 1995, 2003, 2006a, 2007b, 2007d, 2008a, 2009a, 2011a, 2020, 2024); while the second corresponds to what I call his ‘identity *theory*’ (Davis 2003, 2002, 2007b, 2007c, 2009b, 2009c, 2014, 2015a, 2015b, 2021, 2024). To put it bluntly, I argue that there are two Davis, who have never been thoroughly (critically) linked. One of the aims of this part of the dissertation is thus to connect both the ‘analytical’ and the ‘theoretical’ Davis, in order to grasp his position — as a whole — on identity, and to clarify its contributions as well as some of its limits or questions left to answer. More importantly, given that Davis has been by far the most productive author on the topic of identity in economics — and the only one to take both an analytical and a properly theoretical standpoint —, the connections I propose here are meant to enlighten not just Davis’ own intellectual production, but also more generally the question of the use (*usage*) of the word ‘identity’ in economics.

*

Before focusing on Davis’ identity *theory* for most of this part of the dissertation, it appears necessary to introduce his contribution to the subject of identity by addressing what he is most known for — namely: his identity *analysis*. Indeed, most references to Davis in the economic literature concerning identity discuss his historical and methodological writings on

individuality. Engaged in what he calls an “ontological investigation”⁶⁰, Davis more precisely aims in his identity analysis at offering a “structural framework of analysis” that could enable “to say in a most basic sort of way what individuals are by identifying them as being certain kinds of things” (Davis 2003: 12-13/15).⁶¹ More specifically, Davis’ analytical starting point is the idea that any conception of individuality — which we take as a possible object of thought — “is to be explained in connection with certain kinds of tests by application of which we are able to individuate particular objects and to establish the existence of identity of objects” (*ibid.*). As such, the expression ‘identity analysis’ is used, by Davis, “to ask whether concepts economic theories employ to name and refer to things successfully identify them” — this “successful identification and naming of things” being, according to him, “fundamental” to the development of science (Davis 2024: 28). Taking identity analysis seriously, then, would precisely involve asking “whether theories we develop to provide knowledge about the world successfully refer to and identify the existents they name and are claimed to be about” — showing, thus, the dependence of epistemology and ontology (*ibid.*)

In order to do this, Davis consequently investigates, through his identity analysis, the question of identity in terms of what he calls “identity criteria” or “identity tests” (Davis 2003: 11). More precisely, he structures his analysis around two distinct — albeit interconnected — problems:

1. The “reidentification problem” around which the philosophical question of personal identity started and that studies the supposition following which “a person retains a single identity in spite of changes in any number of that person’s characteristics” (Davis 2003 : 12). This revolves around a concern with *reidentifying* the individual in spite of her undergoing change through time and space. The question here, simply put, is: how can we still be *one and the same* individual while we keep undergoing changes? This is also related I argue, to what Davis later termed “the multiple selves problem”, which relates to “how a *single* person can have different selves understood as a person’s different social

⁶⁰ Ontology is here broadly understood as “the philosophical investigation of what exists” (Davis 2024: 28).

⁶¹ Davis specifies that his approach is “Kantian in spirit” as it asks “what must generally be assumed about different kinds of proposed existent”, and then critically inquires “whether those proposed existents satisfy our basic understanding of the kinds of thing they are thought to be” (Davis 2003: 16). It is a properly ontological approach, then, as he generally aims at understanding “the most basic requirements involved in talking about individuals in economics in an ontological way” (*ibid.*: 14).

identities” (Davis 2006a: 372, *my emphasis*)⁶². The question thus also becomes: how can we still be *one and the same individual* while we nonetheless have multiple ‘social identities’, or ‘different selves’?

2. The “individuation problem” that abstractly refers to “the problem of knowing where one person ends [...] and another beg[ins], or where the boundaries [are] between people”, or more simply put: that relates to how individuals are distinct from one another, even though they identify to the *same* group or category (Davis 2003: 62). The question here, simply put, is: how can we be *an* individual while sharing a collective social identity with other people, while being properly embedded in the world? I argue that this issue is tied to the one on which Davis later focused and that relates to social identification *per se* and more precisely to the problem of “how different persons can make up a single social group understood as their shared social identity”, and still remain ‘independent’ individuals (Davis 2006a: 372). The individuation problem thus appears a bit more as an issue of social rather than personal identity, with social identity for now broadly defined as “an individual’s identification with others, or the idea that the individual takes on a group identity by ascribing herself characteristics belonging to a group”, but nonetheless keeps being a single, ‘independent’ individual (*ibid.*: 372-373).

These two “problems” constitute what I consider to be both the *descriptive* and *normative* basis of Davis’ historical and methodological framework. They first constitute a basis in the sense that they enable him to formulate his two structural “identity criteria” — being reidentifiable through time and space and distinguishable from others. This basis is first *descriptive* — let’s not forget Davis’ “ontological” standpoint — as these identity criteria are taken as the two structural (and important) problems of individuality itself. They mark their heuristic functions by acting as epistemic landmarks permitting the development of a thicker understanding of individuality. As such — and apart from their properly epistemic dimension

⁶² Davis argues that philosophers have investigated the question of personal identity by apprehending what he calls a “basic idea”, which refers to “whether there can reasonably be said to be something unchanging about individuals in spite of their obviously undergoing change through time” (Davis 2003: 12). He adds that economics assumes “something like personal identity” (Davis 2003: 12). Indeed, even standard models accept that individuals change according to their choices and actions (i.e., by acquiring skills, by consuming) and nevertheless keep being *one and the same* individual. As such, argues Davis, it appears that economics *implicitly* follows philosophers’ impetus “in supposing that there is something unchanging about individual economic agents that would in principle explain their individual identity” (*ibid.*: 12).

— these two identity criteria inevitably also act as *normative* evaluative tools in a methodological sense. They more precisely act as criteria “that particular conceptions of the individual would need jointly to satisfy if the economic theories in which those conceptions operate are to be said to possess adequate conception of the individual” (Davis 2003: 12). Taken as two “existence tests” through which it becomes possible to evaluate whether the kinds of individual that are described in a particular theory “can be said to exist”, they play an explicit epistemic normative function (*ibid.*: 14). According to Davis, it is indeed by investigating how a specific research strategy approached (or ignored) both the issue of reidentification (personal identity) and the issue of individuation (social identity) that we could judge it as possessing or developing an “adequate”, “good” or “satisfactory” conception of the individual (*ibid.*: 14, for applications see Davis 2006a, 2007b, 2007d, 2011b)⁶³. This is for example what Davis did in his criticism of Akerlof and Kranton’s model, which according to him fails to address the issue of individuation as it uses the (inadequate) framework of the utility function (Davis 2006a, *see Part I of the present dissertation*).

*

Apart from his identity *analysis* Davis also develops what I call an identity *theory* which problematizes individuality in itself by characterizing it as “bounded” and, even more specifically, by approaching identity through its reflexive (and narrative) dimension (Davis 2003, 2002, 2007b, 2007c, 2009b, 2009c, 2014, 2015a, 2015b, 2021). I will here concentrate mostly on the latter. Because, while Davis’ identity *analysis* has already been discussed (Fine 2009, Ross 2005, 2006; Kirman & Teschl 2006; Gallois & Hédoin 2017, Ostapiuk 2020), there seems to be a certain lack of secondary literature concerning his identity theory. Apart from Carsten Herrmann Pillath’s rapid discussion on one of Davis’ papers (Davis 2006a in Herman Pillath 2008) and Béatrice Boulu-Reshef’s short review of his latest book (Davis 2011b) on the subject (Boulu-Reshef 2014) as well as her application to firms (Boulu-Reshef 2013), it appears that the most thorough appraisal of his conceptual input on identity as a theoretical object — and not as a simple heuristic — is provided by Tom Juille and Dorian

⁶³ It is by analyzing how specific theories (1) enable to track the individual through change as unchanged and (2) enable to consider individuals as distinct while interacting with one another that a conception of the individual can be valued, according to Davis, as ‘satisfactory’ or not. The ability to link these two issues — and thus to address both personal and social identity questions — appears to Davis as absolutely “central to developing an adequate conception of the individual” (Davis 2006a: 372). Any “complete account of identity”, he specifies, needs to address both questions simultaneously as they are, according to him, “related matters”: “the views one develops on either score, however reasonable, ultimately have implications for the other concept that may or may not be reasonable” (*ibid.*: 373).

Jullien in their article “Narrativity and identity in the representation of the economic agent” (Juille & Jullien 2017). In the latter, the authors however focus exclusively on the role played by the concept of narrativity in Davis’ conception of identity — comparing it with Ross’ account. Hence, while previous authors have focused on Davis’ methodological, historical or epistemological positions, on his critical readings or on his use of narratives, the two chapters that follow first aim at providing a thorough study of Davis’ conception of individuality — and subsequent identity theory — as a whole.

It can be argued that this absence of work on Davis’ identity theory may be due to its certain blurriness. A blurriness, firstly, caused by the regular crossing of both intra- and inter-disciplinary boundaries. Indeed, Davis’ work encompasses insights — concepts, theories, empirical results, methodological standings, etc. — from both diverse research programs in economics (e.g. institutionalism, behavioral economics, social economics, agent-based models, feminist economics) and other disciplines such as social or cognitive psychology, analytical or moral philosophy, sociology. This disciplinary blurriness evidently infuses the conceptual domain, as Davis’ identity theory seems to rely — as the first chapter that follows will demonstrate — on a very diverse set of concepts such as self-concept, self-referent behavior, self-appraisal, collective intentions, capabilities and narratives.

The blurriness of his identity theory is secondly caused by both its level of abstraction and its consequent lack of empirical examples. Davis’ work indeed seems at first sight to stay at a rather ‘abstract’ level, his theory rapidly appearing as a conglomerate of various concepts and ideas organized together in a rather complex — to not say: chaotic — structure.

Then, it is no surprise that Davis’ identity theory seems, at first sight, difficult to grasp, and to criticize. Difficult to grasp as it seems from the outset difficult to seize — due to Davis’ fruitful boundary-crossing, and to its level of abstraction. Difficult to criticize as putting into question his theory rapidly amounts to putting into question his (use of a) very diverse theoretical and methodological holding ground. Thus, the first general impression that emerges is one that makes his identity theory seem ‘given’, as it were; a theory ‘to take’ or (mostly) ‘to leave’, but untouchable in itself.

I (paradoxically) consider this difficulty as Davis’ main epistemic force; and I consider this paradox to be fruitful. It can indeed be argued that it is precisely by using a colorful pallet of concepts — taken from different places — that Davis is able to propose such a conception of individuality — and such a theory of identity —, and to grasp phenomena, mechanisms and processes that have been ignored by ‘standard’ economic analysis. It is through this boundary-crossing that Davis finds the tools, the concepts and ideas that enable him to formulate the

alternative conception of the individual — which the first chapter has the aim of ‘describing’, and the second the aim of ‘following through’, all the way through the question of the *ordinary*.

*

Following the philosophy of ordinary language, this part of the dissertation first aims at properly *describing* Davis’ use of the word ‘identity’. As such, it takes an approach close to that used to discuss Akerlof and Kranton’s model (*see Part I*). The emphasis will be put on Davis’ “effective use of language” (Wittgenstein 1953 : 87). The point is to get some of his ‘language games’, some of his ways to say — and to *do* by saying. With this in mind, the first chapter is filled with Davis’ words — often left “as is” ; to get how he plays with the word ‘identity’, and something of “the conditions of [his] language” (*ibid.*: 88).

The first chapter more precisely aims at apprehending how Davis ‘naturally’ conjugates his words to the world they are said to discuss. It is precisely in his use of language that Davis *distinguishes* himself from other economists, that he positions himself (and his theory) within a disciplinary field, or the political one. His use of language — his language games — shows something (everything) of Davis’ *commitment* to a specific form of life (that of economists). The point, then, is to pay attention to the details of his language: before “thinking”, said Wittgenstein, we must simply “look” (*ibid.*: 64). The first chapter then aims at “looking” at Davis’ use of language — and particularly of the word ‘identity’ —, not only in order to discuss what he seems to ‘want to mean’ by it, but also to mark what seems important for Davis — what he precisely *cares* about.

To do this, I will first (carefully) describe Davis’ conception of individuality, and the narrative he constructs throughout his work on the subject of identity — itself taken as properly *narrative*. In order to ‘make visible’ what *is* already visible — but is not clearly seen, or is neglected — I offer through the first chapter multiple schematic representations aimed at ‘showing’ his conception of identity — the links and connections that he makes between particular words. These figures will also help highlight some of Davis’ limits, and some possible developments. I also added to Davis’ original narrative some ordinary examples, with the hope of bringing his identity theory “back to the rough ground” of the ordinary ; and to thus follow Wittgenstein’s therapeutic (*ibid.*: 83). The point here is to discuss how Davis’ rather abstract and conceptual view on individuality relates to our ordinary world — as he, himself, argued.

In terms of precise content, the first chapter starts by discussing how Davis treats the question of embeddedness (I), before focusing on the specific theoretical framework on which his identity theory is structured — namely: social identity theory (II). As we will see, from this (two-sided) framework emerges the idea of an individual that is both discontinuous and endogenous — an idea that he further develops through his proposal of a ‘bounded’ individuality, which has the notions of reflexivity at its core (III). I then discuss how Davis goes on to build a proper theory of identity — based on this general conception of individuality — which he structures around the concept of *narratives* (IV). I conclude by offering what I call an *internal* evaluation of Davis’ conception of individuality — meaning: by applying Davis’ *analytical* framework on his *theoretical* works, to determine if, according to his own frame, his conception can be characterized as ‘adequate’ (V).

The second chapter aims at ‘expanding’ or ‘widening’ Davis’ approach. More precisely, I offer an alternative, properly *ordinary* ‘reading’ of Davis’ work on identity. I will introduce this chapter by discussing the (apparent) links between Davis’s view and that of the philosophy of ordinary language. I will argue that both views have things to say — to do — to one another. As such, I more precisely offer four specific ‘conversations’ which, I argue, push Davis’ ideas to their limit — which is also their (re)starting point: the ordinary itself. These discussions have the goal to highlight what a call to the philosophy of ordinary language is susceptible to *do* to Davis’ conception of individuality — and to our own knowledge on identity. I characterize the first conversation as *methodological* as it relates to the issue of abstraction and description (I). The second conversation starts on the importance, according to Davis, of counterfactuals, and moves on to offer a more thorough understanding of the latter by calling in an ‘ordinary’ reading of Austin’s theory of speech acts — and precisely by focusing on the *perlocutory* dimension of language (II). Then, the third conversation comes back on the concept of ‘narratives’, and aims at deepening our understanding by discussing it in terms of *claims*, and *voices* (III). Finally, the fourth and final conversation first aims at clarifying Davis’ theory by calling in Paul Ricoeur’s own idea of narrative identity (1985, 1990); and secondly (most importantly) aims to push Davis’ primary concept towards what precisely supports it — namely: *expression* (IV).

Chapter 1. Towards a narrative theory of identity.

This chapter aims at *describing* Davis' conception of individuality — and its subsequent identity theory. I argue that it is only after having done this *detour* — through individuality — that one is able to thoroughly grasp the implications of Davis' identity theory *per se* — and what underlies it. More precisely, Davis approaches individuality in a “historical-epistemological way” (Davis 2011b: 184). To understand “what a person is”, he argues that we should start off with the apparently paradoxical idea that the extent to which people function as independent individuals depends on the circumstances in which they find themselves. More precisely, Davis' identity theory build on a general image of *embedded* individuals — who are both “hooked on to the world” and “other-directed” (Davis 2006a: 372). Basically, according to Davis, we are (ironically) independent and distinct individuals to the extent of our investment in diverse social roles and relationships; thus: “without relationships to others, he adds, it is impossible to say when one is — [...] a human being deprived of [...] relationships throughout their life would, on this view, not count as an individual agent” (Davis 2021: 10, *footnote*).

In order to show how this understanding is important for economics, Davis refers to a diverse set of representations of the embedded individual that already exist in the discipline, and that show the importance and relevance of such a conception. He discusses new institutional economics (Ruthford 1994, Hodgson 1988, 2000; Mayhew 1987, 2000), social economics (O'Boyle 1994, 1998; Lutz 1999; George 2001), feminist economics (Benhabib 1996, 1999; Fraser 1997; Folbre 1982, 1994), intersubjectivist economics (Dupuy 1988, 1992, 1994, 2002; Orléan 1989, 1990, 1992; Thévenot 1989; Fulbrook 1996, 1997, 2002), reflected rationality theory (Hargreaves Heap 2001; Fontaine 1997, 2000, 2001) or even critical realism as developed by Lawson (1997). This diverse literature demonstrates that thoroughly investigating the embedded individual conception first has important methodological implications. Indeed, the latter obviously touches, for example, to the debate around methodological holism and methodological individualism, and specifically enables to think of what Ruthford — in an institutionalist framework — called a “middle way” between one and the other (Ruthford 1994: 50). By carefully apprehending both upward and downward causation — meaning: both “the dependence of institutions upon individuals and the molding of individuals by institutions” (Hodgson 2000: 326 *in* Davis 2003: 118) — it permits a view

of an “institutionalized” or “encultured” individual (Hodgson 2000, Mayhew 2000). In a more social economics framework, this conception would then push to question the figure of the *Homo œconomicus*, and to argue for its potential replacement with that, for example, of the *Homo socio-economicus*, which would refer to “*social individuals* [who] are embedded in a web of constitutive social relations” (Lutz 1999: 6 in Davis 2003: 120). More specifically, conceiving the individual as embedded fundamentally questions the priority of market relationships over social relationships, and thus implies that society cannot be seen as a simple aggregate of individuals (Davis 2003: 120). This conception indeed highlights the importance (and the priority) of social positions, rules, obligations and structure of power upon which individuals depend, and that “constitute the social preconditions for individual action” (*ibid.*: 121). It pushes for an appraisal of a wider set of social values such as justice, equity, human rights, which all seem, according to Davis, “relevant to our understanding of society as a whole” (*ibid.*: 120). It also pushes for an alternative understanding of the process of learning, outside of the neoclassical idea of “a cumulative discovery of pre-existing ‘blueprint’ information, as stimulus and response, or as the Bayesian updating of subjective probability estimates in the light of incoming data” (Hodgson 2000: 327). It consequently argues for a “learning-based view of individuals which can also form the basis of “an evolutionary view” of individuals and human agency (Davis 2003: 119) — as properly *adaptive* (see Davis 2024).

This diverse literature thus shows us, according to Davis, the importance — for economics — to grasp the interdependency of structure and agents, and their respective evolutions. It pushes for a new view on conventions or institutions, as both a result of individual actions and as constraining subjects. It shows why economics must apprehend the process of identification and group affiliations — in their ‘positive’ and possibly ‘negative’ dimensions. The conception of the embedded individuals would yield, *in fine*, a new way to think about human agency, outside of a certain “classical mechanics” revolving around a purely atomistic “intrasubjective interaction” (Davis 2003: 125). A new way of thinking that is more ‘realistic’, that relates more adequately, following Fullbrook, to our ordinary world “of instantaneous mass communication” in which “what we think, desire and decide as economic actors depends a great deal on what other actors are seen to think, desire, and decide” (Fullbrook 2002: 2 in Davis 2003: 125). Hence, it is also our way of thinking about rationality that evolves through this new conception, this literature arguing for alternative concepts such as “expressive” or “communicational” rationality to discuss our desire to,

respectively, either “express *to others* our individual sense of self-worth” (Hargreaves Heap 1989) or to commit to a certain norms (Levy 2002: 262-263) — which could help fill in some explanatory gaps⁶⁴.

More generally — and besides the different uses of it —, this conception appears, to Davis, important for economics as it questions the “naïve view that the individual is given in economics” (Davis 2003: 118). It precisely *retakes* the standard view of the individual, placing *otherness* at its center — and with it the question of affect (i.e. sympathy, empathy, or social behaviors) and even more importantly of reflexivity. Moreover, all of these subfields demonstrate that there already exists ‘an’ alternative conception of the (embedded) individual in economics. It simultaneously indicates that there is *not* and will never be “one single account of individuals’ reflexive behavior appropriate to economics”, but rather always a plurality (*ibid.*: 128). In this view, Davis offers a “direction of research” more than a “substantive result” (*ibid.*). This direction of research, more precisely, aims at transforming this simple “conception” of embedded individuals into a “systematic *theory* of the individual” (*ibid.*, *my emphasis*). Because, as Davis notes, the idea of embedded individuals is much like the idea of atomistic individuals in that it still appears as “largely metaphorical”, as it possesses “unworked-out assumptions” that must now be put under careful examination (*ibid.*).

Consequently, this chapter first thoroughly addresses how Davis’ view on embeddedness (I), before discussing his main theoretical framework — namely: social identity theory (II). It will go on by focusing on Davis’ idea of a “bounded” individuality (III), before describing in depth (exemplifying and schematizing) his (narrative) identity theory *per se* (IV). I will conclude by offering an internal evaluation of his conception of individuality, by precisely applying his identity *analysis* framework on his *theoretical* writings (V).

⁶⁴ Davis here cites Hargreaves Heap’s development on unemployment policies which can be understood differently if we start thinking about expressive rationality. Indeed, if individuals are taken to also be expressively rational, lowering benefits received during unemployment may actually reduce their sense of self-worth and consequently lead to a reduction of job search. Thus, as Hargreaves Heap noted: “a high level of involuntary unemployment when it persists for long periods can be turned into a permanently high level of equilibrium unemployment as the unemployed develop a culture of unemployment” (Hargreaves Heap 2001: 112).

I. THE PROBLEM OF EMBEDDEDNESS

With the aim of proposing an alternative conception of the individual, Davis more precisely draws on what he calls the “social science critique” of the Lockean view of the individual. According to him, neoclassical economics indeed “began with a Lockean understanding of the individual” as a disengaged, atomistic, inward-oriented and self-interested being defined through its private psychology (Davis 2003: 23-27). Opposed to such a view, Davis aims at proposing an alternative conception that keeps the individual as “an important fixture of contemporary society” and its identity as a “pre-eminent concern” while simultaneously highlighting that the latter is “constituted through various social processes [...], determined [...] from without by broad social forces” (*ibid.*: 7). As such, individual experience is seen as outward-oriented and individuality appears as a social product⁶⁵. To grasp anything of the individual, one must thus necessarily understand the latter in terms of its relation to society or more precisely “in terms of how [s.he is] *embedded* in historical social relationships” (*ibid.*: 106).

Davis thus aims — from the very start and until his most recent work on the subject — to develop a “relational” and “inescapably pluralist” conception of the individual (Davis 2006a: 372), which goes beyond what he labels as “standard asocial atomism” by emphasizing from the outset the importance of both direct interaction and indirect influences (e.g. institutions, social structures, uses, customs, etc.) in the construction and evolution of individuality (Davis 2011b: 170)⁶⁶. As such, he argues that his conception of individuality can be characterized as “anti-imperialistic” in that “it reverses the (neoclassical economics’) hierarchical social order by explaining economic relationships in terms of social relationships” (Davis 2003: 120).

Strictly speaking, his critical standpoint builds on the rejection of three ideas. It firstly rejects the idea that individuals are “defined atomistically apart from their relations to one another”; it secondly rejects “the idea that individuals are defined subjectively in terms of

⁶⁵ While aiming at offering a *relational* conception of the individual, Davis still considers himself as an “individualist”, meaning, according to him, that he regards individuals as having an intrinsic value and as being centrally important. However, he argues, his view of individuals would still be relational in that the latter are distinguished from one another “by virtue of a *subjective outwardness*” (Davis 2003: 148).

⁶⁶ Davis positions his work as “a further development of the evolutionary-relational individual conception” (Davis 2011b: 170). More precisely, according to him, the concept of identity — which he wishes to “incorporate into how economics characterizes individuals” (Davis 2015a: 91) — arose “out of longstanding concerns with the nature of individual interaction” (Davis 2006a: 373).

their own mental states”; it finally rejects “the idea that the world should be seen dualistically in terms of inner subjective and outer objective realms” (ibid.: 107).

In sum, it thus seems that Davis problematizes individuality as he infuses it, as it were, with otherness⁶⁷. Consequently, and as he puts it, his task is to adequately link the “no longer self evident” idea of independent individuals and the idea of their embeddedness in the world (Davis 2006a: 373). This link appears problematic in itself as the embeddedness idea raises a specific dilemma: the possible disappearance of individuals into the relationships in which they engage. Indeed, highlighting the relational nature of individuality tends to reduce apparent individual autonomy, such that embedded individuals could be seen as being over-socialized, “enmeshed (in the constraining sense of the term) in their ever-changing social relationships [...], overwhelmed by an increasingly dense social world” (Davis 2003: 156). It consequently appears, for Davis, that the idea of embeddedness is always subject to collapse in the direction of collectivism, and hence constantly runs the risk of becoming as self-defeating as the atomistic conception it originally aimed at criticizing. Nevertheless, this primary ‘weakness’ “does not imply that there is no understanding of the individual involved, but rather that there is something incomplete or problematical about the idea of individuals being socially and historically embedded” (ibid.: 107). There is thus, according to him, something incomplete or problematical about the idea of embedded individuality, something that should be investigated until it properly turns back on itself and shows us that individuals are actually “*active beings able to act upon and change social frameworks*” (ibid.: 108). To investigate this, Davis starts by relying on authors such as Marx, Durkheim, Giddens or Granovetter. Following the footsteps of what he considers an “alternative tradition” of thought, the question becomes : how to invest the in-between space that exists between the idea of “undersocialized” and that of “oversocialized” individuals (ibid.: 113)? In other words: how can we explain that “the individual is both influenced by and helps influence social structures” (ibid.)? As he notes, most of the authors he relies on specifically help us in answering the first part of this question — namely: how we, as individuals, are acted upon by social structure. However, the ease in developing these explanations is matched, according to him, “by a difficulty of the same magnitude in developing explanations of how they might act upon social structure” (ibid.). The key interest of Davis thus reside in the possibility to

⁶⁷ This idea of an individuality imbued with otherness builds from the sociologist Charles Cooley who theorized the idea of a “looking-glass self”, following which “how we see and judge ourselves depends upon how we believe we appear to others” (Cooley 1902).

account for the general idea that individuals “possess a power to act upon their social environment” — to account, then, for individual *agency* (*ibid.*).

However, it would not be enough — according to Davis — to just postulate in an *ad hoc* manner this power, or to just assume that individuals have agency. It would even be problematic as this stratagem would simply amount to introducing “a *deus ex machina*”, and thus finish by looking “like the old, equally unsatisfactory stratagem of assuming that individuals possess free will” — which Davis thoroughly criticizes (*ibid.*). The solution to this problem would thus reside, according to him, in “the coupling of the concept of the individual as an agent with the concept of the individual as a *reflexive* being” (*ibid.*: 114). This is where what appears as Davis’ main theoretical framework comes into play — namely: social identity theory, which “succeeds, according to him, in introducing agency into the conception of the individual as socially embedded in a nonarbitrary manner” (*ibid.*).

II. SOCIAL IDENTITY THEORY

Davis more precisely builds his conception of individuality from two distinct strands of the literature on social identity, which, according to him, when linked with one another, enable a thorough view of a reflexive embedded individual. The first one is taken from social psychology and refers more precisely to the work of Kaplan (1986), Rosenberg (1979), Gecas (1982, 1996), Demos (1985, 1992) or even more importantly Tajfel (Tajfel *et al.* 1971). The second one is taken from philosophy (and economics) and more specifically from the work of Sen (1999, 2002).

From the first strand of literature Davis first takes the general impetus to view individuals not only as boundedly rational — setting aside the prescriptions of “standard” rationality — but also as behaving “in a boundedly individual manner by making something external to themselves, namely, the social groups with which they identify, determinative of themselves as individuals” (Davis 2015a : 87). As such, it seems that he first takes from social identity theory — and mostly from Tajfel (Tajfel & Turner 1979; Tajfel *et al.* 1971) — the very idea of social identity, and with it the argument that individuals ordinarily possess many social identities, which each relate to different and largely non-overlapping social groups whose interest might conflict with one another.

But just as Davis takes from social identity theory the idea of individuals having “disordered makeups”, he also (and most importantly) takes — this time, also from Sen — the idea of an ability “to reflect upon and deliberate over” the (possibly) competing demands of respective social identities, by assigning different weights and values (Davis 2015a: 87-88)⁶⁸. Indeed, according to Davis, recognizing the individual’s inner diversity necessarily implies recognizing his ability to reflect upon himself. And, it is here that social identity theory seems most useful as it provides “the general framework for understanding individual reflexive behavior” (Davis 2003: 147); or more specifically as it offers a “dialectical mode of investigation” enabling the incorporation of a “*structure of reflexivity*” into our understanding of embedded individuals (*ibid.*: 116).

More precisely, Davis articulates this first general idea taken from social psychology with Sen’s idea of capabilities. According to Davis, human beings self-organize through the exercise of certain capabilities — understood, following Sen’s work, as “reflecting the alternative combinations of functioning the person can achieve, and from which he or she can choose one collection” (Davis 2011b: 169). Functionings can be described “as the ‘beings’ and doings’ of individuals — the different things that people can be and do” (Davis 2003: 154), as “parts of the state of a person — in particular the various things that he or she manages to do or be in leading a life” (Sen 1993: 31)⁶⁹, or more simply put: as “reflecting her actual *achievements*” (Sen 1999 : 75). The capability set would then consist either (1) of “realized functionings” — “what a person is actually able to be and do” (Davis 2003: 154) or (2) “of the alternative functioning vectors that she can choose from” (Sen 1999: 75, Foster & Sen 1973)⁷⁰. Davis focuses on this second “strong” sense of capabilities, according to which the latter thus appear as “the range of alternatives” individuals have, or more precisely as “a power that has been developed and cultivated so as to be susceptible to regular exercise” (Davis 2003: 154/158-159).

Davis here gives the example of voluntarily imposing group participation upon oneself. According to him, it is possible — if we view the world as being filled with ‘oversocialized’ beings — to argue for the inability of individuals to develop such a

⁶⁸ Using Bacharach’s argument to thicken this idea, Davis argues that individuals appear as being able to see and think of themselves as “a kind of team” and identify “with themselves as single non-fragmented individuals” (Davis 2015a : 88).

⁶⁹ These “various things” can be more or less socially desirable and “range from things that are socially significant, such as being in good health or being employed, to things that are comparatively inconsequential, such as having a particular hobby or remembering childhood experience” (Davis 2011b: 172).

⁷⁰ As Foster and Sen argue: the “capability approach can be used either with a focus on what *options* a person has — given by the *capability set* — or by the actual functioning combination she *chooses* — given by the *chosen functioning vector*” (Foster & Sen 1973: 200).

capability. “Failing to develop this capability, he specifies, means that individuals do not become adept at mastering new and changing combinations of tasks and rights across new and changing group affiliations, fail to recognize how one group participation resembles or differs from another, and in general move inflexibly across their different social involvements” (*ibid.*: 158). Hence, to grasp how individuals might be able to develop such a capability, one must necessarily recognize the importance of mastering what Davis calls “new task-right combinations”, which itself depends “upon individuals being able to explore how their actions can be best organized” (*ibid.*). Hence, the capability to freely participate and move across affiliations appears as being underpinned, for Davis, by another, deeper, capability: the one to “freely [...] consider counterfactual possibilities” associated with each new potential combination of tasks, rights, duties and obligations (*ibid.*). As he summarizes: “basically, in complex situations, individuals need to be able to consider how things *might* be done in order to figure out how things *ought* to be done” (*ibid.*). Through this use of what he calls the “real opportunity understanding” of capabilities, Davis thus argues for a view of counterfactual possibilities as “a fundamental dimension of life” (*ibid.*: 155). He simultaneously argues, in Sen’s footsteps, for an emphasis on freedom, as the capability set — by representing all the possible alternative combinations of functionings, and by being neither given nor stable — would more generally symbolize “the *freedom* to achieve” (Sen 1999: 75).

Going a step further, let’s note that Davis more precisely offers a two-level view of people’s capabilities: he distinguishes between “elementary” and “complex” capabilities (Davis 2011b), or between “basic” and “enhanced” capabilities (Davis 2024) — that are, in reality, “two sides of the same coin” (*ibid.*: 179). Elementary or basic capabilities, on one hand, are the first capabilities we develop in order to “sustain ourselves as individuals” (Davis 2011b: 173). They are valued by all and are seen both as absolutely necessary for the development of more complex or enhanced capabilities and as “means of strengthening [...] individual agency” (Davis 2024: 137). Davis gives the example of being adequately nourished or in good health, but also of housing, literacy, basic education, safety, work, access to health services (David 2011b: 173; 2024: 137). Complex or enhanced capabilities, on the other side of the coin, are what can be thought as secondary capabilities, learned ‘on top’ of elementary ones. They go beyond the mere question of survival and are differently valued by individuals. While these capabilities appear absolutely “needed to live in a rapidly evolving, increasingly complex world”, promoting them, highlights Davis, is more “socially complicated” than

promoting basic ones (David 2024: 137)⁷¹. Davis offers the example of social integration, self-respect, mobility, old age security, civil and political rights, access to information, free movement, environmental security, social affiliation, fair treatment (David 2011b: 173; 2024: 137).

Following this idea, we would all be “fairly similar” in regards to our “relatively commensurable” sets of elementary/basic capabilities (Davis 2011b: 173/174). “Fairly similar” also as we would all seek to develop complex/enhanced capabilities. But here lies the point where similarity crumbles, as people start differing in what they value. They elect different complex capabilities and become “increasingly different from one another” (*ibid.*: 174). Characterized as possessing “a high degree of incommensurability” (*ibid.*) the complex capability set thus appears as a differentiation device: it is by developing complex capabilities that we distinguish ourselves from others, and that we become — as a whole — “thoroughly diverse” (*ibid.*: 189). As Davis notes: “people are not alike in virtue of some common set of characteristics; their common bond lies in being diverse and different from one another” (*ibid.*).

*

To offer a more thorough understanding of this fundamental diversity — and to deepen Sen’s analysis —, Davis then goes on to discuss individuals as possessing *self-concepts*. The self-concept has been principally studied in social psychology, with the general aim of investigating “the multiple ways in which the individual is reflexively constituted and reconstituted out of a socially influenced process of self-evaluation, self-imagining, and self-awareness” (Davis 2003: 115). In a more general sense, the self-concept can be taken as “the understanding that individuals acquire of themselves as a result of the influence of social structures upon their process of self-appraisal” (Rosenberg 1979 *in* Davis 2003: 115). As such, specifies Davis, the self-concept could at first sight be investigated in terms of two different self-appraisal processes: the first one in which “individuals think of themselves as a subject, an ‘I’”; the second one in which “individuals see themselves as an object for others, a ‘me’” (Davis 2003: 115). On one side : an underlying “individual desire to establish a sense of

⁷¹ By comparison, promoting people’s enhanced capabilities seems to depend more strongly, according to Davis, on how particular societies are organized, and thus appear less likely to be replicable across different communities. “Promoting people’s enhanced capabilities, Davis adds, likely means going *beyond* in some fashion how societies currently function” (Davis 2024: 149)

self, in which lies the question of self-esteem and the “evaluative and emotional dimensions of the self-concept” ; on the other : the question of individual *identity* taken as the “focus on the meanings comprising the self as an object” within a social context (Gecas 1982: 4 *in* Davis 2003: 115). On one hand the weight seems to be put on individual agency and on the other on the influence of society. It is the distance between one and the other that Davis aims at investigating, as it is this ‘distance’ that “creates the basis for describing the creation and recreation of individual self-concepts in society as a potential conflictual one” (Davis 2003: 116). Conflictual, as — and despite their differences — both of these two self-appraisal processes demonstrate, according to Davis, the central role of others *in* the self, or better said: the important (and ordinary) fact that “how others judge an individual strongly influences the formation of the individual’s self-concept” (*ibid.*). Hence, the creation and recreation of self-concepts is to be properly understood as a conflictual process happening in-between the understandings and images of others and our own personal takes. It thus appears as being underpinned by what Davis calls a constant “reflected” self-appraisal (*ibid.*), an expression made to signify that our self-concepts come to existence and evolve through the *reflection* of others’ views and ideas about us.

The self-concept thus appears conflictual in itself. It can indeed be seen, following Demo (1985), as “situationally variable” while nonetheless being “relatively stable” — in the metaphorical image of a “moving baseline” subject to both inertia and fluctuations (Davis 2003: 115). It more precisely needs to be understood as fundamentally dynamic, in continuous revision, having “a dual character as a structure constantly being constituted and a process whereby that structure is revised” (Davis 2011b: 177). The self-concept should consequently be taken as a properly *working* self-concept, which include various types of self-representations that vary in their valence and degree of accessibility and which constitute sets that can be characterized as actual, ideal, present, past, positive, negative, core, peripheral... For example, my self-concept is made up of representations that I have of myself as a current Phd candidate (present), but also of the one that I have of me as a high school student or as a very young kid (past). It encompasses negative images of myself — moments of which I am not proud of, images of me harming people, memories of failure, remorse or regret — as well as positive ones — images of me helping people out, moments of love, or success. It is also made up of ideal images of myself — what I see myself becoming, what I hope to be and do in the future, what I risk to become beyond my (conscious) desires. All of these diverse self-representations need to be taken as properly “active” as they play, Davis argues, a regulatory role over an individual’s functioning (*ibid.*: 178). All of our (ordinary and not so ordinary)

choices then appear as relying on our own internal organization: we all constantly operate with a “changing constellation of self-representations” (*ibid.*).

As such, individuals appear as constantly engaged in self-referent behaviors, which manifest the working and re-working of the internal organization of our self-concept. My behavior can thus itself appear as properly self-referent — *I* act, and must consequently react to my own doings. I am here both a subject and an object — perhaps am I even, as Kaplan noted, “two separate individuals” at once (Kaplan 1986: 2 *in* Davis 2003: 114). I act, and I instantly examine my ways of acting, of choosing, of desiring, and in doing so: I constantly (re)create my own self-conception — which thus differs from the one that would be externally imposed and passively absorbed. Hence, according to Davis, the key insight of social identity theory — and particularly of its view of the self-concept — is the idea that we are all moving consequences of the “dynamic effects of interaction between the individual and society or agency and structure” (Davis 2003: 116). This view consequently pushes us to move away from an emphasis on “constancy and stability in individual’s self-concept” — from the dream of “a coherent conception of a ‘maintained’ self” — to an emphasis on plasticity or more precisely on the “ ‘open’ or ‘unfinished’ character of the human organism in relation to its environment” (*ibid.*).

To summarize, Davis argues that individuals develop self-concepts when they engage in self-referent behaviors; when they evaluate, judge or appraise their own behaviors, which precisely *refer* to themselves as persons within a social world. Social identity theory thus offers a “description” of how individuals actively form and reform self-conceptions “*precisely because of social influences operating upon them*” (*ibid.*: 114). For Davis, it is indeed only through this (re)construction of self-conceptions that we are (or become) “capable of organizing the social influences operating upon [us], rather than simply serving as passive repositories of those influences” (*ibid.*). Then, while we must recognize the possibility that some individuals fail to actively form these self-conceptions (or even have their self-conceptions completely determined by society), social identity theory nonetheless pushes us to recognize, according to Davis, that individuals are “in principle” capable of acting on the social structure just as they themselves are constantly acted upon by the latter (*ibid.*).

Finally, let’s note that according to Davis, using the self-concept adds something that was missing from Sen’s capability theory as it defends that “the individual’s pathway in developing new capabilities takes place against a backdrop of multiple self-representations that play a role in influencing a person’s choice and behavior” (Davis 2011b : 178). Davis specifically argues that our ability to compare self-representations is in the root of personal

identity (*ibid.*: 181), a point that Sen does not discuss. More precisely, he argues that to understand individual in terms of their capability development, we must find a capability interpretation of the self-concept. We must thus focus on “a personal identity capability that individuals can develop more or less successfully to manage their multiple self-representations” (*ibid.*: 180).

Before coming back in length on the question of identity *per se*, we can note that these two distinct strands of the literature on social identity sketch a view of individuality as constantly changing and as thoroughly diverse. They depict the individual as intrinsically influenced by the world, hetero-determined, as it were, its individuality evolving with and through others, in a complex, thick, socio-institutional environment. The individual here appears imbued with otherness — a view that prevents any possibility (or dream) of an ‘exhaustive’, ‘absolute’ or ‘perfect’ representation. That view, according to Davis, marks the necessity of a theory of individuality as inherently “bounded”.

III. BOUNDED INDIVIDUALITY

In order to transform what seems from the outset as a simple ‘conception’ into a proper ‘theory’ of individuality, Davis offers to characterize the latter as “bounded” (Davis 2015a). As a general idea, he argues, this should be interpreted to mean that “people though we still look upon them as individuals, are limited in their capacity to act in the purely individual way in which they are portrayed as acting in standard [economic] theory” (*ibid.*: 77). In the very same way that we now take for granted that there are bounds on rationality, argues Davis, we should account for the fact that there are also bounds on individuality: “we are still individual, says Davis, though boundedly so as we are still rational, though boundedly so and we accordingly need to understand the ways in which these bounds operate if we are to fully understand economic behavior (*ibid.*: 77).

More precisely, Davis distinguishes two bounds on individuality, which can both be traced back to two different bounded rationality critiques of standard rationality theory — and associated with the desire to “mak[e] the explanation of choice more realistic” (*ibid.*: 83). The first bound refers to the recognition of an individual’s inner diversity, and more precisely to the fact that everyone has multiple social identities and identifies to various groups or categories. This bound has the effect of blurring the apparent ‘unity’ or ‘coherence’ of the

person who acts, as it highlights the (ordinary) possibility of inner conflict. Individuality thus appears bounded ‘from the inside’, as it were, structurally *discontinuous*.

According to Davis, this first bound can be associated with the development of what has been called “new” behavioral economics (*see* Sent 2004) and particularly with David Kahneman and Amos Tversky’s work on “reference points” — which anchor and frame human behavior and choices (Kahneman & Tversky 1979). In a directed reading of their work, Davis highlights that prospect theory could indeed be seen as implying a view of individuality as bounded: firstly as preferences and choices appear “bounded by their being anchored in the circumstances in which they are made” ; and secondly as reference points are susceptible to change and can consequently alter preference order for prospects (Davis 2015a: 80 ; *see* Kahneman & Tversky 1979: 286).

Concerning the first point, as every choice appears in prospect theory as occurring from some framing reference point, it indeed, according to Davis, “needs to be explained in terms of preference orderings *plus* reference points, each contributing somehow to the nature of the choice” (Davis 2015a: 80). Thus, while Davis criticizes prospect theory for keeping the (standard) idea that individuals are made up of sets of preferences — and consequently has no precise *explanation* of the discontinuity within the individual associated with changes in reference points — he still notes that it allows “for a number of different reference points that would bound rationality and individuality, including, for example, what might be termed social reference points, as investigated in social identity theory” (*ibid.*: 86/80-81)⁷². Concerning the second point, Davis argues that prospect theory can also be seen as implying a bounded individuality idea as it highlights the possibility (the ordinary reality) of *temporal* discontinuity. “That is, Davis argues, not only is individuality bounded at a point in time in virtue of its being anchored by the circumstances of choice, but it is also bounded through time since the circumstances of choice often change” (*ibid.*: 81). Individuality hence seems — even from the point of view of a rather “standard” economic analysis — to be “bounded in virtue of being eliminable or at best discontinuous” (*ibid.*).

The second bound relates to the fact that social identities — taken as parts of the disordered make ups of individuals — reflect affiliations to social categories or groups, which

⁷²According to Davis, Kahneman and Tversky only *revise* the standard conception of individuality by “lightly embedding” the individual in the world in what can be characterized as a a-historical and non-developmental manner (Davis 2011b: 26). This type of “new behavioral economics” followed Ward Edward’s impetus in thinking of expected utility theory as “basically correct” but “in need of modest changes to make it more realistic psychologically” (Davis 2011b: 26; *see* Edwards 1954). Edward’s general strategy was more precisely to treat standard rationality as normatively correct and, thus, to understand behaviors that were inconsistent with this norm as ‘deviations’ from rationality — a position that is now well known within the field of economics.

necessarily bound individuality by rendering it *endogenous* to the world in which it ‘takes place’. More precisely, according to Davis, one way of thinking about this is “to treat the factors external to the individual that operate upon the individual via their place in the individual’s makeup as inputs that contribute to how the individual produces itself, where this would then be understood essentially as a production function” (*ibid.*: 89). Following this metaphor, the output produced would be “the degree of individuality of the person”: each different level of output represents “different degrees to which individuals would function as relatively independent beings, and thus the extent to which their individuality is bounded” (*ibid.*: 89). Individuality, then, as fundamentally bounded, “in the sense that it is determined in some manner by, or endogenous to, the particular factors operating upon it (*ibid.*: 89).

According to Davis, this second bound can be associated with what has been called “old” behavioral economics (Sent 2004) and principally with Herbert Simon’s specific idea of bounded rationality. For Simon, rationality appeared bounded not just in virtue of our limited cognitive abilities but also — and maybe more importantly — in virtue of “how these abilities functioned in the different sorts of decision environments in which they were exercised” (*ibid.*: 82). “Human rational behavior, said Simon, [...] is shaped by a scissors whose two blades are the structure of task environments and the computational capabilities of the actor” (Simon 1990: 7 in Davis 2015a: 82). Thus, while for Kahneman and Tversky individual choices appeared as “anchored in but not actually *reflective* of the environment” — as preferences do not appear themselves shaped by the world —, Simon argued that the environment contributes in a much more significant way as it impacts the very nature of choice itself. Hence, while prospect theory could consequently continue to use a renewed conception of the utility function which would account for the anchoring of choices *in the world*, Simon, in turn, fought for the abandonment of the utility function framework altogether, as it was incapable, in his view, to account for the real significant impact of the environment (Davis 2015a: 82, *my emphasis*).

Davis thus argues that prospect theory keeps — as in mainstream economic analysis — individuality as “basically exogeneous, or explained subjectively apart from the way the world is and might influence it” (*ibid.*: 82), while Simon views it as significantly “endogenous to the world, or explained as it is because of the way the world operates upon it, thus making aspects of the objective world a part of individuals’ subjective world” (*ibid.*). Then, individuality does not so much seem bounded in virtue of its possible disappearance, elimination or discontinuity over time and space but rather in virtue “of its being substituted

for in some manner or degree by non-individual sorts of phenomena associated with its environment” (*ibid.*). This second bound, then, does not so much raise the question of the fragmentation of the individual into multiple prospect functions or selves but rather the question of the all-natural and evolutive diminution and weakening of individuality as a “determining factor regarding the way the world works, though we still look upon individuals as being involved and having an impact on the way the world works” (*ibid.*: 83).

It seems that Davis has a clear preference for Simon’s view of individuality, which describes the latter as determined by environmental processes — as precisely “reflective” of its environment, taken as more than a simple constraint. Indeed, that our individuality is bounded — discontinuous, or diminished — paradoxically does *not* imply, for Davis, that we are ‘less’ individuals, or beings that are simply constrained by internal and/or external forces. It would be an error to consider a “bounded individual” as being equivalent to “a contingently bounded Homo œconomicus ” (*ibid.*: 85). In effect, Davis’ conception precisely aims at going above an interpretation of boundedness as solely associated with the idea of constraints. The conception of the individual that Davis sketches does not refer to an “Homo œconomicus type of individual that only contingently fails to function in the usual purely autonomous way standard theory assumes” (*ibid.*: 84). It does not revolve around the idea of psychological or environmental constraints operating on the exercise of his rationality or of his individuality in particular circumstances. Rather, it aims at marking the standard *Homo œconomicus* conception as necessarily inappropriate, consequently delegitimizing it as a proper object of policy “in connection with the design of choice architectures produced by apparently unconstrained rational Homo œconomicus experts” (*ibid.*)

Davis precisely aims at reversing this schema, which he does by developing what he characterizes as a “radical perspective” on boundedness through which he marks these two bounds as the sites from which reflexivity arises, making individuality, as it were, *the site of otherness*. At least analytically: as individuality becomes more and more problematic — more and more open towards and constituted by others and the environment —, self-deliberative ability becomes more and more central. Thus, it is “an entirely different type of individual” that emerges; an individual whose individuality is always (ordinarily) eliminable, endogenous and reflexive (*ibid.*: 85); and whose identity is, as it were, always *expressed*. .

IV. A NARRATIVE THEORY OF IDENTITY

With the aim of complementing this general understanding drawn mainly from social identity theory but also — albeit secondarily — from “new” and “old” behavioral economics, from agent-based models or from diverse other subfields of economics such as new institutionalism, feminist economics or social economics, Davis investigates throughout his work two diverse psychosocial processes in which self-referent behavior — reflexivity⁷³ — is said to operate: the (linguistic) expression of we-intentions and of self-narratives. Taking language as “a system of communication (that) embeds constraints on self-representation”, we-language and self-narratives indeed both manifest — in their own ways — the idea of a scaffolding of cognitive life as they appear as codification and materialization means through which enduring structures and past knowledge are ordinarily secured, preserved and/or modified (Davis 2011b: 187-188; 2024: 207)⁷⁴. Language consequently appears as a “superstructural scaffolding” supporting both individual storytelling and the use of we-speech, which are said to be both communicated through language — and its “long history of public institutionalization” (*ibid.*: 187-188).

Davis here builds on Andrew Clark’s work (1997) and mostly on his idea of an embodied and active cognition, which Davis reframes in what he calls a “social-institutional way” (2009b: 91). That is, social institutions are seen by Davis as creating scaffolding for various human activities which “cannot be carried out very well (if at all) by individuals in thin institutional environments” (*ibid.*). Moreover, this social-institutional scaffolding should not be understood, following Davis, as purely external to individuals “in that they have been responsible for creating it, are influenced by it, and are able to modify it as they monitor how well it facilitates their activities” (*ibid.*). As such, this close interactive relationship is said to effectively *embody* human activities in social structures.

In his most recent book on the subject (Davis 2024), Davis even goes on to offer the notion of situated and properly “embodied subjectivity”, which would “link individuals’ narratives about the world, including their self-narratives about themselves, with socially

⁷³ By emphasizing the importance of reflexivity, Davis effectively argues that an “essential part” of who we are as individuals is due to our operating self-concepts and our continually developing sense of ourselves (Davis 2024: xii). As such, individuals appear fundamentally “concerned with who they are”, and not simply as “instrumental calculators” lacking any self-awareness (*ibid.*).

⁷⁴ Davis here draws on Clark’s idea following which “human cognition increasingly relies on various forms of ‘external scaffolding’ that are employed to regiment and strengthen many of our cognitive abilities, whose natural processing is too clumsy or deficient for human goals” (Clark 1998).

shared narratives” ; our self-concepts, then, precisely appear as our “continually developing self-narratives” (Davis 2024: 207).

More specifically, Davis links both we-language and self-narratives through what he calls a “narrative approach” to identity, seeking to provide the foundations for a richer and more satisfactory account of individuality, which he will develop in terms of “an account of personal identity as narrative identity” (*ibid.*: 72). “The overall account that emerges, argues Davis, is one of socially embedded individuals who have a capability for narrating their personal identities”, an account that is intended as an alternative to the standard atomistic individual account, and is thus formulated as to also provide a foundation for an alternative analysis of behaviors in economics, and more generally for an alternative view on society, and on *what matters* (*ibid.*).

To understand Davis’ narrative approach to identity, I will start by describing how he integrates both the notion of consciousness and of cognition to his analysis — as developed in his article “Identity and Individual Economic Agents: A Narrative Approach” (2009b) — before proposing an appraisal of his three-term distinction between social, individual and personal identity. The latter distinction is also first (and mostly) developed by Davis in the latter article. However, I argue that the arguments developed in this paper can be widened by referring to his earlier and later books — which address, respectively, the question of collective intentions and of narratives (Davis 2003, 2011b, 2024) — and to his recent articles on the subject of identity— which focus on the question of social identity (Davis 2014, 2021).

IV. A. The introduction of consciousness

“Reason refers to a kind of reflective success” (Korsgaard 1996: 93 *in* Davis 2009b: 71). By using the words of the philosopher Christine Korsgaard as the epigraph of his article (*ibid.*), Davis implicitly draws out the main first goal of his argument: thoroughly apprehending what can be considered as a successful “reflexive reason” (*ibid.*). According to Davis, a first way to undermine the “canonical” and “deterministic” conception of the individual in standard economics is to introduce consciousness into the analysis (*ibid.*: 74). The latter is characterized by Davis as an “intervening factor” in our most “ordinary experiences” as it is said to “create the opportunity to deliberate over one’s choices” (*ibid.*). “The introduction of consciousness as a component of individual behavior, argues Davis, is

essential to the idea of individuals as agents able to initiate new cause-and-effect processes”, an ability which is experienced, according to him, in our everyday life (*ibid.*: 75). More precisely — and in the aim of making it “a manageable tool” for his identity theory (and economics, in passing) —, Davis (simply) defines consciousness as “a cognitive orientation that agents have toward themselves” (*ibid.*)⁷⁵. In what he calls “a modest strategy”, he more specifically distinguishes two types of cognitive orientations: one that can be called “inward” (subject-subject), and the other “outward” (subject-object) (*ibid.*). From here, it becomes possible for Davis to argue that economics, due to its quasi-exclusive emphasis on “outward subject-object cognitive relationships”, has largely ignored everything that touches to “inward subject-subject cognitive relationships” — a lack that appears, for example, in Akerlof and Kranton’s model of identity (*ibid.*). It is precisely this inward subject-subject relationship that Davis aims at apprehending.

To justify such a standpoint, Davis goes on to generally define cognition as involving “all forms of mental activity, such as the expecting and preferring that economists employ, and also believing, wishing, liking, fearing, valuing, understanding, and so on in a nearly endless list of ways that represent mental life” (*ibid.*). These “intentional states” are said to always imply a certain “orientation” towards something — might this ‘something’ be apparently internal or external (*ibid.*). The issue here is that standard economic analysis, argues Davis, “generally employs only two forms of cognition or intentional states, both of which involve outward subject-object orientations, namely, preferring and expecting” (*ibid.*: 76)⁷⁶. Consequently, what seems to be missing is an approach of inward orientation, or, in one word: of reflexivity, for now broadly understood as the idea that a subject cognitively takes itself as its object.

In order to fill up this gap, Davis builds, once again, on Sen’s work, and particularly on his idea of an agent as both someone “who acts and brings about change”, and as able to

⁷⁵ Davis specifies: “thus, consciousness is often termed self-consciousness to contrast it with the idea of being conscious of things distinct from oneself. However, the term consciousness is retained on the grounds that the term self-consciousness appears to imply some concept of the self which would then be the object of consciousness. This runs the risk of implicitly introducing a whole range of implicit assumptions about what the self is that can be avoided by just focusing on there simply being two kinds of orientations agents can adopt” (Davis 2009b: 75).

⁷⁶ However, Davis does note that “meta-preference analysis, which was briefly of interest in the 1970s, is a rare exception in standard theory involving an inward subject-subject orientation in the form of having a preference for one set of preferences over another. The idea of having preferences over preferences, unfortunately, does not tell us much about consciousness, much less about deliberation, and thus is not likely to take us very far in explaining how individuals might initiate actions. But by its very nature the meta-preference idea does highlight what is central to the idea of consciousness as an inward orientation, namely, its reflexivity, or the idea that the subject takes the subject as its object” (Davis 2009b: 76).

engage in a process of reasoning and self-scrutiny (Sen 1999: 19 *in* Davis 2009b: 76). “A person is not only an entity that can enjoy one’s own consumption, experience, and appreciate one’s welfare, and have one’s goals, says Sen, but also an entity that can examine one’s values and objectives and choose in the light of those values and objectives” (Sen 2002a: 36). And, following Sen, it is precisely this conception of the individual that raises the question of identity — taken as the question of “how the person sees himself or herself” (*ibid.*: 215).

To precisely link the question of consciousness and that of identity, Davis continues by further referring to Korsgaard, who proposes, as he calls it, “an explanation of consciousness in terms of its reflective structure”(Davis 2009b: 77). Because, as he argues, simply saying that individuals should not be seen in a deterministic manner — that they are not “determined to behave as events dictate” (*ibid.*: 77) — does not tell us much unless we can go on to say something about *how* individuals *actually* consciously orient toward themselves, which Korsgaard’s work enables. This is important for Davis as it is “needed to produce the outlines of an account of how individuals deliberate, which in turn is central to a more *realistic* account of individual decision-making” (*ibid.*, *my emphasis*).

According to Davis, Korsgaard builds on two important claims. The first one relates to the basic idea that when individuals orient towards themselves, “they do not find ‘within themselves’ some pre-existing thing called ‘the self’ à la Descartes, but rather encounter various conceptions they have of themselves, or more specifically different *practical identities* they happen to have in virtue of their different interactions with others” (*ibid.*, *my emphasis*). For example, it seems ordinary to see ourselves as a friend, a professional, a sibling, a lover... We all know that within ourselves lie various images, various roles, various ways of being. We also all know from our daily life that we behave differently depending on who surrounds us, or on the more general circumstances in which we find ourselves. As Sen notes in the prologue of his book *Identity and Violence* (2006):

In life, we see ourselves as members of a great diversity of groups, to all of which we belong. A same person can, without contradiction, be a woman, an American citizen, from the Caribbean, of African background, Christian, liberal, vegetarian, marathon runner, historian, teacher, novelist, heterosexual; she can defend homosexual rights, appreciate theater, be engaged in defending the environment, play tennis, be a member of a jazz band and strongly believe in the existence of an extraterrestrial intelligence with which it is more than urgent to communicate (Sen 2006: 11).

As *one* person, we all ordinarily belong to multiple groups that all contribute to forge who (we say) we are. None of these specific “practical identities” can summarize alone our whole being — but miss one and it could easily feel like you are missing the whole. Let’s note that the adjective ‘practical’ added to the word ‘identity’ is here used to mark the fact that the conception that is being established by Korsgaard is precisely *not* a theoretical one. Davis, following the latter, indeed does not aim at finding in the word ‘identity’ “what as a matter of inescapable scientific fact you are” (Korsgaard 1996: 101 *in* Davis 2009b: 77). Rather, identity should here be better understood, “as a *description* under which you value yourself, a description under which you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking”(Korsgaard 1996: 101 *in* Davis 2009b: 77, *my emphasis*). These “descriptions” — these practical identities — must consequently be understood as valuation tools, as we evaluate and value ourselves (and others) *through* them, which manifest underlying identifications.

Thus, to give a personal example, it would evidently seem strange, to say the least, to take as a practical identity a description that I do not value, a description that does not make me “find my life to be worth living and actions worth undertaking”. It would indeed be strange — precisely: out of the ordinary — to answer the question ‘who are you?’ by saying: ‘I am a bad electrician, I suck at basketball, I am scared of the dark’ — unless under very peculiar, precisely non-ordinary circumstances. Yes, I *could* always potentially perceive these descriptions as something valuable — i.e. I suck at basketball because I spent all my time playing curling; I am scared of the dark, which makes me decorate very carefully my living room with indirect lighting — the fact that I *do not* currently value them makes them seem like ‘false’ answers to the question ‘who are you?’, they properly fail in their apparently ‘descriptive’, practical aim.

The second claim — albeit interconnected to the first one — relates to the fact that consciousness is always understood from a first-person perspective, and never from a third-person perspective. As Korsgaard indeed argues:

From a third-person point of view, outside of the deliberative standpoint, it may look as if what happens when someone makes a choice is that the strongest of his conflicting desires wins. But that isn’t the way it is for you when you deliberate. When you deliberate, it is as if there were something over and above all of your

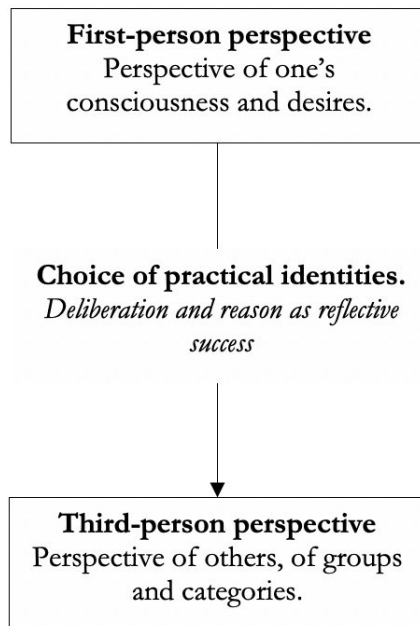
desires, something which is you, and which chooses which desire to act on
(Korsgaard 1996: 100 *in* Davis 2009b: 78)

Consequently, and following Korsgaard's impetus, the "first-person perspective" precisely gives itself, according to Davis, as "the perspective of consciousness of one's desires" (Davis 2009b: 78). This implies, then, that there exists a separative space between our desires and our consciousness of them — a space where deliberation — and 'endorsement' — happens. Thus, there appears to always be a certain 'openness' left for the individual to consciously endorse an other or 'lesser' desire, and to simultaneously produce 'a reason for action'. It is effectively within this in-between space between desire and consciousness that reason shows itself as a "reflective success", as it successfully explains individual action "as a product of reflective consciousness" (*ibid.*: 78).

These two claims put together imply, according to Davis, that when we endorse a specific desire, a specific preference, or a specific motive as a ground for action, we not only make that desire, preference, or motive "a reason for action", but we also "make it a reason for action within a description under which we find our life to be worth living and our actions to be worth undertaking" (*ibid.*: 78). To finish on an ordinary example, when my friends ask me why I decide to work on my PhD dissertation instead of going dancing with them, and I tell them that it is because I want to finish it, to become a doctor; I do indeed produce a reason of action within a description under which I find my life worth living and my actions worth undertaking — this description being me as a PhD candidate, and as a future doctor. Thus, as I endorse a particular desire or motive (here: working on my dissertation), I simultaneously endorse a specific practical identity, which in turn gives meaning to the chosen desire or motive. Hence, concludes Davis in Korsgaard's train of thought: "our practical identities frame our reasons for acting on the basis of one desire or another" (*ibid.*).

Figure 1 aims at schematically representing the main ideas of Korsgaard regarding the link between first and third-person perspective.

Figure 1: First and third-person perspectives



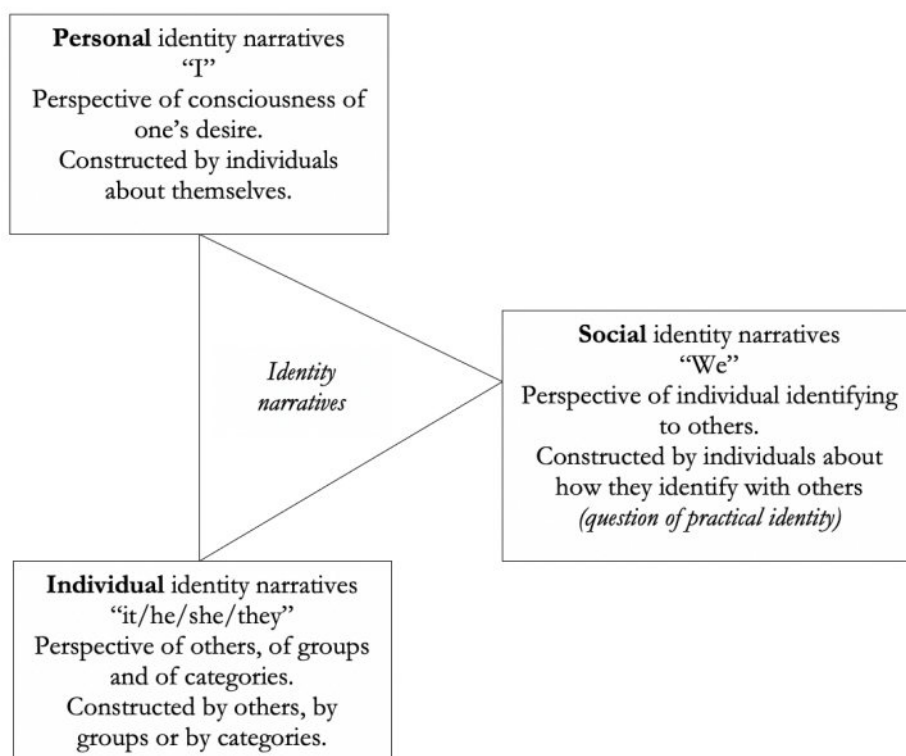
After having said that, Davis however adds that Korsgaard's work lacks a precise account of what makes an individual "one single individual", despite its multiple "practical" identities (*ibid.*: 79). There is indeed, in Korsgaard's view, "something which is *you*, and which chooses which desire to act one" (Korsgaard 1996: 100 in Davis 2009b: 78), but this 'something' is not itself addressed. Drawing on her framework, Davis consequently argues that "we might say that individuals *make* themselves single persons by constructing their identities in the process of reflection"; but we are nevertheless still unable to specify what this implies until we come back on the different meaning of the concept of identity (*ibid.*: 79).

IV. B. Social identity and 'we' language

The second part of his article on narrative identity (Davis 2009b) then appears particularly interesting for the present dissertation in that it precisely attempts to give a fuller understanding of the concept of identity. With this aim, Davis states what he characterizes as "the most familiar identity concepts" — namely: *personal*, *individual* and *social* identity, which he first defines in terms of their associated kinds of narratives (*ibid.*). Firstly then, there are, according to him, *personal* identity narratives, constructed by individuals about

themselves and which are typically expressed in ‘I’ language. Secondly, there are *social* identity narratives, which individuals “have about how they identify with others” and that are typically expressed in ‘we’ language (*ibid.*: 80). Finally, there are *individual* identity narratives, which are seen as indirect, mostly group or categorical narratives, typically expressed in ‘he/she/they/it’ language. *Figure 2* aims at representing this first idea, linking it with Korsgaard’s idea of a first-person and third-person perspective — as shown in *Figure 1*. It is important to note that the term ‘social identity’ used by Davis precisely aims to replace the term of ‘practical identity’ used by Korsgaard, which according to her, represents a description that manifest underlying identification with others.

Figure 2: The three most familiar concepts of identity



As an example of the use of these different identity narratives, let's look at the reality-TV show "My unorthodox life", currently airing on Netflix. In the latter, we follow the life of a woman — Julia Haart — CEO of a known model agency/fashion company and former member of the orthodox jew community Yeshivishe Heimishe. The plot of the show revolves around the contrast between the secluded, strict and constrained past life within this community and the free and 'normal' life that emerged once she decided to leave. As she narrates her life in the first episode of the first season, we clearly see this difference between

what Davis calls social, personal and individual identity narratives. On one hand, to talk about her actual life and what seems to her as personal choices, she says: “*I* am married to an amazing man, and *I* have four incredible children”, giving us an example of a clear *personal* identity narrative which is expressed in first person singular ‘I’ language. On the other, when she addresses her past life in the orthodox community, she uses both the first person and the third person plural: “The women in our community (*they*) are second class citizens; *we* only exist in relation to a man”, giving us here an example of both *individual* and *social* identity narratives — the movement from ‘they’ to ‘we’ language would precisely demonstrate the fact that she was effectively part of this group, and used to fit in its associated narrative.

Apart from this specific example, I argue that we all live, in our ordinary life, the oscillation between these different identity narratives. For example, when I describe my own life and discuss my childhood, I could start with *social* identity narratives, expressed in ‘we’ language — showing my identification with my other family members. I will say: ‘we are three in my family, and we were raised by my mom. We lived in Paris for a while, and then moved’. I will continue by stating ‘we would eat a lot of pasta’ or ‘we went some weekends to my grandparent’s house, it was very important for my mom’. Even outside of the question of childhood, when someone asks me about the atmosphere in my current shared flat, I answer : ‘we are currently four. It’s going pretty good, although we are having some fights about the level of cleanliness’. Or, when I am asked to talk about the material condition of being a PhD candidate, I answer: ‘we are provided with a collective office, and we have access to computers and copy machines’. Very naturally, social identity narratives (and ‘we’ language) emerge as adequate answers to questions asked about *me*, precisely because my life exists through my multiple identifications with others (i.e. my family, my friends, my colleagues). However, just as naturally as ‘we’ language, it is possible that I answer to the same questions using *personal* identity narrative, to mark how *I* lived or am living such collective phenomena. About my childhood I would say: ‘we ate a lot of pasta, and I loved it. I think this is why I cook so much pasta today’; or : ‘moving from Paris was a bit rough, I felt like I had no saying in the matter — obviously, I was only seven’. About my flat, I would add: ‘It’s always the same fights... I am getting a bit tired of it, but I think it’s part of the game...’; about my working conditions: ‘yes, we are provided with a desk, but I rarely go there, I prefer working outside, or at home’. And finally, of course, I could also provide an answer using *individual* identity narratives. I would then say, about my job: ‘they do not pay us for correcting copies or for the hours of course preparation, it’s part of the job’. All of these

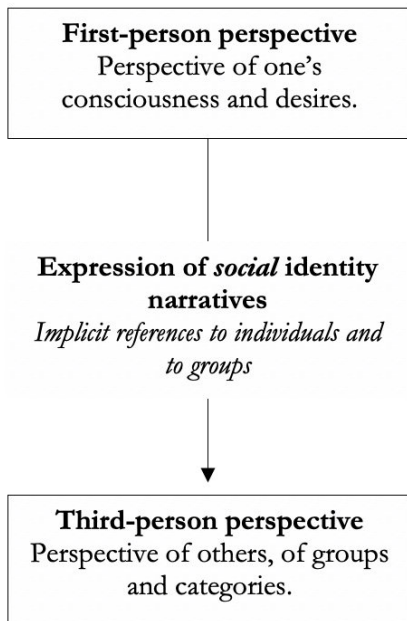
three types of identity narratives thus appear ordinarily useful for us to describe the diversified textures of our ordinary life, which happens precisely in the intertwinement of the social, the personal and the individual realms. The narratives that we hold about ourselves consequently appear in the very image of our life: always oscillating between first person singular, first person plural and third person speech.

To more thoroughly understand Davis' identity theory, I will first address in detail the question of *social* identity, on which he principally focuses in his article on narrative identity (2009b) as well as in his earlier book (Davis 2003) or later writings (Davis 2014, 2021). This particular interest comes from the fact that, according to him, while Korsgaard's view sheds light on both *personal* and *individual* identity narrative — both through her notion of “reflective structure of consciousness” and through her discussion on the difference between the first-person singular (‘I’) and the third-person perspective (‘he’/‘she’/‘they’/‘it’) —, her theory seems to lack a thorough account of *social* identity narratives *per se*, and its ‘we’ language. This is specifically problematic as Korsgaard's notion of *practical identities* can ordinarily be seen as expressed in ‘we’ speech. Indeed, following my previous example, when I endorse the desire to work on this PhD dissertation by referring to my status as a PhD candidate, I can ordinarily express it by saying: ‘I’m working on my dissertation because I’m a PhD candidate, and *we* must all work on our dissertations if *we* want stay PhD candidates and then become doctors’. To grasp what this use of ‘we’ speech implies for Davis, I will first focus on what Davis characterizes as the ‘hybrid’ role of we-speech (II.B.1), before apprehending how he ‘widened’ his analysis of social identity through a distinction between categorical and relational social identities (II.B.2).

IV. B. 1. The hybrid role of ‘we’ speech

With the aim of “enlarging” Korsgaard's framework, Davis specifically argues that individuals' *social* identity narratives, expressed in ‘we’ speech, function as links between first person singular and third person points of view. They function as *links* as the ‘we’ language individuals use is said to “include implicit reference to themselves [...] and yet also include implicit reference to the groups to which the use of ‘we’ applies, which as one kind of social object is properly described in third-person terms” (*ibid.*: 80). *Figure 3* schematically re-takes Korsgaard's original idea — as shown in *Figure 1* — while changing the issue of practical identities with that of *social* identity narratives.

Figure 3: Davis' introduction of social identity narratives

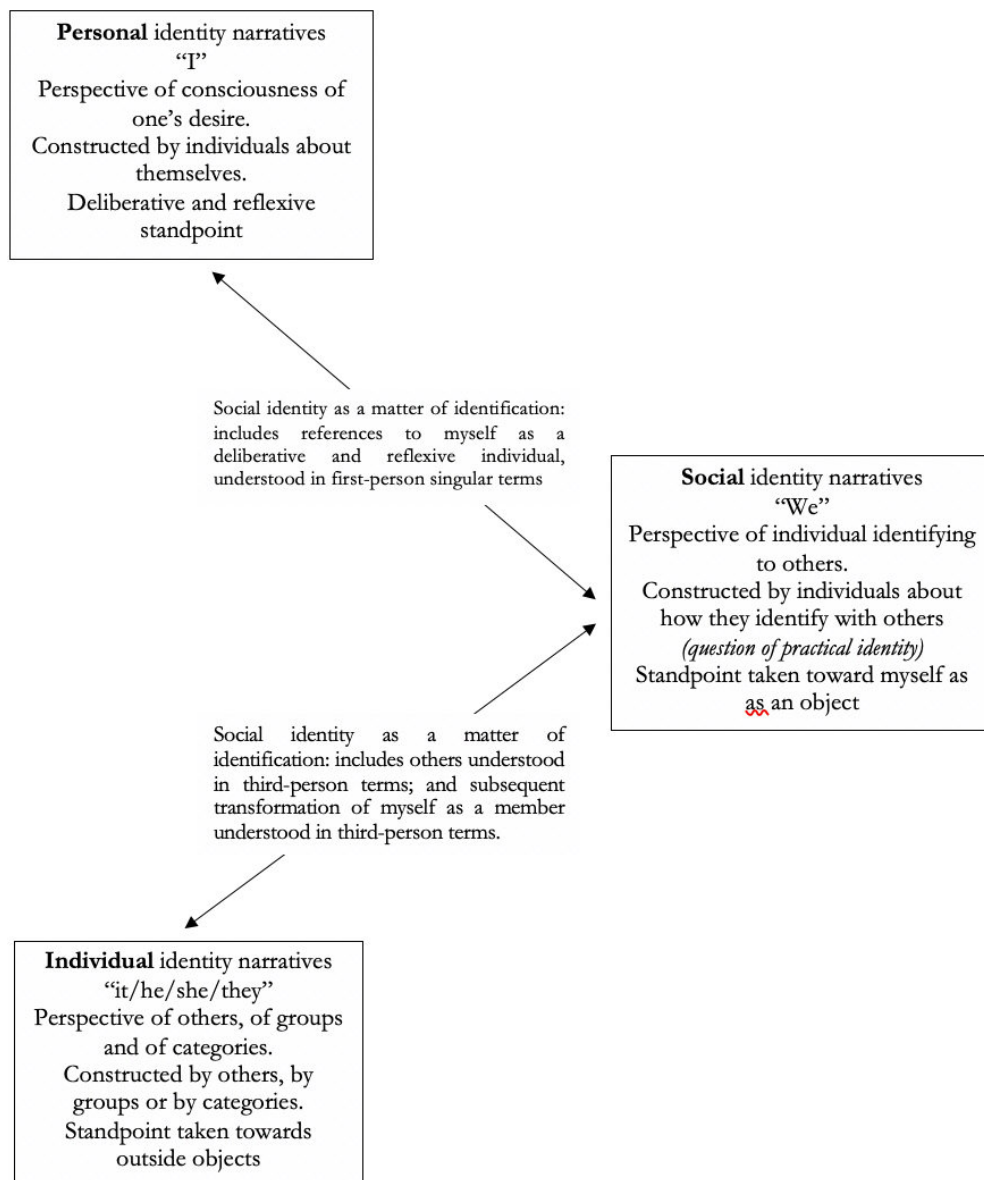


This is what we see in the example of Julia Hart exposed above in which she says: “The women in our community (*they*) are second class citizens; *we* only exist in relation to a man”. In this sentence, the use of ‘we’ speech effectively “includes implicit reference” to Julia Hart herself — *she* was a part of this group of women, as an individual — but yet also “includes implicit reference to the groups to which the use of ‘we’ applies” — here symbolized by the use of ‘they’ speech (*ibid.*: 80). It seems that according to Davis the use of ‘we’ language can thus be understood as an intermediary type of speech which takes place between the ‘I’ and the ‘they’ point of views. On one side of the pendulum, then, there is ‘I’, a singular subject with a properly *personal* point of view — able to deliberate and be reflect upon itself. On the other, there is ‘they’, which is said to lie outside of any deliberation and outside of any reflexivity; which constitutes, according to Korsgaard, “the standpoint takes towards objects in the world”. Hence: on one side a standpoint taken towards myself as a subject, on the other a standpoint taken towards other objects of the world; and in-between: ‘we’ speech, understood as a standpoint taken, might I say, towards myself as an object in the world, towards *me* as a properly embedded individual.

Social identity consequently appears as being a matter of our identification with others, which are members of groups. These others with whom we identify are necessarily

understood, according to Davis, in third-person terms ('he'/'she'/'they'). And this designation, he adds, consequently "also applies to the individuals who are doing the identifying, who by virtue of their identifying with others also become members of the groups that are the object of social science/social [*third-person*] discourse (ibid.). In simpler words, by identifying with him, her, or them, I simultaneously become a he, she, or they, as I effectively become part of the group, and can thus legitimately make use of 'we' speech. 'We' language thus appears as playing a properly "hybrid role" in our ordinary narrations, a role precisely in-between the *personal* ('I') and the *impersonal* ('he'/'she'/'they'/'it') domains (ibid.). *Figure 4* aims at representing how Davis starts to specify the link between these three types of identity narratives.

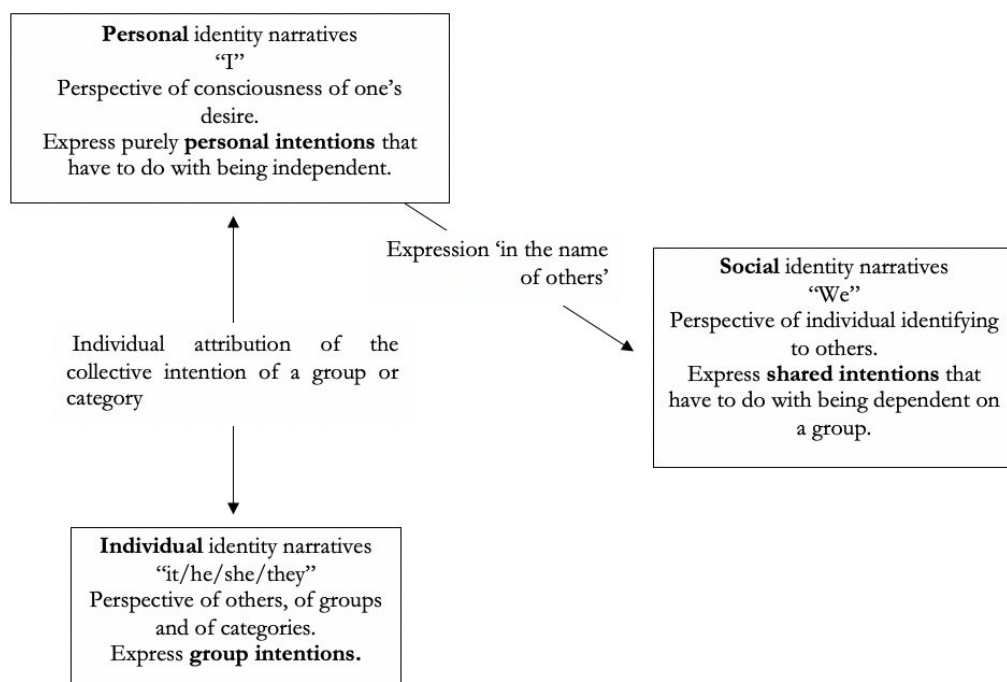
Figure 4: The hybrid role of social identity narratives



To more thoroughly understand how Davis grasps our ordinary use of ‘we’ speech, we can deepen the idea developed in his article on narrative identity (Davis 2009b) with the ideas he already proposed in his book *Individuals and Identity in Economics* (2003). In the latter, Davis more precisely discussed ‘we’ speech through the specific ‘intentions’ that it implies. “Alongside intentions expressed from a first-person singular point of view, he notes, individuals also express shared or collective intentions from a first-person plural point of view” (Davis 2003: 130/132). This is, according to him, a properly *ordinary* fact: “People *regularly and commonly* use ‘we’ language in an intentional manner when they express intentions that have to do with their being part of some social group [...] while they use ‘I’ language when they see themselves acting independently from others (*ibid.*, *my emphasis*).

Davis' appraisal here relies on collective intentionality theory (Bratman 1993, 1999 ; Gilbert 1989, 1996; Searle 1990, 1995) — and specifically on Tuomela's work (Tuomela 1991, 1995), which he considers to be “the most extensive and developed” approach of the subject (Davis 2003 : 134). In this line of thought, Davis precisely argues that the plural ‘we’ should neither be taken as a simple derivation of the singular ‘I’ nor of ‘me’ but rather as the expression of a shared intention that modifies the nature of speech itself. By saying ‘we’, according to Davis, the intention behind my words seems to be in-between my own personal intention and the intention of the group ‘in the name’ of which I talk. It more specifically appears that ‘we’ speech symbolizes a voluntary link through which I express myself ‘in the name of others’; and thus appear as “the product of what people intend to ‘do together’ and not just the by-product of social interaction” (Davis 2024: 150). A we-intention can more precisely be understood as “a structure of mutually reinforcing, reciprocal attitudes shared by individuals in a social group [...]” (Davis 2003 : 134). It is *not* a supra-individual group intention *per se*, as it can never be fully separated from the attributions that individuals, themselves, make to groups — and the “joint commitments” they rely on (Davis 2024: 151). Saying ‘we’ does not simply amount, according to Davis, to expressing the intention of the group, but rather amounts to expressing “individual intentions about groups” (Davis 2003 : 132). They thus always stem from the individual, and more precisely from his attribution of the collective intention of the group to which he identifies and is a part of. As an example, when one says ‘we, as factory workers, are fighting to have better working conditions’, or ‘we, as leftists, believe that the welfare state should be defended, enhanced and fought for’, what they are expressing is *their* way of seeing the collective intention of the group to which they identify (PhD students, leftists). I propose to schematically represent this in the following *figure 5*.

Figure 5: The introduction of intentions.



More formally put, Davis defines two main (intertwined) characteristics of we-intentions. The first one relates to the fact that when an individual expresses a we-intention, he believes that this intention is held by other group members; the second one relates to the fact that he believes that it is *mutually* held by other members. Thus, a collective intention is *mutually* believed not only if I believe that others believe it, but also if they believe that I believe it (*ibid.*: 135). Indeed, it would seem inappropriate — and even possibly greatly problematic — that I say ‘we, as PhD students, are fighting to have better working conditions’ if, actually, other group members do *not* believe that we should have better working conditions, and are not fighting for it. For a we-intention to (legitimately) emerge, I must thus believe that what I am saying fits to what other members are thinking — and would also say —, and it must also be effectively mutually shared amongst group members — me included — who all believe that others believe it. This draws out a certain game of reciprocal attitudes: saying ‘we’ implies both believing that others believe it, and them believing that I believe in it.

Hence, according to Davis, the ordinary use of ‘we’ speech introduces an element of *obligation* into the individual’s decision making. This obligation should not be seen — as, for example, in Akerlof and Kranton’s *identity economics* model (see Part I) — as “an external constraint on instrumentally rational behavior” but rather as an “alternative kind of

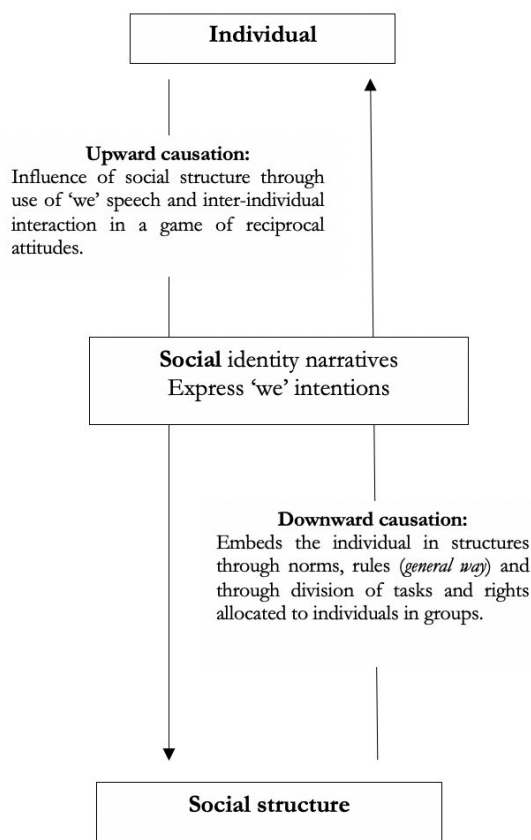
motivation” (*ibid.*: 131). Indeed, as we have seen in the first part of this dissertation, Akerlof and Kranton also discuss identity as a new kind of motivation, and as introducing a certain element of obligation within the utility function. However, they do so by taking this obligation as a purely external constraint — which emerges from the (objective) prescriptions of some fixed social categories — that impact the instrumentally rational behavior of an individual who ‘naturally’ (metaphorically) searches to maximize its utility. Davis, however, takes this element of obligation and, I might say: *internalizes* it, he anchors it within the individual itself. As such, it appears that the expression of a collective intention through ‘we’ speech precisely “make social relationships internal to the individual” by automatically placing her in a relationship with all other individuals to whom it applies (*ibid.*). But even as someone who is placed, as it were, ‘outside’ of itself — in this relationship with all other individuals to whom it applies — the individual, according to Davis, still expresses itself, such that “(s)he is bound, but voluntarily so” (*ibid.*):

When individuals use ‘we’ language, they bind themselves to whatever that language implies, but they do so intentionally. By including themselves in the ‘we’, they limit their own discretion, but do so at their own discretion (*ibid.*: 145).

To thicken what ‘we’ speech can bring to his identity theory, Davis furthers his development by understanding it in regards to both (1) downward and (2) upward causation, or in other word: in regard to both (1) how social structure influence the individual and (2) how individuals can, in turn, influence social structures. In regards to downward causation, Davis notes that the social structure influences individual behaviors in two distinct albeit interconnected ways. The first way is on a *general* scale, as being part of the group embeds the individual in a social structure that yields — and is constituted by — rules and norms which are said to “limit” behavior (*ibid.*: 137). These rules and norms determine — at least in parts — what can or cannot, should or should not be said, at the risk of being sanctioned, or worse: of not being recognized as part of ‘us’. Secondly, and on a more *specific* scale, “it also limits and influences individuals through the medium of the tasks and rights that are allocated to them in groups” (*ibid.*: 137). Indeed, the use of ‘we’ speech necessarily implies, for Davis, the participation of the individual in a process of division of labor and responsibility, which differentially allocates tasks and rights on the basis of individuals’ respective positions within groups. In regard to upward causation, Davis argues that the (re)formation and the use of shared intentions can also influence the social structure of groups, which can change as a

consequence of the ordinary interaction between individuals. We-intentions are consequently characterized, according to Davis, as “sets of continually converging and reconverging individual attitudes that may exhibit both stability and instability” (*ibid.*). Through this angle, they do not constraint individuals as much as they stem from them; thus expressing, according to Davis, “what individuals *choose*” rather than what they are *only* limited to do (*ibid.*: 140). I propose to represent this upward and downward causation by *figure 6*.

Figure 6: Social identity narrative in regards to both downward and upward causation



This view inevitably gives us an ambiguous conception on we-intentions. Truly, the latter do not so much represent what an individual independently prefers for the group but rather a collective intention over which he has “very limited influence” (*ibid.*: 140-141). However, by precisely choosing to believe and to express a we-intention, it seems that an individual voluntarily limits itself. Hence, despite the fact that we-intentions are always properly *individual*, they must always be understood as having multiple masters. They more precisely emerge, in Davis’ words, from “the great middle ground of first-person plural

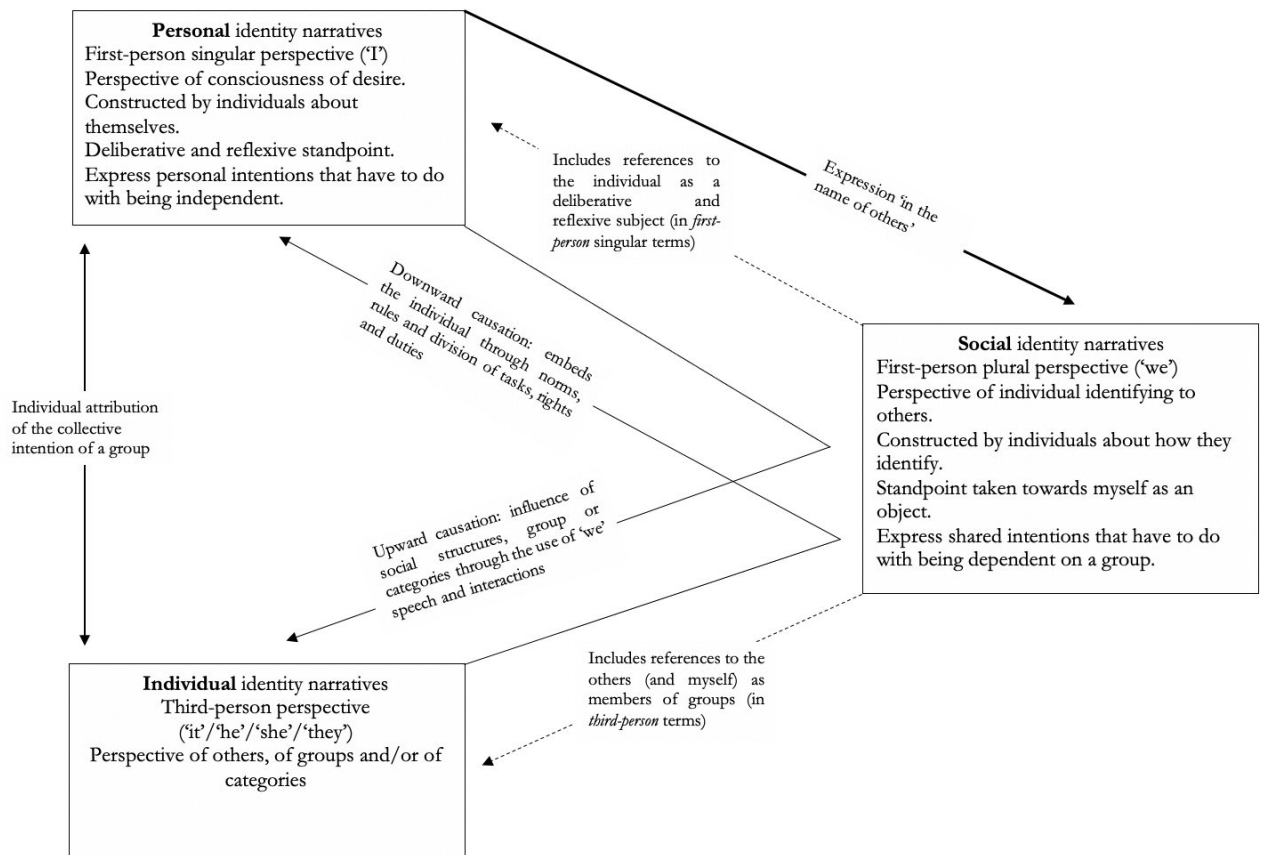
speech” and its dual-sided nature, which makes their special character lie in the combination of “voluntariness and compulsion” (*ibid.*: 145).

According to Davis, by saying ‘we’ individuals *self-impose* things upon themselves — and they are the only ones able to do so. The notion of ‘self-imposition’ quite paradoxically seems to manifest what is *personal* in the most *social* manner. It manifests the personal capacity of ‘I’ to commit and to limit itself to what saying ‘we’ implies. In other words, it manifests the capacity of individuals to impose ‘otherness’ onto their ways of expression.

The personal and the collective realm thus seem to coexist in our ordinary capacity to make use of ‘we’ speech, which appears “coextensive with [our] accepting what is involved in participating in a social group” (*ibid.*: 146). To summarize, even though the capacity of individuals to self-impose things upon themselves is taken as part and parcel of their social embedding, it is also — and maybe most importantly —, according to Davis, the element that distinguishes them from one another. Because, for example, by saying ‘we, as French people, drink too much coffee and smoke too much cigarettes’, I do not disappear in the group (French) to which I identify and aim at representing. Rather, I precisely choose to take part in it, to fully accept what is involved in my participation in this social group, here and now. I more precisely choose to limit myself — maybe *I* do not drink coffee, or do not smoke — but I do it voluntarily, which at least analytically, argues Davis, ‘ontologically’ distinguishes me from someone else. Hence, it would precisely (and paradoxically) be by talking ‘in the name of others’ that I distinguish myself as an individual — even if what I say has already been expressed by someone else.

To conclude this first appraisal of social identity, I propose *Figure 7* to schematically represent all the established links between personal, individual and social identity narratives developed by Davis both in his article of narrative identity (2009b) and in his earlier and most recent book (2003, 2024). *Figure 7* hence schematically encompasses all previously shown figures.

Figure 7: Personal, individual and social identity.



IV. B. 2. 'Widening' social identity

After this first appraisal of social identity, Davis went on to thicken his conception of the latter. He did so in his more recent work on the subject, and mostly in two articles which both aim at distinguishing two types of social identity (Davis 2014, 2021). I will now focus on these two articles in order to show what they bring to his identity analysis, linking them with what he already proposed in his narrative identity article (2009b) and in his first book on the subject of identity (2003).

The first article is published in a collective book that he and Asimina Christoforou directed called *Social Capital and Economics* (2014). Specifically, in his article "Social capital and social identity. Trust and conflict" (2014), Davis offers a way to think what he sees as the "intrinsic link" between the question of identity and that of social capital (Davis 2014: 98). Indeed, according to him, identity theory can provide an "alternative form" of economic explanation of social capital, the latter understood as "the economic and non-economic benefits produced by cooperation and trust in social networks" (*ibid.*). With this

aim, Davis starts his demonstration by coming back on Putnam's distinction between "bridging" and "bonding" social capital. These two types of social capital relate to two types of trust and cooperation, which, according to Davis, become "quite different phenomena according to whether others are like or different from oneself, and social networks are accordingly held together on different behavioral grounds" (*ibid.*: 101). This is where, for Davis, social identity theory becomes particularly helpful as it can provide an understanding of the motivational difference between the two. More precisely, it would now be a matter of thinking of the correspondence between these two types of network relations and two specific types of social identity relationships — namely: *categorical* and *relational* social identities.

Before addressing in details what this distinction entails, let's note that the latter also appears in Davis' recent article entitled "Deepening and Widening Social Identity Analysis in Economics" (Davis 2021). This second article stands as a contribution to a symposium discussing Dasgupta and Goyal's article titled "Narrow Identities" (2019), published in the *Journal of Institutional and Theoretical Economics*. Here, Davis offers a critique of Dasgupta and Goyal's article on the ground that the authors only discuss the first type of social identities (*categorical*) at the expense of the second one (*relational*). He highlights the issues created by this conceptual exclusivity, the main one being that explaining social identity solely in terms of *categorical* social identity undermines the possibility to 'individuate' people as distinct and independent individuals.

Through these two articles, Davis thus offers a detailed description of two distinct types of social identity. He does so by referring to knowledge taken from social psychology, and mostly by drawing on the idea of self-categorization (Turner & Oaks 1986). Following this line of thought, he distinguishes two ways by which people identify to others (and thus categorize themselves), which can be treated, according to him, as two "dimensions", or "levels of social selves" (Davis 2021: 88).

The first type of social identity is labeled by Davis as *categorical* social identities. They are said to derive from membership in 'impersonal' and larger collectives or social categories. They are more precisely established "where people see themselves being linked to many people, whether they know them or not, because they see themselves sharing some common cause or characteristic, despite all other differences" (*ibid.*: 102). These types of social identities are seen as involving "identifications of the self *with* a group (or category) as

a whole” (*ibid.*: 88)⁷⁷; and thus involve a “social ident[ification] with others as all representative of that shared category” (Davis 2024: 115). They exist in social networks that bind large homogeneous groups of people and are said to hold because of the sharing of a common characteristic — Davis gives the examples of race, ethnicity, gender, religion, age, disability, language, class, nationality, sexual orientation (*ibid.*). They are consequently more impersonal than *relational* social identities as most people “will never have contact with most of those who share such an identity” — and as thus said to rest on a properly *affective* basis (Davis 2014: 104). As they refer to “large, impersonal affiliations” categorical social identities are indeed said to be rooted in the emotional side of life: “one might be affectively or attitudinally inclined to identify with others, because groups of homogeneous people often share similar orientations based on shared inherited characteristics which they tend to accept without much reflection” (*ibid.*: 108). As such, Davis adds, they can be largely influenced by “social scientists and other third party individuals in public media, government, and elsewhere”, who can ascribe specific social categories to individuals (Davis 2021: 5).

Hence, according to Davis, categorical social identities can be seen as a basis for *bonding* social capital. Indeed, according to Davis’ reading of Putnam, *bonding* social capital is said to exist between homogeneous groups of people, within which trust and cooperation is said to rely on some simple characteristic or set of characteristics that links together people in different network locations perhaps quite distant from one another (*ibid.*: 101). As examples, Davis offers ethnic or religious groups. Here, as Davis notes: “trust and cooperation emerge when people’s differences are submerged. People trust one another and cooperate because they can multiply their individual powers by acting on a single motive” (*ibid.*). Bonding social capital is thus more generally associated with particularized trust *within* social groups (*ibid.*: 104).

As an example, following Davis’ view, me being an atheist could be seen as a categorical social identity. Indeed, through this identity I ‘link’ myself to many individuals — most of whom I did not and will never get to meet — because of the fact that we all share, beyond all other differences, this same characteristic: not believing in God. This specific identity thus appears particularly ‘impersonal’ while simultaneously being more related to the emotional side of my life. It seems, then, that affective attachment replaces, as it were, the

⁷⁷ Davis more precisely distinguishes two types of “identification *with*”. The first one is characterized as “weak” and refers to agents cognitively associating themselves with others in social groups while still maintaining their independence as individual agents (Davis 2021: 5). The second “strong” one refers to individuals giving up their status as independent individual agents when they associate themselves with others, rendering “the person’s status as an individual [...] unclear” (*ibid.*). They can here be seen as “representative” agents of the group and thus possibly understood as substituting a group utility function for their own (*ibid.*).

role of interpersonal contact: this hard-held belief (and identification) exists despite no (or just a few) interaction(s) with my fellow members.

Concerning their behavioral domain, Davis argues that categorical social identities “refer us to a domain where people act according to payoffs they expect from ties to social groups” (Davis 2021: 95). As group affiliations, they are said to relate to a domain of “instrumental behavior” (*ibid.*). A categorical social identity tends to motivate, according to Davis, “a more diffuse set of behaviors and thus constitutes a ‘relatively open’ type of behavioral domain [...] (as it) does not point toward specific kinds of behaviors other than acting in the interest of the group, which can mean many things” (*ibid.*: 96). The ‘relatively open’ character of this behavioral domain is “reinforced by the social distance between people who share categorical social identities and the more impersonal connection this involves” (*ibid.*)⁷⁸.

Indeed — and to continue of the previous example —, my non-belief in God — and my identification with the group of atheist — does not rely on a strict set of rules. I can be an atheist almost however I want, as long as I think that I am acting in the interest of the group. This, as Davis notes, can in effect mean many things. It can mean that I just stay quiet when I hear someone talk about religion, or that I start arguing with them to convince them to join us, or even that I glue on walls extracts from Nietzsche. This apparent ‘freedom’ evidently comes from the fact that no one is here to judge *how* I am being an atheist; and better said: no one seems to have the legitimacy to do so.

⁷⁸ Davis seems to have evolved in his view of the behavioral domain of these two social identities. In his first article on the matter (Davis 2014), he defines two basic forms of motivation associated with bridging — and relational social identities — and bonding social capital — and categorical social identities. Drawing on rationality theory, he specifies the possibility to distinguish, in each case, an instrumental and a non-instrumental motivation. While the former can be “generally explained as means-ends rationality and is associated with attention to the consequences of action”, the latter can be “generally explained in terms of rules and values (both ethical and practical) which are taken to be intrinsically meaningful and thus stand on their own apart from the issue of what consequences they may have” (*ibid.*: 102). For example, and concerning relational social identities, Davis argues that “people can be motivated in an instrumentally rational way if they believe that fulfilling their roles improves the efficiency of the group and thereby increases whatever the group’s output is (*the efficiency*). But they can also be motivated in a non-instrumentally rational way if they believe that they ought to do what their roles prescribe because they believe that part of the meaning of having a role is that one has a responsibility to do what it entails” (*ibid.*: 103). Concerning categorical social identities on the other hand, people can either be instrumentally motivated if “they see themselves acting collectively for a common cause which they hope to realize”, or non-instrumentally motivated “when they take certain group values to be given and intrinsically meaningful strictly as part of group membership whether or not they produce any particular set of outcomes” (*ibid.*). However, it seems that Davis simplifies, as it were, this characterization in his most recent article on the subject (Davis 2021). Indeed, in describing the two respective behavioral domains, Davis simply argues that relational social identities refer to a domain a deontological behavior while categorical social identities refer to one of instrumental behavior. A way by which we could understand this evolution is by distinguishing levels of analysis. *Ideally*, categorical identities indeed refer most often to instrumental behaviors and relational identities to deontological behaviors. But *effectively* — in our *ordinary* real life — each type of identity could be seen as either motivating instrumental or non-instrumental behaviors.

The second type of social identities are labeled *role* or *relational* social identities. The latter are said to “derive from interpersonal relationships and interdependence with specific others” (Davis 2014: 101). More precisely, relational social identities are established in proper “relational webs” (*ibid.*: 115), “where people interact in some functional way with particular individuals, such as in a division of labor that assigns them different interconnected roles” (Davis 2014 : 102). These types of social identities are seen as relying on what Davis calls “identifications of the self *as* a certain kind of person” (Davis 2021: 88-89). As an ordinary (and personal) example, me being a teaching assistant would be seen as a relational social identity as it derives from my engagement in a diverse set of interpersonal relationships (with the administration, the professor that I am assisting, my colleagues, the students...). I have taken on this role through my functional interaction with particular beings who all have their position within the labor and responsibility-divided institution in which I today give classes.

These role-based social identities exist in social networks that bind heterogeneous people in what Davis terms a properly “relational setting” (*ibid.*). They consequently relate to specific *group settings* in which “people typically come into contact with a relatively small number of people who are different from themselves” (Davis 2014: 104). They can consequently be understood as a way through which heterogeneous groups of people are brought together in “differentiated relationships” (Davis 2024: 115), showing its societal “connective tissue nature” (*ibid.*). More precisely, relational social identities involve personal contact “or at least some proximity to others with whom one identifies on account of the interconnectedness of roles” (*ibid.*). However, this proximity should not be understood as a sign of a particular affective attachment. On the contrary, specifies Davis, what here underlies identification with others is an awareness of the meaningfulness of occupying interconnected roles. Thus, relational social identities largely depend on “the ability of people to reason about the world, even when doing so is contrary to what they feel” (*ibid.*). Relational social identities can consequently be seen as a basis for *bridging* social capital.

Indeed, drawing on Putnam’s view, Davis argues that *bridging* social capital exists between heterogeneous groups of people, within which trust and cooperation relies on “the way in which people’s different characteristics fit together in a set of networked relationships in some functional way” (*ibid.*: 100). As examples, Davis here offers orchestras or workplaces (*ibid.*)⁷⁹. While in such institutions, members can eventually be similar in many respects, what

⁷⁹ In his latest book on the subject, Davis also gives the examples of family, friendship, employment, service relationships (Davis 2024: 115). However, let’s note that these examples seem to contradict some aspects of his characterization of relational social identities. Indeed, it seems for example indefensible to argue that family

allows them to cooperate is precisely “how their differences are networked” (Davis 2014: 104). As Davis specifies: “people have different roles in group, and it is the connections between these roles that enable them to trust one another and cooperate” (*ibid.*). Hence, bridging social capital is associated with generalized trust both *within* and *across* social groups, as it values connections between heterogeneous individuals. Consequently, according to Davis’ reading of Putnam, *bridging* social capital (and the associated type of social identity) seems particularly “important to a society’s overall social capital development [as] [...] it prevents society from becoming a collection of non-communicating social groups with little trust for one another” (*ibid.*: 104). By allowing for trust both *within* and *across* social groups, it would “link islands of bonding social capital and functions as a kind of connective tissue for society” (*ibid.*).

Concerning what Davis calls their “behavioral domain”, relational social identities generally refer “to a domain where people are motivated by the responsibilities they believe they have” (Davis 2021: 94). As social roles are usually structured and organized around interconnected sets of rules, they are said to constitute a ‘relatively closed’ type of behavioral domain, labeled by Davis as “deontological behavior” (*ibid.*). And, as Davis specifies, “the personal character of role settings — people being in contact and regular interaction with others — arguably reinforces their ‘relatively closed’ nature” (*ibid.*: 96). To follow the previous example, *as* a teaching assistant, I am indeed motivated by the responsibilities I believe I have — towards other teachers, the administration, my students, society as a whole. And I do (try to) behave first and foremost deontologically, by following the set of (moral and practical) rules governing my profession and the social relationships of its members. This means that, for example, I grade all my students equally, I do not come to school with any visible sign of my religious beliefs or I do not engage in any romantic relationship with one of my students. It also means that there are (more or less informal) rules on how to speak, how to answer mails, which I must also (to a certain degree) follow in order to keep my spot. *As* a teaching assistant, I am thus interdependent on others with whom I constantly interact, thereby reinforcing the ‘relatively close’ nature of the behavioral domain of our shared ‘role-setting’.

To summarize the ideas developed both in his article treating of social capital (Davis 2014) and in the one criticizing Dasgupta and Goyal’s view (Davis 2021) — and drawing

relationships or friendships do not rely on an properly *affective* attachment; nor that they work in a purely ‘functional’ way.

from the original table entitled “Social capital, social identity and motivation” (Davis 2014: 103) — I offer a synthesis table (*Table 1*) that schematically differentiates relational from categorical social identities, linking them with kinds of social capital — which Davis had already done — and adding to this other characteristics described in his most recent article (Davis 2021), which specifically aimed at “widening” his analysis. (*What I added to the original table is in italics*).

Table 1: Social capital, social identity, motivation, behavioral domains and others.

Types of social identity	Categorical	Relational
Kinds of social capital	Bonding	Bridging
Kinds of groups	Homogeneous	Heterogeneous
<i>Type of trust</i>	<i>Particularized</i>	<i>Generalized</i>
<i>Basis of trust</i>	<i>Link through a (set of) characteristic(s)</i>	<i>Functionality relationships between roles</i>
<i>Scale of connective tissue nature</i>	<i>Categories (within groups)</i>	<i>Society (both within and across groups)</i>
<i>Spatial repartition</i>	<i>Distance</i>	<i>Proximity</i>
<i>Type of relationship</i>	<i>Impersonal</i>	<i>Interpersonal</i>
<i>Kinds of setting</i>	<i>Collective setting</i>	<i>Group setting</i>
<i>Type of identification</i>	<i>Identification “with”</i>	<i>Identification “as”</i>
<i>Number of others</i>	<i>Large</i>	<i>Small</i>
<i>Physio-psychological root</i>	<i>Affect</i>	<i>Reason</i>
<i>Third-party influence</i>	<i>Strong</i>	<i>Weak</i>
<i>Behavioral domain</i>	<i>Instrumental</i>	<i>Deontological</i>
<i>Deontological rationality</i>	<i>Collective action</i>	<i>Efficiency</i>
<i>Instrumental rationality</i>	<i>Values</i>	<i>Rules</i>
<i>Characteristic of behavioral domain</i>	<i>Relatively open</i>	<i>Relatively closed</i>
<i>Motivation</i>	<i>Payoffs</i>	<i>Responsibilities</i>

Once this rather strict distinction between two types of social identities is established, Davis aims at linking them to one another. Indeed, we must not forget that we are effectively discussing two *kinds* of social identities, that both interact in our ordinary life. The question, then, is to be asked in terms of this interaction: how does the “relatively open” categorical social identity domain interact with the “relatively closed” relational social identity domain?

To answer this question, one must first note the use of the adjective “relatively”, which is fundamental, as it implies that each type of social identities affect the other. As Davis indeed argues:

The social roles domain is only ‘relatively closed’, not fully closed, because categorical social identities matter when we attend to the performance of responsibilities attached to social roles. At the same time, the domain constituted from people’s categorical social identities is only ‘relatively open’, not fully so, because it is still structured, if loosely so, by intersectionality and by the fact that people have multiple social identities (Davis 2021: 96)

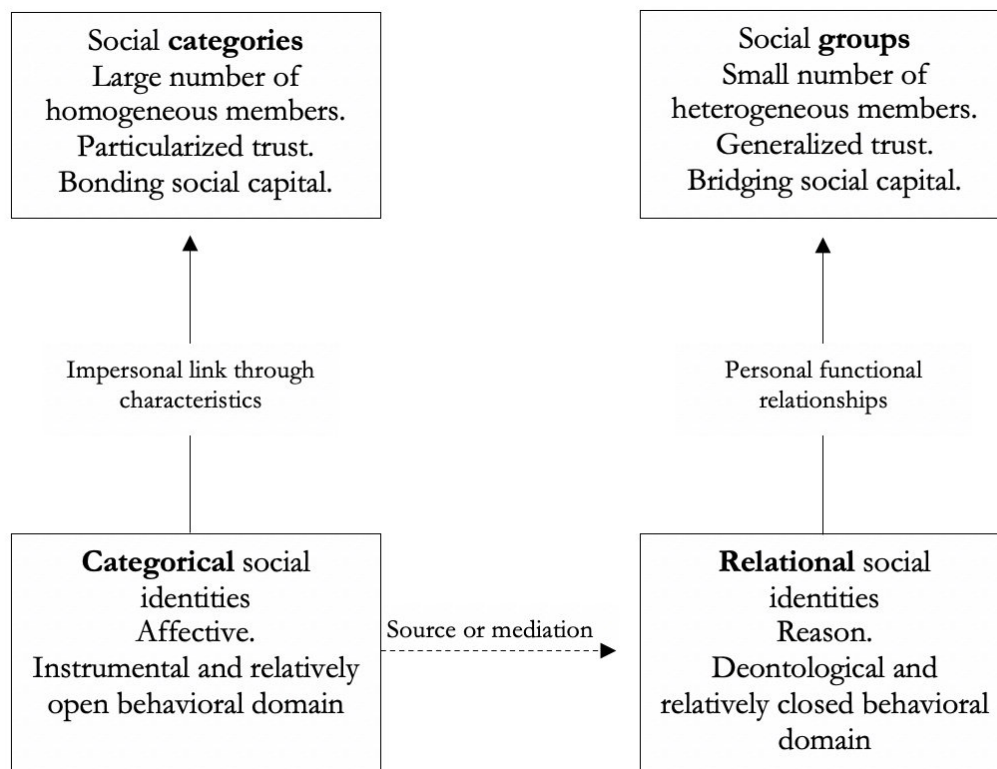
As an example, coming back on my *relational* identity as a PhD candidate and teaching assistant, I cannot ignore that the “performance of responsibilities” attached to this role is largely influenced by some of my *categorical* identities — such as seeing myself as being at the left of the political spectrum, as a man, as an heterosexual, as a French citizen... Taking the other route, it is also true that my *categorical* social identities find themselves in some way structured — even if “loosely so” — by the intersection with my affect-based relational identities. For example, I express my atheism in a particular way, due to the fact that I was raised by parents that believe in God (relational identity of son), due to the discussions I had with my sister (relational identity of brother) or even due to my profession (relational identity of PhD candidate). Moreover, and as Davis recently reiterated, in most ordinary “social role settings” both our categorical and our relational social identities are implicated. My status as a PhD candidate is, as such, both a *relational* and a *categorical* identity — it relies on close interaction as much as it places me in a generic ‘employee’ position in regards to the French state.

However, Davis argues that this mutual influence between *relational* and *categorical* identities is not properly symmetric. Indeed, according to him, *relational* social identities dominate and take precedent in determining how people understand their *categorical* social identities. Here is once again an ordinary fact: we all start our life with close relations and not within impersonal categories. We all (hopefully) begin our existence through proximal interaction with a small number a people — our caregivers, to whom we cannot, yet, be reciprocal. It is only with time that we learn — and interiorize — the groups and categories that fill the world we live in, and identify to them. In simpler (ordinary) words, we all first identify-*as* before identifying-*with*.

Moreover, Davis notes, this dominance of *relations* over *categories* also appears in the fact that a relational social identity can become “a source of categorical social identities and not just one of two types of social identity” (*ibid.*: 4). Indeed, being a PhD candidate does not only engage me in diverse relationships with others — each involved in our social roles *as* specific kinds of people — but also puts me in the category of PhD candidates *per se*, as I share this identity with many others outside of my ordinary life. Hence, my *relational* social identity appears as the root of a secondary *categorical* social identity. These, as it were, *relational-categorical* social identities are more precisely described as “mix[ing] personal acquaintance with others in those role relationships with impersonal association with others outside of them” (*ibid.*). They appear as rather hybrid social identities, which are consequently characterized by Davis as “behaviorally more complicated” because they combine two kinds of motivation — one based in regular personal contact and the other in impersonal recognition of shared social categories (*ibid.*).

Thus, while we must not ignore the importance of people’s (‘pure’) categorical social identities, we must also never forget that their impact can be (and is often) in fact mediated by the social roles and properly relational social identities. According to Davis, it is the question of autonomy that is here at stake — autonomy taken as the general idea of “a person’s ability to bring certain things about” (*ibid.*: 93). Indeed, Davis notes: “[categorical social identities] tell us nothing about individual agency since simply possessing a categorical social identity does not tell us that there are certain things that people are expected to do. They simply concern a property [...] without any reference to agency” (*ibid.*). On the contrary, he argues, *relational* social identities can (and must) be understood as the ‘places’ of agency of the embedded individual, who — through these close and ordinary relations — is “seen as being able to bring things about because having a role implies a person is expected to do certain things, and this assumes that the person is able to do such things” (*ibid.*). Consequently, if we take individual agency seriously and focus on what makes people distinct and independent individuals despite their common identifications to groups and categories, their *relational* social identities — and thus their role-based behaviors — should have prior importance. *Figure 8* aims to schematically represent this distinction between categorical and relational social identities and their associated type of social structure (either categories or groups).

Figure 8: Two types of social identities



If the point of Davis in these two more recent articles is precisely to “widen” (his) identity analysis, then, might we ask: what are the links between this distinction of two types of social identities and the account he developed before (Davis 2003, 2009b) in terms of narratives?

Davis does not specifically address this question. Even more problematically, the question of narratives appears in neither of the two more recent articles I just discussed (Davis 2014, 2021). One possible cause for this would be that the distinction between *categorical* and *relational* social identity does not change anything to the narrative framework proposed by Davis in his earlier work. Indeed, it seems at first sight relevant to simply highlight that categorical and relational social identities are just two types of social identities, which as such naturally fit in the narrative framework developed by Davis. They are indeed both social identities, and can thus be understood as attached to a specific type of narrative, expressed in the first-person plural speech. Truly — and retaking Davis’ example — whether I discuss my belonging to a specific workplace (*relational*) or to a specific religious group (*categorical*), I ordinarily use ‘we’ speech: ‘We, as musicians in this orchestra, have to practice the piece that

we are playing every day of the week’; ‘we, as Christians, should pray, and go to church at least every Sunday’. Both categorical and relational social identities naturally appear as touching the ways in which we, as individuals, identify — might it be *as* specific kinds of people (*relational*) or *with* others (*categorical*) — and express these identifications. The standpoint that is implied in both is evidently one through which the individual, in a certain way, takes itself as an object in the world — as an embedded individual, in-between its personal realm and the ‘individual’ realm of groups and categories. Moreover, both categorical and relational social identity narratives express *shared* intentions that highlight the dependence of the individual upon a specific group or category. They also both include references (1) to the individual (in *first-person* singular terms) and (2) to others (and the individual itself) (in *third-person* terms). Through both types of social identity narratives the individual expresses itself ‘in the name of others’ — might these others be distant (*categorical*) or close (*relational*) —; and both rely on the individual attribution of the collective intention of a specific group or category. Hence, it could rapidly appear as if the distinction between categorical and relational social identities does not change anything to Davis’ earlier narrative framework but simply adds a sub-category within the already established category of social identity — without modifying anything of the links that exist between the latter and personal or individual identity (taken with their own kind of narratives).

However, there does seem to be something in Davis’ narrative framework that this distinction between categorical and relational social identity enables to “widen” or, at least, to specify. This emerges when we focus on Davis’ words concerning upward and downward causation. First, in regards to downward causation Davis, as we noted above, argues that institutions influence the individual in two distinct albeit interconnected ways. The first is characterized as happening on a *general* scale: as being part of a group or a category embeds the individual in a structure that yields and is constituted by rules and norms which are said to inevitably “limit” behaviors (Davis 2003: 137). Indeed, these institutional and social rules and norms determine, in part, what can or cannot, should or should not be said either within the group or on behalf of it — at the risk of being sanctioned, or not recognized as a legitimate member. The second way in which institutions are said to influence the individual is on a more *specific* scale as being part of a group impacts individual behavior through “the medium of the tasks and rights that are allocated to them”, through the division of labor and responsibility that groups imply (*ibid.*: 137). In regards to upward causation, Davis notes that individuals can also, in turn, impact social structures, groups or categories through the

(re)formation and the expression of specific shared intentions which emerge from their daily interaction with one another.

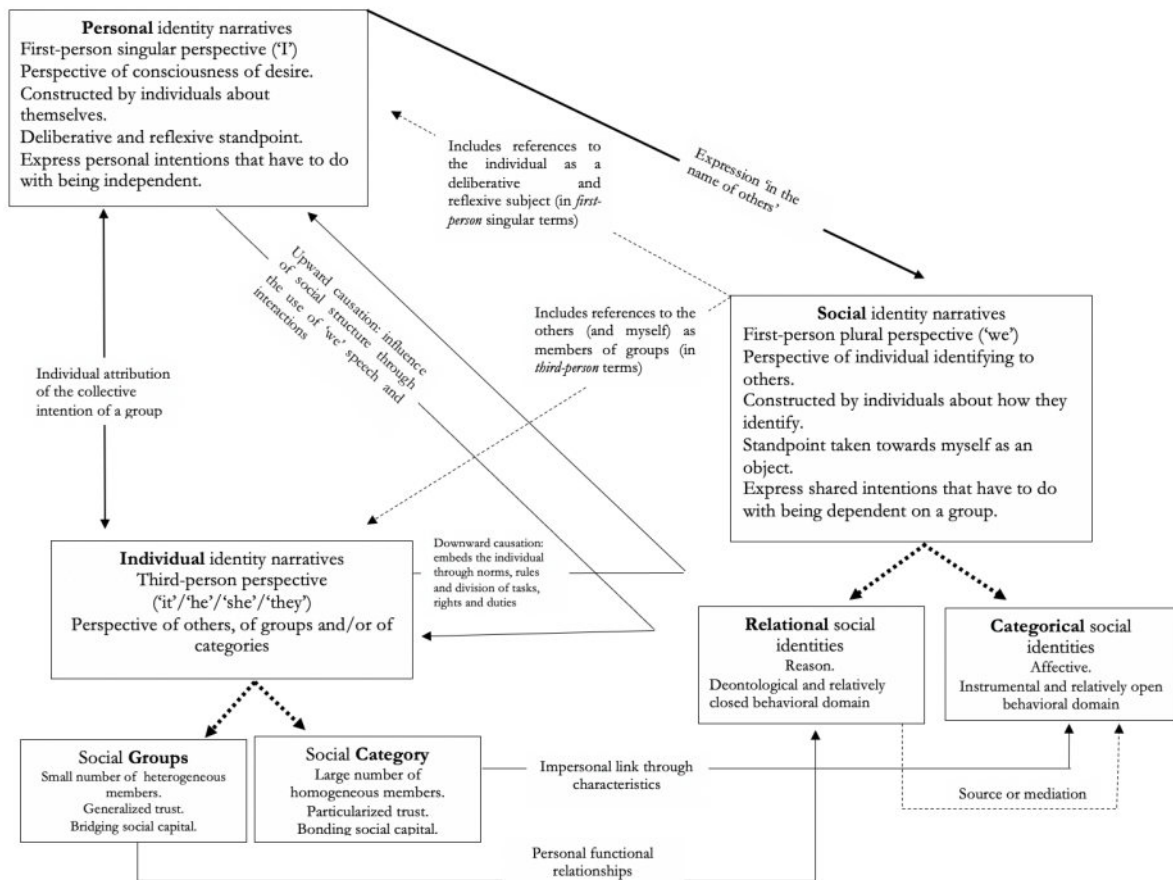
I argue that both of these processes happen mostly (if not only) through our *relational* social identities, and not our *categorical* ones. Concerning downward causation first, and specifically on its general scale, relational social identities are indeed the ones that appear as implying specific rules and norms. Indeed, they rely on functional interactions between members in role settings. It is precisely around the importance of roles that emerges and is reinforced what Davis calls the “relatively closed” nature of their behavioral domains — as social roles appear as structured and organized around interconnected sets of rules and norms. It thus seems that it is in *relational* settings that our behaviors ordinarily appear, as such, generally ‘limited’ by institutions, in rather small and closed-off groups in which are clearly determined what should or should not be done, to be a part of ‘us’. It is also in these relational settings that the possibility of sanctions seems more present, as well as the issue of recognition. This is what, I argue, is implied by Davis when he says that the fact of being in contact and regular interaction with other group members reinforces the “relatively closed” nature of such social identities. Indeed, relational social identities bind heterogeneous people, the importance of rules, norms and possible sanctions is consequently crucial, as it is precisely by the occupation of precise roles that the group functions. *A contrario*, *categorical* social identities link large groups of homogeneous individuals who share a cause or (a set of) characteristic(s). Most of these people will never meet one another, which creates, according to Davis, a “more diffuse set of behavior” (Davis 2021: 96). Categorical social identities, argues Davis, constitute a “relatively open” type of behavioral domain, which “does not point toward specific kinds of behaviors other than acting in the interest of the group, which can mean many things” (*ibid.*: 11). Hence, it seems that it is only through *relational* social identities that social structures influence the individual on a general scale. Let me retake Davis’ example of a workplace (*relational*) and a religious group (*categorical*). In my workplace, I have specific rules to follow, specific ways of behaving that I must follow if I want to keep my spot. The sanction will be rapid in the case of my misbehavior — I will be fired. In terms of my religious group, however, the rules seem to be more flexible, and the sanction more diffused. As a Christian, I can *not* go to church and *not* pray and still say that I believe in God and identify as a Christian. Indeed, some people can tell me that I am a bad Christian but this does not question, as it were, my belonging to the group. Moreover, due to the impersonality of such categories, I can always ignore the few people who negatively judge

my way of being religious, and focus on what I believe I still have in common with the rest of this vast population within my category — who I will surely never come in contact with.

This is also the case for the *specific* way in which downward causation is said to manifest itself, as there is only in *relational* social identities that there appears to be a division of tasks, rights, and responsibilities. Precisely, Davis argues that relational social identities emerge through functional interaction “such as in a division of labor that assigns them different interconnected roles” (*ibid.*: 102). Truly, relational social identities constitute a “domain where people are motivated by the responsibilities they believe they have” (*ibid.*: 95). On the contrary, there seems to be no (clear) division of tasks, rights or responsibilities involved in *categorical* social identities. Thus, if the second way through which downward causation happens is through the medium of tasks, rights and responsibilities allocated to people in groups — depending on their position — then it is only through their way to engage in properly *relational* settings.

We finally also realize the prior importance of *relational* social identity in terms of upward causation. Indeed, if according to Davis the influence that individuals can have on social structures is made through the formation, reformation and daily expression of specific we-intentions, then we must note that upward causation necessarily implies ordinary interaction between members. The continual (re)convergence of individual attitudes that Davis discusses only appears in relational social identity relationships, as, once again, there is no close interactions happening between most of the members of *categorical* social identities — who are thus unable to renew or propose new collective intentions, new discourses about their category, new norms or new rules. *Figure 9* represents how this distinction ‘deepens’ Davis’ original framework — schematically shown in *Figure 7*.

Figure 9: Personal, individual and (two types of) social identity



In fine, I argue that Davis' early narrative framework implicitly mainly discusses what he later termed *relational* social identities. The emergence of *categorical* social identities seems to be more of a critical heuristic enabling to develop an opposing argument to Dasgupta & Goyal's view (2019). However, through this heuristic still emerges a properly political argument: one that defends that *relational* social identities not only have a historical priority (they are the first ones which we are part of) but also a political one. Indeed, according to Davis, *relational* social categories both constitute places of individual agency — on an individual level — and seem particularly important to society as they “prevent society from becoming a collection of non-communicating social groups with little trust for one another” (Davis 2003 : 104). Relational identities do not only constitute a space in which individuals are ‘free’ to fulfill duties and responsibilities that have been allocated to them, but also a space allowing for trust both *within* and *across* social groups, and which thus function as “a kind of connective tissue for society” (ibid.). I argue that this argument could not have

emerged in Davis' early narrative framework, as the unified category of social identity could not have been understood, as it was, as a specifically important political space. While it was already understood as a place of agency, it did not (yet) appear as a way of preventing society from becoming a collection of non-communicating social groups with little trust for one another.

IV. C. Self-narrative and the question of personal identity

I now aim at focusing on Davis' use of the concept of *personal* identity. Briefly said, and as I have already stated, Davis defines individual's *personal* identities as “constructed by individuals themselves”, and expressed in the first-person singular perspective. Their *individual* identities, on the other hand, are said to be “third-person socially constructed”, and essentially unchanging as they aim at consistently tracking individuals throughout their life (Davis 2009b : 79). More precisely, Davis sees the latter as

a tool used to track and re-identify individuals across change for a whole variety of different reasons: legal responsibility determination, rights elaboration, market contract compliance, pension and social services delivery, medical treatment, education and training, birth and death verification, experimental investigation, and so on. Parallel to these multiple ways in which individual identity concept is constructed, moreover, there are also all the technologies used as tracking mechanisms for individuals: names, number assignments, biometric techniques (photographs, fingerprints, DNA identification, dental records, etc.), surveillance, and incarceration or institutionalization (*ibid.*: 81).

These two types of identities, however, should not be seen as strictly separated. *A contrario*, according to Davis: “individuals draw on their socially constructed *individual* identities in constructing their *personal* identities, thus making the former part of the latter” (*ibid.*, *my emphasis*). As an ordinary example, I would lie in saying that my name or my social class — both part of my *individual* identity — do not impact my properly *personal* identity. For example, when I say : ‘I decided to do a PhD because I enjoyed writing about social phenomena’, I effectively hide the impact of my individual identity (i.e. the fact that I am living in a country which enabled me to study with a scholarship for many years, the

existence of the French unemployment office that enabled me to keep working on this dissertation once my PhD contract ended but also my social class as well as my name itself and the image it sends to others).

More precisely, according to Davis, we have tended to emphasize the issue of *individual* identity rather than the one of *personal* identity. It is however on the latter that Davis focuses, which he justifies, once again, by a call to the ordinary: “one could [...] simply abandon this ‘personal’ perspective on identity, but this would seem to be a mistake from the point of view of our *ordinary* intuitions about there being something important to being individuals in the first-person perspective” (*ibid.*, *my emphasis*). It is consequently here that Davis thickens his narrative approach to identity, as he specifies what he means by personal identity as a specific kind of narrative. More precisely, according to him, “the term ‘narrative’ in the most general sense means a discursive account whose elements lack meaning apart from their overall organization in that account. A narrative is a discourse governed by a principle of interpretation or method of *Verstehen* (*ibid.*). Taken through this angle, individuals should be seen how they ordinarily are: conscious beings who produce narratives, or more precisely — and in his words — that “maintain narratives specifically about themselves which they use to determine how they choose to act in particular circumstances” (*ibid.*). In his first article on the subject (2009b), Davis more precisely described personal identity narratives as having a reflexive character, as governed by a “unifying principle” and as historical in the sense that “people typically see their lives as occurring in linear time with a “before” and “after” and with a “past”, “present,” and “future” (*ibid.*: 83). They thus appear fundamentally dynamic, at the image of the individual they aim at representing. They are said to be “determined individually” — albeit the influence of social conceptions — and as always evolving: as individuals’ narratives about themselves change over their lifetimes, so also do their personal identities, or how they see their identities (*ibid.*: 83).

From here, it is possible for Davis to argue that individuals’ self-narratives should be seen to include their personal, individual and social identity discourses. That is, as Davis specifies: “individuals’ narratives about themselves are not just about how their personal experiences cohere, but are also about how their experiences in interaction with others are part of the narratives they produce about themselves” (*ibid.*). In effect, concludes Davis, individuals’ accounts of themselves “are not pristine in the sense of being subjectively isolated from others’ judgments of their identities, but have embedded in them others’ accounts” (*ibid.*).

Three years after this first appraisal of narratives as a reflexive, unified and properly ‘historical’ self-referent behavior, Davis offers, in his book *Individuals and Identity in Economics* (2011b), a more detailed analysis of self-narratives. Self-narratives are here (also) defined as “discursive accounts people keep of themselves”, they are described as “one’s own personal identity narrative” (*ibid.*: 183). Drawing on Schechtman’s work (1996) — for whom “a person’s *identity* [...] is constituted by the content of her self-narrative” (Schechtman 1996: 94) —, Davis re-argues that “personal identity should be understood in terms of how people develop autobiographical narratives” (Davis 2011b : 184). Before seeking to reidentify individuals — before looking for necessary and sufficient conditions for showing how an individual identified at one time can be considered as the same individual identified at another —, one must be able to “characterize them as persons in terms of their actions, experience and characteristics”, which self-narratives are said to enable (*ibid.*: 184).

More precisely, Davis highlights two fundamental aspects of self-narratives that he did not thoroughly discuss in his earlier work: their dynamicity and their coherence. First, self-narratives are characterized as dynamic. They should be seen as *working* self-narratives “that the individual needs to be able to constantly revise and develop as her capabilities and view of what they allow changes” (*ibid.*: 183). For example, I might have said a few years ago that I engaged in my studies because my mom did not want me to go into art school. I might say today that I engaged in it because I always liked thinking about the world that surrounds me. I might say, tomorrow, that the reason behind my (too) numerous years spent at the university is actually that I wanted the social and symbolic status attached to being a doctor. Anyone that ever went to therapy lived this *working* dimension of his or her own self-narratives — even more generally: anyone that every lived at all realizes the natural evolution of our ordinary ways to express ourselves about ourselves to others. Giving accounts of ourselves should more precisely be understood, according to Davis, “as a mean of indexing and organizing new experiences” (*ibid.*). This implies, following Schechtman, that “individuals constitute themselves as persons by coming to think of themselves as persisting subjects who have had experiences in the past and will continue to have experience in the future, taken certain experiences as theirs” (Schechtman 1996: 94).

Secondly, self-narratives are said to be coherent, or as Davis says: “broadly consistent with reality” (Davis 2011b : 185): “Essentially, then, a successful narrative is just what we think when we describe a ‘story’ as a conventional, linear narrative” (*ibid.*)⁸⁰. Davis here

⁸⁰ Davis (2009b) says that he rules out one popular idea, following which we should take narratives as *stories*, on the basis that this idea would allow narratives to be fictional and imaginary, as well as would allow for a wide

refers to Jerome Bruner's definition of narratives according to which "a narrative is composed of a unique sequence of events, mental states, happenings involving human beings as characters or actors. These are its constituents. But these constituents do not, as it were, have a life or meaning of their own. Their meaning is given by their place in the overall configuration of the sequence as a whole — its plot or *fabula*" (Bruner 1990: 43-44 in Davis 2011b: 185). This relates to a principle of internal coherence which is manifested through the necessity of what Davis calls "local articulation" (*ibid.*). More precisely, while Davis notes that self-narratives "need not proceed self-consciously", he nevertheless argues that we should be able to "locally articulate them" (*ibid.*). As Schechtman notes: "the narrator should be able to explain why he does what he does, believes what he believes, and feels what he feels" (Schechtman 1996: 114). More precisely, and despite the fact that individuals are not always able to explain themselves, "we must nonetheless have some evidence that they are engaged in doing so" (Davis 2011b: 185). For example, in explaining my choice to do a PhD, I must show that I am (at least) engaged in explaining why I do what I do, and feel what I feel.

Moreover, Davis argues that "one's self-narrative account is not held together by principle of internal coherence alone, but is fit to an inherited set of principles operating in human society regarding what makes it an acceptable story. Lacking this, it fails to constitute the individual as a person and create an identity for that person that is recognizable to others" (*ibid.*). Self-narrative thus appears as being constructed by individual themselves, but this construction should not be taken as occurring in a vacuum. Rather: "somehow the materials people employ in creating their stories are socially given, and so the stories they tell must be consistent with the nature of those materials" (*ibid.*: 186). This refers to what Davis calls the "reality constraint" which relates — once again, following Schechtman — to the necessity of a "fundamental agreement on the most basic features of reality" (Schechtman 1996: 119). While people can be in error about certain specific facts of events about the world — an issue of inaccuracy — they cannot, argues Davis, "be wrong about the main features of the stories according to how we understand the world and history" (Davis 2011b: 186).

variety of views of temporal order. Davis then chooses what he considers as a better model, that is: *historical* narratives, which are said to have a more realistic character and as employing the same temporal order as economics and its representation of the order of individuals' lives. While Davis refused to take narratives as stories in his first article on the subject (Davis 2009b), we see that he precisely emphasizes the "story" dimension of narratives in his later book (Davis 2011b). This difference between 'historical' and 'story'-narratives echoes with the distinction that Davis offers in his book (2011b) between "conventional" and self-narratives — a distinction that does not appear in his original article (Davis 2009b). We here redirect the reader to Davis' original argument (Davis 2011b : 210) or, for an short analysis, to Juille and Jullien's article on the subject (Juille & Juillen 2017). We also redirect the reader to the very end of this dissertation, in which we discuss how Paul Ricœur's work (1985, 1990a) is susceptible to clarify Davis' hesitation on the 'nature' of self-narratives (see Part 2, Chapter 2, IV).

For example, I cannot expect to be taken seriously if I narrate my life in ways that do not make any sense for others. I cannot say that I am an old man of 157 years old (because I do not believe in how we constructed the calendar); or that I am currently drinking a beer in America (while I am actually writing this thesis, in Paris). It would make no sense to argue that I buy biological produce at the supermarket because there is only biological stuff to buy; or that I am selling some of my clothes on the internet because I read in the clouds that I should. I even more directly will never say that I am not born yet, or that my mother is younger than me. Rather than the question of it ‘making sense’, these answers would *not* be recognized as adequate answer by others. The question, then, is to know what these ‘principles’ or ‘materials’ specifically are. Hence, to thicken what Davis’ calls Schechtman’s “unclear” realism standard, the former goes on to argue that “agents of all kinds, whether human or not, relate to the world just as if they had wants, beliefs, and expectations. On this view, agents are like characters in stories and occupy roles appropriate to the parts they play in whatever institutional setting they find themselves” (*ibid.*).

In fine, argues Davis, it is not only a question of saying *why* I do what I do, or believe what I believe, but rather an argument defending that what I do, believe or feel is determined by the part that I am playing. And, as Davis goes on:

In an evolutionary world the story is always unfinished. Thus, a person not only plays a role as a certain type of character, but is also constantly engaged in rewriting the story and the parts being played. [...] Individuals are thus authors of themselves, and whereas there is no playwright on whom they can depend for all their lines and cues, they do have coauthors, other people who know the kind of stories that are getting told [...]. (*ibid.*).

To conclude, and summarize, this view of self-narrative makes personal identity something that is socially produced, “though with the primary responsibility falling on individuals who go about constructing their stories to keep account of themselves” (*ibid.*: 188). All our self-narratives should be seen as co-productions, in which are engaged multiple co-authors all of whom work with specific story types that reflect “a long history of human storytelling” (*ibid.*: 187). Truly, then, a story or individual self-narrative is more specifically realistic according to whether, for Davis, “it fits one of many models of stories whose structure has been refined and tested over many years and across many civilizations and societies” (*ibid.*). More precisely, and as Davis recently argued, self narratives should not be understood only as “a kind of evidence [...] recognized for what they tell about people” but

also (mostly) in terms of the potential they hold — namely: the “potential to allow individual realization to be seen as both self-directed and socially facilitated” (Davis 2024: 182).

As we can see, self-narratives are here understood as constituted by the tripartite link between each type of identities — which are themselves all understood as specific types of narratives by Davis. Let us conclude by an ordinary example. When discussing my gender, my self-narrative could go something like this: “Yes, I identify as man. And as such I have obviously consciously and unconsciously learned to do things a certain way, or to behave in a particular manner in specific circumstances [*personal identity narrative*]. Man are supposed to be strong and successful, they should not cry, be fragile, call for help [*individual identity narrative*]. This started even before I was born. Our mission seemed to always be to provide, for the household — of course — but sometimes it also seemed like we were told to provide for the entire world [*categorical social identity narrative*]. This is where this *power* also comes from, this feeling of security and of self-confidence even within the public space. In my family, men did not have to cook, to clean, or more generally to *care* [*relational social identity narrative*]. We basically just had to be financially stable, and to talk well. Happily, I was raised by my mom, who deconstructed very early on these stereotypical masculine attributes [*personal identity narrative*]. I understood from her the real importance of fragility and sensibility, the necessity to express my feelings — might they be positive or negative. I more importantly learned to be aware and to question the social construction of gender. Today, I sometimes wear nail polish, earrings or necklaces; and I still hear in family reunions my uncles telling each other, with a contemptuous voice : ‘he’s just the original one...’. Thanks to my mom, I learned to laugh at such comments and wonder to myself what these other men would be if they had understood that something else was possible apart from pure virility”.

In these few sentences, all types of identity narratives described by Davis appear — more or less explicitly. This example was given to show that throughout the course of our ordinary life, we all use a mix of individual, social and personal identity narratives to talk about ourselves, our lives, our struggles or our desires. Our self-narratives most often take, at

once, from the institutional, relational and categorical domain. They consequently must be understood as social in nature — like us all.

V. DAVIS VS. DAVIS

Now that I have offered an overview of Davis' identity *theory*, I conclude with an internal evaluation of the latter. To do this, the aim is to apply Davis' identity *analysis* on his identity *theory*, in order to figure out if Davis' conception of individuality can be said — within his analytical framework — as being an adequate one. As I have noted at the beginning on this chapter, Davis structures his identity *analysis* on two distinct identity criteria. The first one is labeled the *individuation* criteria and simply said revolves around the fact of being able to *identify* individuals as such despite their involvement in social groups or categories. The second one is labeled the *reidentification* criteria and refers to the fact of being able to *re-identify* individuals despite their constant evolution and their internal diversity. Davis specifies that the individuation criteria should always be addressed first compared to the reidentification one, as we should always be able to individuate an individual before trying to re-identify him. I consequently start by reviewing how Davis' identity theory — and the underlying conception of individuality it implies — addresses the question of individuation, before focusing on how it tries to answer the reidentification issue.

V. A. On individuation

At first sight, Davis' identity theory seems to satisfy the individuation criteria in multiple ways. He first explicitly addresses the issue of individuation through his appraisal of both 'we' speech and self-narratives — both taken as self-referent behaviors which, according to him, enable to distinguish individuals from one another (while simultaneously marking their common embeddedness in the same ordinary world). More precisely — and as we have previously seen —, Davis argues for example that our ability to self-impose things upon ourselves — ways of being, of acting, of talking, of identifying (which are at the root of 'we' speech) — is both part and parcel of our social embedding and the very element that distinguishes us from one another. Indeed, and more precisely, our ordinary use of 'we' speech does not, according to him, make us disappear in the groups or categories to which we

identify, but rather represents the (personal) choice to ‘take part’ in the social world, by expressing our own attribution of the intention of a group or category. Paradoxically then, it would appear that saying ‘we’ precisely appears for Davis as a way to distinguish oneself from others — and would in turn enable our *individuation*. .

Apart from the specific use of ‘we’ speech, Davis argues that self-narratives also enable to individuate individuals as they are said to function as means of indexing and organizing new experiences. Following Schechtman’s view, it is precisely through self-narratives that individuals “constitute themselves as persons by coming to think of themselves as persisting subjects” (Schechtman 1996: 94). Narrating our lives enable us, according to Davis, to think of ourselves as subjects who have had experiences in the past, and who will keep experiencing life in the future. Through our self-narrations, we take certain experiences as ours; we properly *individuate* them — and ourselves in passing.

In Davis’ view, then, both ‘we’ speech and ‘I’ speech are seen as manifestations of the same *complex* capability — namely: the capability to narrate our life. According to him, we ordinarily become less and less like other individuals as we develop an increasing range of complex capabilities. And, as we become more and more different from others, we progressively also rely more and more on ways of keeping track of our particular pathways, of our own history. Hence, keeping an account of ourselves (might it be in ‘we’ or ‘I’ language) precisely appear as a “self-tracking” tool, which takes place “in a shared language and a medium of established institutions and culture” (Davis 2011b: 189). As Davis summarizes: “(the) development of a special capability for giving autobiographical accounts of themselves for themselves thus goes hand in hand with their tendency to develop more complex capabilities. Ironically, then, whereas people become more unlike one another as they develop, their principle common bond increasingly becomes the fact of being different” (ibid.).

Thus, following Davis, both we-intentions and self-narratives seem to provide adequate answers for the individuation problem as they both enable to individuate individuals “by virtue of a *subjective outwardness*” (Davis 2003: 148). By thoroughly studying these two types of self-reflexive processes, Davis more generally argues that his theory satisfies the individuation criteria as he demonstrates that individuals are such as they ordinarily demonstrate their capacity to reflect upon themselves (either as subject or as objects), and to express this reflection through specific narrations.

In his more recent work on the subject of identity, it seems that Davis proposes another answer to the individuation issue. Indeed, coming back on the distinction that he

offers between categorical and relational social identities, Davis argues that taking into account only *categorical* social identities — like Dasgupta and Goyal (2019) did — would run the risk of “eliminating individuals as distinct and independent agents”, and would thus not be able to thoroughly explain what their ‘personal’ identities are (*ibid.*: 5) — which is also, importantly, Davis’ criticism of Akerlof and Kranton’s model (Davis 2007a, 2007b). Indeed, restricting the analysis to *categorical* social identities appears to Davis as fundamentally “diminishing” individuality, to the point of not being able to properly individuate individuals. “Essentially, Davis notes, if individuals see themselves as being simply like others, they become indistinguishable from others” (*ibid.*): a possibility that is even more likely given the social distance involved and the impersonality of *categorical* social identity relationships compared to *relational* ones.

A contrario, discussing *relational* social identities would enable, according to Davis, to differentiate people from one another according to how these role-based relationships effectively distinguish them *as* certain kinds of people. More clearly, Davis argues that individuals can be taken as distinct and independent individuals only insofar as they can be seen as individual agents — which can only happen as they take social roles as their own and consequently obtain responsibilities that they are expected to fulfill. “So, he concludes in an enigmatic phrasing, fulfilling a specific role distinguishes a person from others in relation to others” (*ibid.*: 9). We here see how relational social identities are seen by Davis as implying — providing — a specific view of *personal* identity, as they individuate “distinct and independent individuals to the extent that across their many different role relationships in work-places, households, and so on, people are expected to act on the various responsibilities these relationships involve” (*ibid.*: 10). *Personal* identity consequently appears as inherently *relational*: according to Davis, we are distinct and independent individuals relative to others with whom we interact (*ibid.*). While Davis writes in a footnote that “There is of course much more that needs to be said for a complete relational account of personal identity”, he nevertheless highlights that “any relational account, however, shares the idea that without relationships to others, it is impossible to say what one is” (*ibid.*, *footnote*).

Concerning the first answer provided by Davis, the question that naturally arises is that of our effective ‘freedom’ to use ‘we’ speech. It can indeed be argued that we are *not* all free to use ‘we’ speech. It can seem that the ‘personal’ choice to ‘take part’ in a social group is more or less effectively such in our ordinary reality. For example, can we really say that — in a world in which racism and sexism exist — black people or women are free to choose to take part in their associated groups? The question of identity struggles — and more generally

of identity politics — does indeed revolve around the fact that some identities are precisely *not* chosen but rather imposed by others. In a world where sexism still runs, women might not really ‘choose’ to be part of the category of women; they are identified as such by others, and consequently face discrimination. This issue may seem to be resolved within Davis’ framework, by distinguishing once again between categorical and relational identities. Indeed, it seems that we do not have so much freedom in our participation in specific categorical social identities. On the other side of the power spectrum compared to the example above, my identity as a white heterosexual man has evidently been imposed by others more than properly ‘chosen’ by me. I did not *choose* to be part of the ‘white’, of the ‘heterosexual’ or of the ‘man’ category. This does not mean that I cannot specify, *for me*, what these categories imply — meaning how I express my whiteness, my heterosexuality or my masculinity. However, in Davis’ framework, it seems that I *do* have more freedom in regards to my participation in specific relational settings — that I am more independent in terms of my relational social identities. I indeed choose to engage in *this* specific work setting or this specific closed-off group. I choose to also renew my participation on a daily basis, to engage in *this* specific role. However, this point of view seems in itself problematic, as I can also properly choose my religious beliefs (*categorical*) or my gender (*categorical*); while I *cannot* choose the school that I go (*relational*) or my family (*relational*).

Maybe the better answer is then to be found in self narratives more than in the use of ‘we’ language — as Davis sees it. Indeed, the way that I index, organize and express my experiences does seem to individuate me as an independent subject. It seems at first sight easy to argue that our particular ways of organizing (and expressing) our own experiences distinguish us from others — as we are the only ones able to do so. At first sight, nobody can index, organize or express on my behalf my past experiences, or the visions that I have of myself in the future. It seems that this internal organization — the use of this *special self-narrative personal identity capability* — is my own responsibility, and thus, a place of specific agency which enables to individuate me as an independent individual⁸¹.

⁸¹ This seems to also be what Davis argues for in his latest book on the subject, albeit in a quite distinct manner (see Davis 2024).

V. B. On re-identification

Concerning the “reidentification problem”, the question seems a bit more intricate. In his book *The theory of the Individual in Economics* (2003), Davis applies his capability framework to we-intentions — and its underlying idea of self-imposition — and argues that the only way to reidentify embedded individuals would be to postulate another capability, a “capability of free investigation (...) for freely participating in and moving across their various social group affiliations”, in a complex social world (*ibid.*: 155). Simply put, this refers to the idea that individuals would have the capability to change their memberships or their group-positions, the capability to flexibly move across affiliations.

However, as Davis specifies, this should be seen as an “ideal” analytical posture, a standard that appears “too high for the world we live in” as “many, perhaps most, individuals in the world today are *not* able to acquire this capability” (*ibid.*: 159). They fail, more precisely, at developing the capability to master “new and changing combinations of tasks and rights across new and changing group affiliations”, or “fail to recognize how one group participation resembles or differs from another” (*ibid.*: 158). Many, perhaps most, individuals in the world fail, then, to freely move around the social world, but rather move “inflexibly across their different social involvements” (*ibid.*)⁸².

It seems that this view fails to *effectively* — and not normatively — reidentify individuals. “Should individuals succeed in developing the capability for freely participating in and moving across their various social group affiliations, says Davis, this capability would constitute the basis on which they would be reidentifiable as relatively independent individuals across this process of change. [...] If individuals learn how consistently to determine the terms on which they participate in groups, they thereby assure themselves of always participating in groups on a relatively autonomous basis” (*ibid.*). After having said this, Davis offers what he labels as a “fair response”, following which most people ordinarily are more narrowly guided in their capacity development “in such a manner as to leave them

⁸² Davis argues that this capabilities to freely participate and flexibly move across affiliation is underpinned, as we have seen, by another, deeper, capability — namely: the capability to “freely [...] consider counterfactual possibilities” associated with each new potential combination of tasks, rights, duties and obligations” (Davis 2003: 158). As he summarizes: “basically, in complex situations, individuals need to be able to consider how things *might* be done in order to figure out how things *ought* to be done” (Davis 2003: 158). Then, the inability of people to develop the capability to master new and changing combinations of tasks and rights across new and changing group affiliations, and to recognize how one group participation resembles or differs from another would then precisely imply the inability to develop the capability to consider counterfactuals. This changes nothing to the question of re-identification, it does however matter for the subject of the ordinary — which will be discussed in the following chapter (see Part 2, Chapter 2, II).

little discretion in how their capabilities develop” (*ibid.*: 159). As such, David argues, most people today actually perceive group associations as “structures of constraint”, and are said to “find themselves unable to move freely between and negotiate their multiple social responsibilities” (*ibid.*). Effectively, most people do not appear as becoming “increasingly skilled in managing their conflicting social circumstances, but rather feel themselves increasingly overwhelmed by them” (*ibid.*). Hence, concludes Davis: “our conclusion must be that the embedded individual conception also fails the reidentification test. The standard for success is, as it were, too high for the world we live in” (*ibid.*).

I argue that this is one of the reasons for which Davis moved from we-intentions to self-narrative — which he considers in both of his most recent books on the subject as a new “special capability” that provides a novel answer to the second “existence test” (Davis 2011b: 188; Davis 2024: 108)⁸³. More precisely, Davis (2024) builds on Parfit’s idea that what ‘matters’ to people regarding personal identity is the connectedness of their different selves” (Davis 2024: 106, see Parfit 1984), and consequently argues that individuals *can* be re-identified “to the extent that they acquire this personal identity capability and can successfully address the different choice contexts they encounter in life” (Davis 2024: 107). This *address*, should we add, is a properly linguistic one — which is why Davis calls this capability a *self-narrative personal identity capability*. Then, it is through the constant (re)construction and (re)organization — *in* language — of our various self-conceptions and self-representations that we would become “capable of organizing the social influences operating upon [us], rather than simply serving as passive repositories of those influences” (Davis 2003: 114). Our ways to “actively form” our self-conceptions would then say something about our *agency*, and about our perpetuation over time. “To the extent that they do not acquire it, he nonetheless adds, they are vulnerable to fragmenting into different selves and as [...] a succession of unconnected states of themselves” (Davis 2024: 107). If, then, people do not acquire the self-narrative personal identity capability discussed by Davis — if they are unable to do so —, they could *not* be re-identified, they fail to appear as “distinct and independent overtime” (*ibid.*: 108).

By moving the emphasis from collectivity — with we-intentions — to selfhood — with self-narratives — it seems that Davis tries to propose an answer that he thinks better

⁸³ We even find this idea clearly stated by Florence Gallois and Cyril Hédoïn who offer a “general characterization of who the economic agent is” constructed around two conditions (2017: 5; *see Introduction, I, E*). While the first one is labeled “boundary condition” and is said to “more or less” provide an answer to Davis’ individuation criterion; the second one is labeled “narrative condition” and is precisely described as responding to the reidentification criterion (*ibid.*).

suited to address the reidentification issue. But, could we argue — and just as for we-intentions — for self-narratives to provide an adequate answer to the latter, one must postulate a capability to freely elaborate and re-elaborate the stories in question. This would refer to individuals having the effective possibility to modify the ways in which they are narratively represented — by themselves, or others — and to ‘freely move around’ interlaced linguistic and cultural elements. It would appear that Davis thinks of this capability as being more plausible (more shared) than the one implied by we-intentions. Indeed, it seems intuitively easier to believe that we all have the possibility to modify or re-elaborate our own self-narratives than it is to believe that we can all “freely participate in and move across” the many affiliations that constitute our social world.

But, could we ask, why would it be easier to move around language than to move around affiliations ? and why? Moreover, can we really separate one from the other ? Isn’t language already implicated in the fact of moving across the social space ? And isn’t social movement already at the root of our first grasping of language ? The view according to which self-narratives imply a sort of natural freedom which we-intentions did not is, at the very least, questionable. It even seems that Davis implicitly recognizes this issue when he rapidly addresses the question of the potential ‘success’ of self-narratives, without, however, discussing it in dept.

Davis’ theory does not provide any precise information on the *development* of this self-narrative personal identity capability. It does not address who is able to or not, when or why. It does not address, either, how to ‘evaluate’ someone’s personal identity capability — even in broad terms. He does argue however, that “just as success in developing capabilities varies across people, so success in developing this special capability also varies across people”; or that this special capability is “more complex and arguably difficult to acquire” compared to other capabilities (*ibid.*: 107). It seems that we cannot ignore the fact that at least some people today — to not say: most — are also unable to ‘develop’ a self-narrative personal identity capability, and thus find themselves ordinarily “vulnerable to fragmenting into different selves”. Then, just as Davis argued that “some, perhaps most” of the individuals in the world are *not* able to freely move around the social world, it seems also possible to argue that they are also *not* able to ‘freely’ move within its ordinary language. The self-narrative personal identity capability would consequently also appear as an ideal, “too high for the world we live in”; a privilege for some — who are not only able to move across and adapt to a continuously moving social world but also that have the sufficient symbolic means to narrate their movements, to ‘cohere’ their experiences.

It thus seems, from the outset, complicated to follow Davis' argument following which this self-narrative personal identity "provides the basis" for both the individuation and the reidentification issue (*ibid.*: 206). On this matter, Davis recently wrote :

Suppose that [...] we conclude that a given [individual] conception satisfies both identity criteria, but we see that the way real-world economies are organized limits or prevents many people from behaving as distinct and independent individuals as understood in that conception. This is the difference between what people are capable of in terms of how they are understood and what they are capable of in terms of what reality makes possible (*ibid.*: 30).

Indeed, there seems to be a gap, in Davis' identity theory between how people are *understood* and how they *really* are — within the terms of their ordinary 'reality'. 'In principle', people *should* be capable to move around social webs and forms of life, they *should* be capable of freely and flexibly narrating their lives as they 'independently' wish. This ideal posture, then, appears to Davis as a properly political and ethical stance: it is based on this conception of individuals that we should build public policies, so that the theory performatively, politically, becomes the norm (*see* Davis 2024, 2011b). However, this stance does not, *in fine*, enable us to effectively re-identity "real-world individuals". It does not enable us to say that the individuals "that are *described*" by Davis actually "exist" (Davis 2003: 14). It precisely fails one of the "existence test" (*ibid.*), and casts a doubt on Davis' whole conception of the individual — and his use of the word 'identity' — as an 'adequate' or 'satisfactory' one. It casts a doubt that always seems to come back: the doubt of ordinary language itself.

CONCLUSION

This first chapter had the aim of reviewing Davis' conception of individuality and to grasp his subsequent identity theory. It offered a thorough reading of Davis work on individuality and more precisely on his use of the word 'identity', which constitutes, to our knowledge, the most thorough appraisal of Davis' work in the existing literature. This 'thorough' reading was of course, right from the start, *oriented* — to not say *biased* — by our (ordinary) framework. But this is not to say that we did not 'describe' Davis' identity theory. On the contrary, this chapter had the aim of carefully 'making visible' what already was: Davis' language games around the word of 'identity'. It, then, simultaneously presented and represented (through other words, or figures) his work on individuality — to clarify it just as much as much as to problematize it, following in that Davis' own general impetus.

This chapter more precisely started by addressing what I took as Davis' starting point — namely: the idea of embeddedness. It continued by describing the main theoretical framework on which he builds his conception of individuality: social identity theory. As we have seen, Davis first takes from the latter the idea of social identity itself, and more precisely the idea that all individuals possess many social identities whose interest are susceptible to conflict with one another. He also takes from Sen the idea of capabilities, which he understands — in what he terms a "strong" sense — as "the range of alternatives individuals have", and as thus symbolizing a certain "freedom to achieve" (Davis 2003: 158-159). He goes on to complement this idea of capability with the notion of self-concept, which he takes from social psychology. The individual consequently appears as operating with a changing constellation of self-representations — a view that adds something to Sen's original capability framework. This link between a more psychological and a more philosophical approach to social identity enables him to formulate the task at hand — we must find a *personal identity capability*.

But before coming back on the precise question of identity, it seemed important to address how Davis further developed his view on individuality by characterizing it as "bounded". I then went on to describe the two specific bounds on individuality that Davis defines. Linked to the idea of a *discontinuous* individual, the first one refers to individuals' inner diversity, which highlights the possibility of inner conflict and thus blurs the apparent "unity" or "coherence" of the latter. The second one relates to the fact that individuals identify to social groups or categories and can thus never be taken as being 'fully subjective'. It is

linked to the idea of an *endogenous* individual, for whom the surrounding environment is not a simple constraint but a factor on fundamental influence on the nature of choice itself.

Davis finally argues that we are left here with an “entirely different type of individual” compared to the ‘standard’ atomistic conception largely shared within economics: an individual whose individuality is eliminable, endogenous and reflexive. However, saying that individuals *can* engage in self-scrutiny self-appraisal processes or self-referent behavior does not say much about individuality as it does not provide an actual account of such behaviors. According to Davis, it says even less on embeddedness, as one can engage in a self-referent process “without taking on any responsibility in activities with others” (*ibid.*: 146). The idea that individuals *can* engage in self-referent behaviors simply act as a heuristic tool until we specify what these behaviors effectively, ordinarily, are. Consequently, the “general understanding” taken from social identity theory necessarily need to be complemented by an account of social processes in which this self-referent behavior might operate in our daily lives (*ibid.*: 147). This is where language comes into play, and particularly in the form of we-intentions and of self-narratives

Indeed, both we-intentions and self-narratives act, in Davis’ identity theory, as social processes through which self-referent behavior is said to operate. More specifically, they are described as two ways of “anchoring” his “capability conception of the individual” as they give themselves as *acts* that can be developed to help in “managing multiple self-representations” (Davis 2011b: 188). In other words, they are at the center of the “personal identity capacity” he postulates. As Davis specifies: “the conception of the individual understood as a collection of capabilities [...] is anchored in the idea of having one special capability, a personal identity capability, interpreted as a capability for maintaining and developing an account of oneself in changing interaction with others” (*ibid.*); a capability that we-intentions and self-narratives both seem to manifest. This capability, David adds, is not *per se* a capability to achieve things or reach goals, but rather a capability “to manage one’s capability to achieve things”, which operates “on another level” — namely, that of *reflexivity*, and language (Davis 2024: 106). Taken in its reflexive and linguistic “nature” —, it appears to Davis as “more complex and arguably difficult to acquire” than other capabilities, while nonetheless “play[ing] an essential role in adaptive individual’s reflexive adjustment behavior” (Davis 2024: 106-7).

We have also seen that Davis’ use of the word identity relies on a tripartite distinction between *personal*, *individual* and *social* identity, which are all taken through their specific

type of narrative; before finishing by applying Davis' *analytical* framework on his *theoretical* work, and concluding by casting a doubt of the adequateness of the latter due to its failure to provide a non-ideal answer to one of Davis' own "identity criteria".

This apparent 'failure' however, appears as a success if we look at what it enables Davis to do — namely: take a political stance. More generally, Davis argues that his conception of the individual — and its properly *political* dimension⁸⁴ — necessarily implies three major changes in economic thinking :

First, it means giving up the conventional idea that the economy is only an income generation process and instead reconceptualizing the economy as a capability generation process. Second, it calls for making a commitment to rebuild the economy as a democratic rather than socially stratified economic process. Third, it means rethinking economics' understanding of subjectivity and its relation to identity" (Davis 2024: 138)

Rethinking the economy, first, to see capability generation as its most important process, and institutions⁸⁵ as center-pieces, which "underlie and determine the nature and form of economic activity, including the extent to which it relies on market processes" (*ibid.*: 139). Making a *claim*, second, against social stratification and the continuous strengthening and sustaining of prevalent (and discriminatory) social rules. A claim, which rests on our possibility to identify alternative sets of social rules, which itself necessarily starts by "determin[ing] *who* any set of rules applies to and what conception of individuals is being employed to which those rules apply" (*ibid.*). Everything, then, seems to start off with the question of *identity* — which will determine the claim, and enable to thoroughly think of the economy as a capability generation process. *Identity*, as always, as the "central philosophical issue" (Davis 2011b : 2) — which, I will add, is always underpinned by the issue of the ordinary.

Before coming back on this question, and to conclude, let's note that Davis' identity theory evidently appears as heterodox. In his article "The Nature of Heterodox Economics"

⁸⁴ According to Davis, his conception of the individual more specifically "calls for [...] change in current social and political institutions that on the one hand constrain basic capability development and create capability shortfalls, and that on the other hand close off prospects for the development of people's enhanced capabilities and the possibility of new capability gains" (Davis 2024: 138).

⁸⁵ Institutions are taken as the outcome of historical processes and can be broadly defined as 'humanly devised constraints that structure political, economic, and social interaction (that) consist of both informal constraints (sanctions, taboos, customs, traditions, and codes of conduct), and formal rules (constitutions, laws, property rights)' (North 1991: 97 in Davis 2024: 139).

(2006b) Davis starts off by stating Lawson’s idea following which heterodoxy can be understood as such by both (1) its rejection of formalism and deductive reasoning and of “closed system approach” focused on identifying social regularities and (2) “its commitment to an ontological analysis that takes social reality to be intrinsically dynamic and processual, interconnected and organic, structured, exhibits emergence, and include value and meaning and is polyvalent” (Davis 2006b: 24). Davis’ work on identity precisely aims at offering both an non-formal “open system approach” and commits to a type of ontological analysis which studies social reality as polyvalent, dynamic, processual and value-laden. More precisely, we could say that Davis’ identity theory orients towards economics in an “inward” manner (*ibid.*). Describing his own research strategy in a footnote, he argues that his conception of individuality indeed seeks to “take a principal core concern” — namely: individualism — and to “push it from atomism to social embeddedness” (*ibid.*: 28, *footnote*)⁸⁶. In the preface of his latest book, he writes that he aims at “reorienting the field in connection with what has long seemed to me to be its most important subject, what individuals are in economic life” (Davis 2024: xii). His relational identity theory thus aims at “changing the core” of economic analysis, which he does by (paradoxically) investing the periphery of the field, or better said: “the field’s boundaries and points of contact with other sciences” (*ibid.*)⁸⁷. I will, then, follow this drive in the chapter that follows and precisely aims at investing a particular point of contact between economics and philosophy — the point of the *ordinary*.

⁸⁶ This footnote continues by stating: “I should add that my own personal taste is for a more outward orientation and greater dialogue with other fields, and that I identify with traditional heterodoxy for this reason. But as a matter of practical strategy I recommend an inward orientation” (Davis 2006b: 28, *footnote*). However, let’s note that Davis’ identity theory can potentially be understood as being itself hybrid between an inward and an outward orientation — as, by the way, it is the case for the individual itself. We also notice a certain change in Davis’ strategy between the arguments developed in the early stages of his work on identity and his more recent writings — which evidently seem closer to what he calls “traditional heterodoxy”.

⁸⁷ Davis more precisely defends an “open science” view from somewhere conception of science, through which economics would have at its center, for example, complexity modeling and mixed methods, would evolve through strong relationships to other disciplines, and would be value-laden and pluralistic. Through which, also, economists would appear as “standing inside” their subject matter “in an interested way” (Davis 2024: 5). According to him, all of this rests on the way we conceive the individual. Davis’ own conception, then, is meant to “provide secure foundations for good causal explanations in economics” as well as for promoting policies and normative views outside of “dominant political thinking” (*ibid.*: xii). It also aims at radically changing what it means to *do economics*.

Chapter 2. Towards an ordinary reading of narrative identity

The link between Davis' work on individuality and the philosophy of ordinary language is multidimensional. In an empirical angle, first, Davis does indeed aim at grasping something of our ordinary life through his work on individuality. He specifically offers an alternative conception of the individual — and a specific identity theory — on the ground that it would be more “realistic”, or more precisely that it would relate more adequately to the ordinary way in which “the world is” (Davis 2015a: 82, *see* Davis 2024: 133). He even explicitly refers to our “ordinary experiences” when discussing the reflexive dimension of consciousness or our (daily) use of we-speech (Davis 2009b: 74). Davis' attention to the ordinary also shows itself in his identity analysis, which seems to revolve around two truly ordinary issues. Indeed, in our everyday life, we all know that we — and others — can be both individuated (taken as distinct from others) and reidentified (taken as *the same* individual in different settings). You and I could never bond if I was completely unable to distinguish you from others with whom you identify (problem of individuation). Even the question ‘how are you?’ could feel fake, as ‘you’ would necessarily seem plural, or precisely undistinguished. We could never become friends, lovers, colleagues or enemies. If I was absolutely enmeshed in my group and indistinguishable from other members, we could never build a relationship, because you and I could never meet *per se*. We could, also, never build a relationship if we were both incapable of re-identifying one another in different situations (problem of reidentification). If none of us *remained* the same individual despite how we keep changing, we could never meet either, or more precisely we would always meet each other as distinctly others. In each new setting, new space, new time, we would be different individuals. We could then never discuss our life, our memories, our feelings, we could never promise, love or hate.

Davis and the philosophy of ordinary language also meet in their respective philosophical impetus. Indeed — and as I have noted to start off this part of the dissertation — Davis characterizes the question of individuality as economics' “central philosophical issue” (Davis 2011b : 2). He even more precisely describes the object of identity as “entirely philosophical” (Davis 2015a: 91). Taken as such — and as we saw in the previous chapter — Davis greatly relies on philosophical knowledge to construct his alternative conception of the individual, and even more specifically to build his identity theory. He moreover seems to

follow Laugier’s wish of a thorough interaction between philosophy and social sciences. By intertwining economists, sociologists, psychologists and philosophers, Davis effectively shows how to use both social sciences and philosophy at the benefit of an ordinary object — namely: our ways of identifying, of speaking, of acting.

In an even more straightforward manner, one of Davis’ philosophical influences specifically appears to be the ‘later’ Wittgenstein and his *Philosophical Investigations* (1953) — which is at the heart of the philosophy of ordinary language (*see Part 0*). As an example, Davis discusses Wittgenstein in the very first pages of his first book on the subject of identity (Davis 2003), using his approach to criticize the Lockean view of the individual as “a subjectively disengaged being”:

The Lockean individual presumably employs a private language generated from names privately given to sense experience events. But how would such an individual know that a name given to one experience applies also to a like experience? Something like this would be required if the assembly and reassembly of simple ideas depended upon relations of similarity and likeness. Wittgenstein’s view was that, unless we want to assume some innate faculty for detecting similarity and likeness (which Locke of course ruled out), we must depend on how we learn to use names from others in a shared, public language. Language for Wittgenstein is social. This, however, is incompatible with Locke’s view of the individual as a subjectively disengaged being. But if the individual cannot realistically disengage, then the self is either undefined or defined through identification *with* others (termed “social identification” in contemporary social psychology) (Davis 2003: 6)

Wittgenstein’s stance thus appears as a starting point for Davis’ conception of individuality, and more precisely for his view on language (as a social phenomenon). It is specifically by calling in Wittgenstein that he is able to conclude on these two possibilities: either the self is undefined or it is defined through social identification. As the previous chapter demonstrated, Davis apparently chooses to focus on the second option rather than on the first one — which, as we will see in this second chapter, appears at least debatable. He keeps, however, throughout his work, this (Wittgensteinian) view of language as a social, public phenomenon — and the idea of the impossibility of a properly ‘private’ language — as he recently reiterated: “truly private meanings do not exist” (Davis 2024: 157). I think that the reference to Wittgenstein should not be seen as anecdotal. Indeed, Davis had already published fifteen years earlier an article that focused on Wittgenstein, who he considered as “the most influential English language philosopher of the twentieth century” (Davis 1988:

29). More precisely, in his article titled “Sraffa, Wittgenstein and neoclassical economics” (1988), Davis aimed at generally apprehending both the interaction and the mutual influence of Cambridge philosophers and economists in the late 1920s and early 1930s. He addresses the question of Sraffa’s influence on Wittgenstein — who himself noted it in the Preface of his *Philosophical Investigations* (1953) — as well as what he considers to be Wittgenstein’s influence on neoclassical economics. Addressing both these issues seems to go beyond the scope of what this part of the dissertation aims at doing, let’s however highlight that, according to Davis, just as “Sraffa’s thinking significantly influenced subsequent English language philosophers *via* Wittgenstein”, Wittgenstein’s philosophy itself “continues to carry an implicit critique of neoclassical value theory” — an implicit critique that, I argue, stays with Davis throughout his work on identity (Davis 1988: 36).

Moreover, the link between Davis’ work and the philosophy of ordinary language also shows itself in a properly *conceptual* angle. Indeed, Davis refers to the concept of “forms of life” when approaching how game theory might involve the “beginnings of a departure” from the atomistic individualist arguments of mainstream economics (Davis 2003: 40); or uses Wittgenstein to clarify his conception of reflexivity in what he calls “non-psychological terms” (*ibid.*: 148). Davis and the philosophers of ordinary language all similarly discuss conventions, capacities, rules, etc. They all emphasize the importance of relations, links and bonds. Both approaches highlight the fundamentally relational nature of individuality, and address the question of embeddedness. Both emphasize — in their own ways — the role of counterfactuals as fundamental dimensions of life — in which it is always possible to fail, to regret, to resay, to redo. Hence, both seem to highlight — in their own ways — the inherent vulnerability of human actions, and the ‘unfinished’ character of us all. Moreover, both approaches also meet on their emphasis of learning mechanisms : Davis argues for a “learning-based view of individuals” able to form the basis of an “evolutionary view of individuals and human agency”; in the ‘same’ way as Wittgenstein starts his *Philosophical Investigations* (1953) on the question of learning, and of our “natural history” (Wittgenstein 1953 : 40). In both approaches, the ‘I’ appears never given; and neither do the communities or forms of life *in* which this ‘I’ is said to exist. Even more directly, both Davis’ approach and the philosophy of ordinary language pay specific attention to our ordinary use of we-speech. Both address *what we say when...* : not only what we say, but also what we are *doing* when we are saying. They both focus simultaneously on what saying this or that does or does not, but also on what the use of ‘we’ implies.

Finally, Davis' identity theory precisely seems to be constructed around the importance of language — taken as a public (social) phenomenon. More precisely, language appears to be taken as a superstructural scaffolding, which, as such, should not be understood as purely external to individuals “in that they have been responsible for creating it, are influenced by it, and are able to modify it as they monitor how well it facilitates their activities” (Davis 2009b: 91). According to Davis it is specifically this close interaction *within* language that *embody* human activities — and human life. His work on individuality, then, seems to (implicitly) address the question of the *claim* — how can I talk ‘in the name of others’? — as well as that of the *voice*.

More generally, Davis, just as philosophers of ordinary language, aims at offering a ‘middle way’ between individualism and holism, he aims at offering a properly “institutionalized” or “encultured” conception of individuals — and does so through an appraisal of how we ordinarily make use of language. This wish is — as in the philosophy of ordinary language — not a choice but rather a necessity — if we are to truly discuss the ordinary world in which we live. If we are to truly grasp something of our agency within language — and of agency at all, which always takes place in (linguistic) relations. By characterizing *relational* social identities as the place of agency, Davis indeed implies that only through relationship can we really *act*; by focusing on narratives, he may also imply that (ordinary) language is precisely *in what we act* — just as the philosophy of ordinary language explicitly argues.

To conclude, and as we have noted in the introduction of the previous chapter, Davis gives two reasons to study individuality in economics. The first one touches to the necessity to grasp the daily (ordinary) fact of humans changing while nonetheless staying the same individuals; the second one to the link between economics and ethics, which is said to be central to the question of identity. Both of these reasons strongly echo with what we have heard through our calls to Wittgenstein, Cavell or Laugier. Indeed, the philosophy of ordinary language evidently aims at saying something of our ordinary lives — and it aims at doing so through a properly *ethical* standpoint.

Consequently, it seems that Davis and the philosophy of ordinary language have things to say to each other — and to *do* to one another. The main aim of this chapter is to clarify *what* some of these things are. More precisely, I aim at highlighting what *could have* happened — and what *can* still happen — if we follow Davis' early Wittgensteinian impetus more thoroughly than he did. This text will then operate on the basis of a certain *retour* to the ordinary. This *retour* is precisely not a ‘detour’, as Davis seems to be sharing a certain

interest, a certain impetus, a certain object, a certain intention, certain concepts and stands — a certain form of life? — with the philosophy of ordinary language. A *retour* to Davis’ roots, then — and desire: a *retour* to the “rough ground” of ordinary language — through which we identify, we bond, or we say ‘we’. It is not a violent detour *per se*, but it is not nothing either, as it highlights the underlying idea that Davis effectively misses something from Wittgenstein that should be investigated. That he misses something that we should precisely come back on. This ‘something’ is the idea of bringing words back from “their metaphysical to their ordinary meaning” (Wittgenstein 1953 : 85). This *retour* thus signs a certain wish to escape from the prison of abstraction — and its subsequent illusion of mastery — in which Davis himself sometimes seems to fall. To escape from a certain “pathological” use of language — which can be found in philosophy, as Wittgenstein noted, but also in economics, like in every other social science.

The present chapter offers an alternative, ‘ordinary reading’ of Davis’ identity theory, in order to both thoroughly address some of the common points between the latter and the philosophy of ordinary language, but also to push Davis’ view to its limit — which is paradoxically also, I argue, its (re)starting point. To push it, then, back to the ‘reality’ it originally aimed at describing, back to our ordinary — and public — use of language. I more specifically offer four ‘conversations’ between Davis and the philosophy of ordinary language. Each of them aim to show what a *retour* to the ordinary is susceptible to *do* to Davis’ theory — and to our understanding of identity. The first conversation relates to the question of description; the second to the question of perlocution; the third one to the question of the voice and the last one to the question of expression.

I. ON DESCRIPTION, AND CARE

The first conversation I offer is properly *methodological* — and it revolves around the question of description. Let’s note that, at first sight, Davis does seem to be engaged in a descriptive task, close to that of the philosophy of ordinary language. He, for example, argues that his identity *analysis* offers “two existence tests” through which it becomes possible to evaluate whether the kinds of individual that are “*described*” in a particular theory “can be said to exist” (Davis 2003: 14). This highlights that his analytical framework aims at evaluating specific *descriptions* of individuals; it also implies that his own conception of individuality — and his own subsequent identity theory — does also *describe* (in a particular

way) individuals. This is, by the way, precisely the reason why Davis addresses — even if rapidly — his two analytical criteria within his identity theory (see Davis 2003, 2011b, 2024). More specifically, Davis also argues that his call to social psychology aims at “*describing* the creation and recreation of individual self-concepts in society as a potential conflictual one” (Davis 2003: 116, *my emphasis*). Identity itself appears, following Davis’ reading of Korsgaard, as “a *description* under which you value yourself, [...] under which you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking” (Korsgaard 1996: 101 *in* Davis 2009b: 77). He also goes on to precisely *describe* each type of identity-narrative in its specific terms, all of them enabling to grasp our ways — as individuals — to *describe* ourselves to others.

Hence, it could be argued that Davis’ work on individuality does provide a certain “synoptic view” of what identity is — that he is, as such, following Wittgenstein’s footsteps. This view is schematically represented through *Figure 9* shown in the previous chapter. Moreover, it could easily seem that Davis’ main goal is to offer an alternative view of the individual: a view that we (paradoxically) all already know, that we all already live — because it relates to our ordinary life —, but that has been neglected, forgotten or hidden by (voluntary or involuntary) confusions. As such, it appears that Davis follows Wittgenstein’s general impetus by (also) starting his work on a specific *diagnosis*: that of the ‘pathological’ *mainstream* conception of the individual in economics — represented, for example, by Akerlof and Kranton’s identity economics model (2000, 2002, 2005, 2008, 2011, see Davis 2007a, 2007b). He could also rapidly appear as roaming the linguistic space from one end to the other, as Wittgenstein argues we should do. Roaming the linguistic space from ‘I’ to ‘he/she/they/it’ — passing by the in-between ‘we’ speech. Starting here — on personal identity — and going there — to social identity — to come back again — to personal identity —, having (rapidly) passed somewhere else — on individual identity. Davis does appear to sketch out new forms, to “invent intermediate links” — for example between different types of identities, of perspectives, of narratives. And he keeps, throughout his work, rearranging, re-cutting, retouching his conception in order to specify and to show “the connections” (of people, *in* language) (Wittgenstein 1953: 22/87). To specify and show, in other words, something that does not seem accessible at first sight — because it has been covered, hidden, neglected or forgotten : the importance and the implications of reflexivity, *in* of ordinary use language. Davis does, in a certain way, take the first step of bringing back words “from their metaphysical to their daily use” (*ibid.*: 85). Yes, we tend to ordinarily discuss our *social* identities as identities attached to specific groups or categories to which we identify — *with*

other individuals or *as* specific individuals —, and in which a ‘we’ is always involved. It also seems adequate to argue that we all ordinarily think — and talk — about our *personal* identity as something that is related to our independence and freedom; or to recognize the ordinary fact that we all have been categorized by and have categorized others, groups, categories, and that we all ordinarily live through both the production and the fact of being the produce — or the product — of third-party, third-person accounts. One could even argue that Davis effectively offers a particular “picture of a landscape” — shown through *Figure 9* — and, in that, (whether consciously or not) is engaged in a truly Wittgensteinian approach (*ibid.*: 22).

However, I first argue that despite first (narrative) appearances Davis’ work on individuality is not truly engaged in a *descriptive* task. As proof: Davis gives no precise examples of self-narratives, or of ‘we’ speech, or of collective intentions, or of self-representations (all examples in the previous chapter were personally added). Even when he discusses the possibility that some individuals — in our ordinary world — appear (and are) “oversocialized”, crushed, as it were, by society, and unable to develop the capability to freely move within the social world, he discusses no specific cases, he does not explicitly *describe* anything of our ordinary life, of our ordinary use of language, of our ordinary vulnerability. Davis seems to stay at a rather abstract level: he does not *describe* self-concepts but rather *explains* how their creation and re-creation can (and should) be seen as a conflictual process (by calling in the voices of social psychology) —; he does not discuss any ordinary conflicts as they happen in our everyday life. He does not describe each type of identity-narrative but rather abstractly *characterizes* them. Davis then seems to stay glued to a wish of building “big and important” things; glued to the desire to build another conceptual, properly *extra*-ordinary “sand castle” (*ibid.*: 86). Consequently, his work here appears properly antithetical to that of Wittgenstein — for whom the task at hand was, on the contrary, *negative* and destructive. According to Wittgenstein, it is precisely the “sand castles” we build that hide our inability to properly *describe* the ordinary movements of our forms of life. Hence, Davis himself seems to stay in what could be considered a ‘pathological’ understanding of the ordinary — his goal being to offer another ‘sublime’ monument that ‘oversees’ it.

I argue that for Davis to effectively ‘open’ an *ethical* space (both within the conception of the individual in economics and through it) he should have taken from the ‘latter’ Wittgenstein more than his criticism of a private language — and his “implicit critique of neoclassical value theory” (Davis 1988: 36). He should have precisely taken his ethical standpoint — which is simultaneously a methodological position: *it is the ordinary that matters, and that should be described*.

According to Wittgenstein: the real philosophical questions are enrooted in ordinary language — on this, Davis seems to agree — and can only be addressed as such through ordinary language itself. This is what Wittgenstein effectively does in his *Philosophical Investigations* (1953). Davis, however, appears to only take the first part of the sentence, but not the second. He takes the premise but not the conclusion; he takes the observation without taking what it implies. It seems, then, that he does not ‘follow through’; that he precisely cuts Wittgenstein’s voice too early. Hence the difference in texture of both discourses: while Wittgenstein wrote his *Philosophical Investigations* (1953) in a “*deliberately* ordinary (*banal*)” language (Rigal 2004 : 8), Davis — on the other side of the same world, and of the same object : the use of ordinary language itself — precisely expresses himself in a rather technical language, which never falls to the “rough ground” of our ordinary language. The latter then appears to be held “captive” by accepted and dominant images, derived from language itself — the language of social identity theory, the language of economics, the language of philosophy —, held captive by every other language than the one that truly matters but keeps being left aside: our ordinary language.

The “landscape” Davis offers, I then argue, is consequently not, *as is*, a landscape of the ordinary. Or: it is a landscape *of* the ordinary: as if Davis precisely ‘landscaped’ the ordinary, as if he made it “more attractive by altering its existing design”, by “adding ornamental features” (Oxford Languages: landscape), or by controlling certain of its chaotic movements. Davis never properly *describes* the ordinary, he rather transforms it from the get-go in order to make it a ‘manageable tool’ — and thus to distance himself from it.

When reading Davis’ work, no one can ignore the fact that he seems to follow the “natural slope” of his own thought — just like Wittgenstein did in his *Philosophical Investigations* (1953). This slope appears in the evolution of his identity theory (e.g. from the emphasis on relations to an emphasis on adaptability, from collective intentions to self-narratives, from historical to fictional stories, etc.). However, he does not seem to follow Wittgenstein in recognizing that this natural slope is his own ordinary language. While Davis does appear, at first sight, to go in all directions, to go through a “vast domain of thought” — apparently, then, following Wittgenstein’s impetus (*ibid.*: *Preface*, 21) —, I argue that he actually only forces himself to go in *one* direction. This is why Davis never seems to ‘loose himself’, and thus, according to Wittgenstein, never precisely gives himself the means to address a *philosophical* problem *per se* — namely: that of identity. Wittgenstein indeed argues that philosophy starts in a place where we no longer find ourselves, where we do not know where we are. Davis, *a contrario*, never seems to get lost — might it be in his identity

analysis or his identity theory. As we have seen in the previous chapter, his work on individuality as a whole shows a rather confident writing, a rather confident writer — who always has a concept or a word to answer questions, or to fill in theoretical gaps. He indeed ‘enlarges’ Korsgaard’s framework (Davis 2009b), he ‘deepens’ social identity analysis in economics (Davis 2021), he ‘widens’ Sen’s approach by coupling it with that of social psychology (Davis 2011b : 178), he ‘inverts’ Akerlof and Kranton’s analysis (Davis 2007a, 2007b).

This position, I argue, implicitly demonstrates Davis’ fundamental omission of ordinary language. His own expression — his own words — demonstrate a negligence for the ordinary itself, overtaken, as it were, by the desire to establish a ‘big and important’ theoretical sand castle. While he does address our use, as individuals, of ordinary language, he does so by paradoxically keeping his own discourse ‘on holidays’. His words consequently appear rather both disconnected from the ordinary contexts that originally gave them meaning, and from the object they originally aimed at discussing.

I argue, then, that Davis (consciously or not) takes from Wittgenstein the *diagnosis*, but not the *therapeutic*. He takes the diagnosis of the problems and the symptoms of a particular ‘pathological’ conception of the individual in mainstream economics — just as Wittgenstein did with philosophers. *But*, he does not take the specific therapeutic offered by Wittgenstein — namely: that of exemplification. Davis also took from Wittgenstein his critique of the idea of a private language, he took from him the fundamental importance of the ordinary, but he did not take the descriptive drive as such. In that, Davis’ identity theory seems to entirely rely on an “overly exclusive diet” — which is considered as “the main cause of philosophical diseases” by Wittgenstein (1953 : 221). It lacks ordinary examples, and thus appears full of illusions. It has not yet addressed — meaning: *described* — the most familiar and yet strangest place on earth — the ordinary, and its details — and has consequently maybe not yet truly started doing philosophy *per se*.

As such, I argue that Davis follows a *generality drive*: rather than carefully describing how we ordinarily live within the intertwinement of various forms of life, he aims at offering a properly *general* conception of individuality. As a clear example, his identity analysis precisely aims at providing a structural framework of analysis applicable to *any* conception of individuality. It would more specifically enable, according to him, “to say in a most basic sort of way what individuals are by identifying them as being certain kinds of things” (Davis 2003: 12-13/15). His two analytical criteria thus act as properly “existence tests”, which enable to “establish the existence of identity of objects” — whenever, wherever (ibid.). His

‘ontological’ approach precisely aims at offering a general framework of analysis that would allow to evaluate if the individuals described in a particular theory “can be said to exist”. ‘Can we individuate them? And can they be reidentified?’: those are the two questions that Davis focuses on. However, might we ask following the properly ethical impetus of both Davis and the philosophy of ordinary language: is this really what we should *care* about? Is this truly what *matters*?

Indeed — and following the slope of philosophers of ordinary language — the question of description is also (and mostly) an *ethical* one. I introduced this chapter by addressing the two reasons given by Davis himself to study individuality. I characterized the first one as *negative* as it relates, for Davis, to the “static” utility maximizing conception of the individual. Davis, then, precisely offers a dynamic conception of the individual, through which, according to him, it would be possible to capture the ordinary fact of individuals changing and yet making choices that “presuppose they are the same individuals” (Davis 2009b: 72). The second reason can be seen as *positive*: it relates to the link between economics and ethics, which, according to Davis, should be “taken seriously” and plays a central role in any adequate appraisal of identity. Davis’ work thus properly aims at ‘opening’ an *ethical* space within economics’ conception of individuality. I argue that this ethical standpoint can be understood in two distinct — albeit interconnected — ways. Davis indeed aims at highlighting the importance of ethics for the conceived individual — the object of research — as well as for the individual that is engaged in conceiving the individual — the subject of research, namely: the economist. The question is then doubled: how can we conceive individuals as engaged in ordinary ethical behaviors? And can we develop an adequate ethical standpoint while conceiving individuals as such? To the first question, Davis answers by discussing the ordinary ways through which individuals ethically behave, how they identify to certain categories that *matter* to them, how they ‘limit’ themselves to a ‘we’ speech. To the second, he answers by highlighting what, for him, is important to highlight in our conception of individuality — namely: reflexivity, and language. He does — just as his objects — narrate his identifications to other thinkers, traditions or groups. He also takes a specific political stance.

But, despite his narrative, I argue (provocatively) that Davis does not properly seem to *care*. As an example, he only rapidly recognizes the possibility for some individuals to fail in actively forming and organizing self-conceptions, the possibility for some individuals to have their self-representations completely determined by society. He also explicitly notes that he adopts an “ideal” posture in his argument that all individuals possess the capability to ‘freely

move around' within a complex social world. A posture that is, as it were, "too high for the world we live in" as "many, perhaps most, individuals in the world today are *not* able to acquire this capability" (*ibid.*: 159). Then could we ask, shouldn't we rather 'pay attention' to these many, to most of the individuals in the world — and not to 'ideal' or privileged individuals —, those who effectively *fail* in (re)forming their self-conceptions, or in managing their multiple self-representations or affiliations? Shouldn't we rather care about those whose voices are (actively) silenced, whose claims are ignored or disregarded, whose identity, then, is not as such *recognized*?

As the last part of the previous chapter addressed, the capability to freely move around the social world cannot be taken as an answer to the reidentification issue, as most individuals do not truly 'determine the terms' of which they participate in groups; most of the time, we cannot be assured of participating in groups on an "autonomous basis" (*ibid.*: 158). This is precisely what Davis discusses when he argues that most people are ordinarily more narrowly guided — "in such a manner as to leave them little discretion in how their capabilities develop" (*ibid.*: 159). Indeed if, as Davis argues, most people today actually perceive group associations as "structures of constraint", and are said to "find themselves unable freely to move between and negotiate their multiple social responsibilities (*ibid.*); then, could we ask, *who* are we really talking about when we set aside this fundamental ordinary fact: that we (very often) feel "inscreasingly overwhelmed" by social circumstances?

I argue, then, that Davis here misses something important — and which is, on the contrary, highlighted by the philosophy of ordinary language: the necessary *ethical standpoint* of researchers themselves. Davis, indeed does not address this question, and, as such, seems to only care about an ideal or normative conception of the individual, rather than a properly *descriptive* one.

There is an evident political dimension in Davis' work. As an example, he argues that his conception of the individual aims at marking the standard Homo œconomicus conception as necessarily inappropriate, to consequently delegitimize it as a proper object of policy "in the connection, writes Davis, with the design of choice architectures produced by apparently unconstrained rational Homo œconomicus experts" (Davis 2015a: 84). As I have noted, the critique is here dual; and while the first one is thoroughly addressed by Davis; the second one is not. Davis, as such, could appear as still perceiving himself as one of these 'standard Homo œconomicus ', as an 'apparently unconstrained [and] rational" expert. This, I argue, is precisely shown through his approach to individuality — which is an abstract, ideal, properly *general* one.

Davis, then, misses to *care* — or cares precisely too much about his ‘big and important’ construction. He then misses the question of power dynamics — while nonetheless highlighting the importance of the latter (Davis 2003: 121). The issue of power is never addressed; as such: the act of speaking never gets its *skeptic* and properly *political* dimension — it stays at an abstract, purely epistemic (or cognitive) level. Davis argues that the structure of power constitutes a “social preconditions for individual action” (*ibid.*), but he does not specifically discuss what this implies. More precisely, he does not address the fact that saying ‘we’ does not always equate to the same thing (depending on our social position), or that we all do *not* have the same “freedom” to choose our participations in groups or our belonging to categories. Davis then, does not address this “social precondition” *per se*, and does not precisely recognize it as being manifested first and foremost *in* our ordinary use of language. Recognizing, then, the political dimension of our ordinary use of language, naturally pushes for a thorough appraisal of what happens in (most) ordinary situations — namely: our *failing* in (re)forming our self-conceptions, or in managing our multiple self-representations or affiliations, our *inability* to move around the social world, our silenced voices or ignored claims, our inherent fragility. It seems, *in fine*, that Davis misses the point that he paradoxically never ceases to emphasize, and which is properly ethical. He stays focused on the ideal — the metaphysical, or ‘meta-ordinary’ — and never descends to the “rough ground” that he (narratively) aims at ‘describing’. He then misses something of the thickness and importance of the ordinary itself: its vulnerability (which is also *ours*) — and our responsibility towards it (which is always *mine*).

II. ON PERLOCUTION

The second conversation I offer can be characterized as more ‘conceptual’ — it revolves around the question of our ordinary use of language — and what it *does*. I first offer a rapid appraisal of Davis’ capability approach ; to then focus on the question of what language *does by* being said.

II. A. From counterfactuals to personal identity

I noted in the previous chapter the Davis takes from social identity theory the general idea of individuals having “disordered makeups” — multiple social affiliations —, and, from there, recognizes the necessity to postulate a particular ability of the individual to reflect upon and deliberate over competing demands of respective social identities. Consequently, the capability to self-organize, or to narrate our life — our reflexivity, then — appear as the necessary consequence of the recognition of our (all ordinary) ‘inner’ diversity, our involvement and engagement in multiple groups, our identification to various categories, our participation in diverse roles, etc. According to Davis, we all ordinarily self-organize our own ‘disorder’ through the exercise of specific capabilities. In his book *The theory of the individual in economics* (2003), he offers an example of such a capability: the capability to impose group participation upon ourselves. This capability can be linked, I argue, with the capability to use ‘we’ speech, and thus to impose upon ourselves a certain limitation (*bound*) — at the exact moment of us properly *bonding* with others. In order to use such a capability, Davis argues, individuals must learn not only to “explore how [their] actions”, but also how themselves, can be best organized; and they must be open (and capable) of mastering “new task-right combinations”. Hence, did we previously conclude in Davis’ line of thought: the capability to impose group participation — and to thus freely move around different social affiliations — appears in reality underpinned by another, deeper, capability — namely: the capability to “freely [...] consider counterfactual possibilities” associated with each new potential combination of tasks, rights, duties and obligations (*ibid.*: 158).

Davis seems, here, to discuss a particular type of projection. “Basically, he writes, in complex situations, individuals need to be able to consider how things *might* be done in order to figure out how things *ought* to be done” (*ibid.*). Before figuring out what we *have* to do, argues in sum Davis, we must consider what *could* be done. This seems like an ordinary fact: when facing a complicated situation, it happens that we ask for some time to think about it, some time to project ourselves into different possibilities, to imagine certain routes, to fantasize specific ways (of saying, of being, of doing), their potential effects and consequences; a time to also think about what is important for us, what *matters*. This properly projective capability symbolizes for Davis — in Sen’s footsteps — a certain “*freedom* to achieve” given to individuals: the ‘freedom to achieve’ not only their particular goals but also, and more importantly, themselves as individuals. Consequently, it seems that the capability to freely consider counterfactuals is not, according to Davis, *a* complex capability among others but *the* complex capability through which we not only organize our disordered makeups but

also accomplish ourselves as individuals. It is then this complex capability that would lie at the heart of our individuality.

In his later work of the subject, Davis nonetheless seems to move away from the question of counterfactuals to that of identity *per se*. Indeed, and as the previous chapter demonstrated, the question of the capability to consider counterfactuals appears to be progressively replaced by that of another complex capability — namely: our *personal identity capability*, simply defined as the capability to (1) self-organize our multiple self-representations and (2) to narrate our life through (working) self-narratives — might they be in ‘I’, ‘we’ or ‘he/she/they/it’ speech (Davis 2011b : 180). Then, can we ask, what is the link (or the rupture) between these two different capabilities?

I offer three possible answers. The first one would argue that the personal identity capability is secondary when compared to our capability to freely consider counterfactuals. Indeed, it can easily seem that it is only *after* having considered particular counterfactuals that I can freely choose to participate or take part in this group, or to identify to that category. It would thus only be after having used my capability to consider counterfactuals that I could use and develop my capability to organize my diverse self-representations and to narrate my life.

The second answer would amount to saying the opposite, namely: that it is *through* our personal identity capability that we are able to use and develop our capacity to consider counterfactuals. We can indeed argue that it is only *after* having been part of different groups or categories — after having built and renewed an image of ‘who I am’, and how certain things happened that made me ‘be me’ — that I would become able to truly consider counterfactuals. In simpler words, it would only be after ‘having’ a personal identity that I could project *myself* in different combinations of tasks, rights and obligations.

The third and final answer invests, as it were, the in-between space that apparently separates these two first answers. It is indeed possible to argue that these two capabilities are properly simultaneous, co-dependent of each other and engaged in a relation of mutual shaping. Hence, the capability to consider counterfactuals would here appear as dependent upon our capability to manage our self-representations and to narrate our life ; and vice-versa: our personal identity would appear fundamentally dependent on our capability to consider and value different counterfactuals. I argue that this answer may be the most adequate one.

Because, on one side, my identity does become *my* identity *per se* as I am able to compare counterfactuals and effectively — freely — choose to stay a part of this group, or to keep identifying to that category. If I am completely unable to compare counterfactuals, then

my identity cannot truly be said to have been freely chosen — I appear as inherently ‘over-socialized’, in Davis’ words. If I had nothing to compare it to — no other groups in which to potentially participate, no other categories that could possibly ‘fit’ to me — then I would seem, as an individual, to have lost all agency in the production (and expression) of my own personal identity. Without the capability to compare counterfactuals, my personal identity capability would amount to nothing more than a strict external imposition, which would leave no space for subjectivity. I would appear completely indistinguishable from others — who would keep dictating who *I* am.

On the other side, my way of considering counterfactuals, of projecting myself in different groups, of imagining or fantasizing my social participation in this or that form of life also seems evidently dependent on who *I* think I am — on my past and present affiliations, roles and experiences, which have all been organized and narrated through the use and development of my personal identity capability. Indeed, if I had no personal identity — if I had no idea of who I was, no image or memories of my past, no discourse to help me figure out where I come from — I could *not* really consider counterfactuals *per se*. Because, I argue, these combinations of tasks, rights, and obligations — these counterfactuals — evidently seem more or less attractive depending on what *I* value, or on what I want or desire to be, or to become. Their valuation also depends on how I think they could ‘fit in the story’ that I have been telling about my life — to others, and to myself. Everything then — all alternatives — depends on *who I am*.

Then, this third answer *in fine* pushes for a view of our personal identity capability not only as a capability to organize our self-representations and to narrate what we *are*, but also to organize and narrate what we *could have* been, and what we *could* still become. On the other side, it also pushes to recognize our capability to freely consider counterfactuals as already infused by our personal identity — our history, and our fictions.

II. B. From personal identity to perlocutions (and vice-versa)

In the construction of his identity theory Davis generally defines cognition as involving “all forms of mental activity, such as the expecting and preferring that economists employ, and also believing, wishing, liking, fearing, valuing, understanding, and so on in a nearly endless list of ways that represent mental life” (Davis 2009b: 74). By offering such a

broad definition, he aims to enlarge the way economists (and others) look at human life — and behavior. He more precisely wants to extend the view that we have of ordinary mental life — and specifically of our use of ordinary language. Indeed, self-narratives — in ‘I’, ‘we’ or ‘he/she/they/it’ speech — do not only *say* what we, as individuals, believe in, what we know, but also what we wish, what we like, what we fear, value or try to forget. It says what we understand and what we have let go somewhere outside of comprehension — in the depth of our (desiring) unconscious. I argue, then (and following the philosophy of ordinary language), that our self-narratives do not only *say* something about us, but *do* things. Or, more precisely: I argue that we *do* things *with words* as we state our identity or narrate our life. We *do* things *in* or *by* saying ‘I am [this]’, ‘we are [that]’, ‘as a [this] I think [that]’, ‘as a [that] I do [this]’.

Then, I argue that Davis did not go far enough in his appraisal of counterfactuals. He indeed describes the latter as “other things that *might* be done”, but does not thoroughly investigate what this might imply. Here, the philosophy of ordinary language can appear, again, useful. By following the impetus of the latter — and what also appears to me as Davis’ drive — counterfactuals could be understood as all the other things that language can *do*, all other things that could be done *in* language — for example: each self-narrative that could be said, all the claims that could be expressed, and their corresponding effects. I argue, then, that the question can be asked in terms of *speech acts*: what could I do with my words? What could I do *in* saying this or that? what could I produce *by* saying it? And, most importantly, how can I succeed? what makes me fail? As Davis does not provide any specific answer to this question, I offer to ‘widen’ his view by calling in Austin’s theory of speech acts — which is at the heart of the philosophy of ordinary language.

Austin — just as Davis — takes language as a proper domain of human action, rather than as a tool used to simply transmit information. In *How to do things with words* (1962), he more generally aims at criticizing what he characterizes as the “descriptive illusion” (Austin 1962: 39) — the (philosophical) idea that “the main aim of language would be to describe reality” (Lorenzini 2021 : 300). On the contrary, Austin argues that we ordinarily *do* things with words: our utterances do not only describe, they also *act*, express affects, and produce effects and consequences. To grasp, then, something of the agency that we get *in* language itself, Austin more specifically offers a tripartite distinction between *locutory*, *illocutory* and *perlocutory* acts.

The *locutory* act is the one solely based on meaning, it touches to the ordinary question of ‘does it make sense?’. Austin argues that it includes three sub-acts: a phonetic act

(I produce sounds), a phatic act (I produce words that belong to a certain vocabulary, and grammar), and a retic act (I use these words in a particular way, and with a more or less determined reference). (Austin 1962: 110). In simpler terms, the locutory act can thus be understood, “in a nutshell, as the production of a sentence endowed with a meaning and a reference” (*ibid.*: 119).

The *illocutory* act is the one that does something above (or below) the question of meaning *per se*. By opposition to the act *of* (simply) saying something, illocutory acts do something *in* being said (*ibid.*: 113). For example, if a mayor says — in the appropriate circumstances — ‘I declare you husband and wife’, he *does* something *in* saying it: he effectively marries two people. Hence, illocutions are characterized by Austin as properly *performative* acts; and, as such, they can succeed or fail. More precisely, for a performative (illocution) to succeed, specifies Austin, there must be a conventionally recognized procedure, attached to certain effects, and which implies the expression of certain words by certain people in specific circumstances (*ibid.*: 49). The people involved and the circumstances must be the appropriate ones to invoke the procedure. Moreover, the procedure itself must be executed by all participants correctly and entirely; the participants must have the intention to behave as the procedure implies, and they must effectively behave as such (*ibid.*). I will not address the specific details and implications of these conditions — as this would go above the scope of the present argument. It however seems important to note that these conditions necessarily imply that illocutions always have the possibility to fail, they are always subject of a possible *infelicity* — due to abuses, misfires, misinvocations, misapplications, misexecutions... It also seems crucial to note that these conditions highlight that illocutions fundamentally rely on their “conventional value”, which precisely gives them their *force*.

The *perlocutory* act, finally, is the act of producing some effects *by saying* certain things. “Saying something, Austin argues, will often provoke certain effects on the feelings, the thoughts, the acts of the audience, or of the one who speaks, or of other people” (*ibid.*: 114). These effects are, according to Austin, *perlocutory*: they are provoked or accomplished *by* the fact of saying something — and either refer “only indirectly to the locutionary or illocutionary act, or do not refer to it at all” (*ibid.*: 119). As examples: convincing, persuading, preventing, surprising or misleading people are considered by Austin as perlocutory acts (*ibid.*).

These three dimensions are intrinsically linked to one another, and most of our expressions, according to Austin, typically operate at all levels at once. *De facto*, they (often) rather appear as *dimensions* of the same utterance; three “points of view”, as Lorenzini

argued, through which we could look at what is being said (Lorenzini 2021 : 300). More precisely, locution, illocution and perlocution are always intertwined within our ordinary ways of speaking, and should consequently never act as reasons or arguments to “fragment every speech act into three autonomous and independent parts” (*ibid.*: 300-301). Indeed, as Austin himself argues in the start of his twelfth and last conference : “the total speech act, in the total speech situation, is [...] the *only* phenomenon that we aim *in fact* to elucidate” (Austin 1962: 151).

To illustrate, I propose an ordinary example. Let’s imagine that I say at a dinner: ‘is there any salt?’. I first denote the presence (or absence, thereof) of salt on the table (and/or in the meal), I engage in a phonetic, phatic and retic act — thus, in a properly *locutory* act. What I am saying, the sounds that come out of my mouth, ‘make sense’, they have a clear reference and take place within a specific grammar, within a particular shared form of life. However, what I am actually trying to *do* with this sentence is not (simply) denoting the presence (or absence) of salt, or to ‘correctly’ — ‘meaningfully’ — express myself. What I aim to do *in* saying ‘Is there any salt?’ is actually to get some salt in my hand, to then put it in my meal. By saying ‘Is there any salt’, I thus *also* engage in a properly *illocutory* act, which has its particular (conventional) effects. Indeed, asking ‘is there any salt?’ will, for example, make other people look for some salt around the table, in order to pass it over to me. However, it could also be that saying ‘Is there any salt?’ produced other (intentional or non-intentional) consequences. For example, it could be that the host — who cooked — is now mad that I asked for some salt, as he thought that his meal was perfect as is. As such, I also engaged in a properly *perlocutory* act.

In a bit more intricate example — closer to our subject —, let’s imagine a situation in which three people that do not know each other start discussing, at a café, about the vaccines. Imagine that one of them, when asked what she thinks about it, answers with a little smile : “I must warn you, I am a doctor...”. Obviously, this statement is a *locutory* act: she says something that makes sense, she describes her profession. It can also appear as an *illocutory* act : she precisely *warns* the two other people, not of her profession *per se* but of the certain point of view that comes with it. By saying ‘I must warn you, I am a doctor’, what she, *in fact*, means to say is: ‘I must warn you, I have a particular standpoint on this question, due to my profession’. She, hence, effectively *does* something *in* saying this, she positions or places herself, she precisely, as Davis would say, *embeds* herself within the social world, within a specific form of life. Finally, the utterance ‘I must warn you, I am a doctor’ might also *do* something *by* being said. It might indeed produce specific (unconventional, potentially

unintentional) consequences such as intimidating others, making them scoff or roll their eyes; it might give her more authority and produce a careful attention, or, *a contrario*, it might take away all her authority and produce contempt or indifference.

How, then, can our understanding of self-narratives be ‘widened’ using this framework? To start off on an ordinary (and archetypal) example, if to the question ‘Who are you?’ I answer ‘I am a 29 years old white and heterosexual man’, what am I *doing* with my words? We could argue that as a *locutory* act, I first inform you on the color of my skin, on my gender and on my sexual orientation. I express sounds (phonetic act), that are actually words within a specific vocabulary and grammar (phatic act) and which are used in a particular way with a clear reference (retic act). As a locution, I, as we would ordinarily say, ‘describe’ myself to you by stating parts of my identity — by stating some of my identifications. We could also argue that as an *illocutory* act, I convey another message: I express my embeddedness, I anchor or position myself within the social ordinary world — and its categories and groups —, I assert that I follow, because of this, certain ideals, rules or norms. I *perform* : in saying ‘I am a man’, I am effectively a man.

Finally, we could argue that as a *perlocutory* act, saying the prototypical phrase ‘I am [this]’ necessarily involves the expression of affects — and specifically my desire to be recognized, or loved as such — and can evidently produce specific (unconventional) consequences in myself and others. Indeed, *by* saying this, I can intimidate some people, warn others; I can make some people be defensive, or make others aggressive; I can make them indifferent, leave them untouched, or seduce them. As an *illocutory* act, then, the archetypal identity-statement (i.e. ‘I am [X]’) does something *in* being said. It expresses an identification, it positions the subject within the social world, it places it *in* a form of life, *in* a shared (and rather conventional) ordinary language. This illocutory act happens precisely *as* the statement is stated — whatever the response may be from others to whom the statement is addressed. ‘I am a man’: the consequences of this illocutory act are “conventional”: people could then (adequately) use the pronoun ‘he’ to talk about me.

As a *perlocutory* act, however, this same identity-statement appears fundamentally uncertain. Of course, some people can accept it — and recognize me as such —, but others can be skeptic about it, or even refuse it. Consequently, it seems that it is only by taking into account the perlocutory dimension of self-narratives that we give others their full role in our (expression of) individuality: as the sentence ‘I am [that]’ appears as properly *addressed* to someone — who is free to react one way or another (or another again), depending on how she

feels, and to consequently put into question not only what I am saying, but more generally our agreement *in* language, and *in* our shared form of life.

Simply said, Austin exemplifies his tripartite distinction by arguing that we should distinguish the locutory act ‘he said that...’, from the illocutory act ‘he claimed that...’, from the perlocutory act ‘he convinced me that...’. This example seems indeed important for identity-statements and self-narratives. Indeed, there is a difference between the fact of saying ‘[X] said that s/he/they was a man’; ‘[X] claimed to be a man’ or ‘[X] convinced me that he was a man’.

In a first reading of Austin, it could be possible to take perlocutory effects as accidental under-products of our words — or more precisely of our locutory and illocutory acts. We could indeed easily reduce perlocutions to the idea of the expression and production of various (affective) consequences, and thus understand them as something that is, as it were, ‘beside’ language. It could seem legitimate, then, to neglect the perlocutory domain of language, as the latter would appear as a properly “inessential” dimension of both the *performativity* of language and of Austin’s own theory of speech acts — which is said to be “essentially” focused on illocutions (Laugier 2021a : 258; Laugier & Lorenzini 2021 : 13; Austin 1962: 115).

However, Laugier and Lorenzini argue that we should do the opposite. Indeed, according to them, it is important to recognize that — despite first appearances — perlocutory effects “often constitute the most important objective of our utterances ; they are often *the precise reason* behind us doing what we do with words” (Laugier & Lorenzini 2021 : 15). Hence, while for Davis — in Korsgaard’s footsteps, our reasons for actions were determined by our individual endorsement of specific practical identities — specific descriptions of ourselves, “under which [we] value ourselves, [...] [and] find [our] life to be worth living and [our] actions to be worth undertaking” (Korsgaard 1996: 101 *in* Davis 2009b: 77) —, the emphasis on the perlocutory effects of self-narrative, in turn, would rather bring us to the conclusion that they are derived from our wish or desire to produce (unconventional) consequences in ourselves and/or others.

Laugier and Lorenzini go on by offering an ordinary example: stating or asserting something would, they argue, be “a pretty boring activity if it were always and exclusively aimed at giving others reliable ‘testimony’ about states of affairs” (*ibid.*). Fortunately, then, this is not the case: “by asserting something, they add, what we really want to do is often to convince or dissuade, amuse or enrage, reassure or alarm, incite or frighten, seduce or inspire, comfort or wound” (Laugier & Lorenzini 2021: 15). Following Cavell, it would even be

through this possibility to produce perlocutory effects in others — to alarm, reassure, offend, amuse, bore, hurt... - that we, as individuals, would make ourselves truly intelligible. The perlocutory domain, then, far from being the accidental under-product of our words rather appears as a fundamental “dimension of our form of life as creatures of language”, a dimension that has a crucial role in our ordinary (and not so ordinary) exchanges of words, in “every relationship and human expression” (*ibid.*: 14).

Recognizing the perlocutory dimension of our self-narratives necessarily implies — in our framework — highlighting the vulnerability of our forms of life. Nobody — and surely not *me* — can be sure to effectively become intelligible to others. Nobody can be sure to be recognized, or to be taken as *themselves*. By engaging in perlocutory acts with words, we thus always expose ourselves to “the undefined risk associated with the freedom of others to answer in different ways (or not at all)” (*ibid.*). We simultaneously expose the fragility of our agreement *in* language, as well as the improvisation and uncontrollability inherent to human expression.

Indeed, while a performative utterance (an illocutory act) would constitute “an offer to participate in the order of the law”, the perlocutory act, in turn, would rather represent, as Laugier and Lorenzini put it, “an invitation to improvise with the disorder of desire” (*ibid.*). The latter then make room for, and reward, the use of imagination, in a way that illocutory acts generally do not. Perlocutory acts indeed often require tact or reflection. Thus, neglecting the perlocutory dimension of self-narratives — of identity-statements —, as Davis does, not only omits the importance of both improvisation and desire, it also misses the opportunity to give others their rightful position within the idea of a narrated — performed, and productive — individuality.

Following the impetus drawn from the ‘ordinary’ reading of Austin — and applying it to the subject of identity —, we should consequently aim at grasping “the ways through which meaning (*sens*) is fabricated and improvised *by* its integration in conversations, practices and human expressions” (*ibid.*: 12, *my emphasis*). We should, hence, understand language not only as doing something *in* being said, but also (and most importantly) as something that “affects us, transforms us, and enables us to affect others” *by* being said (*ibid.*). Then, seeing the perlocutory dimension of our self-narratives appears crucial to grasp the ordinary efficacy of language — as well as our *agency* both *within* and *on* the world (on others, and ourselves), which is precisely one of Davis’ goal.

Let me then shortly focus on the perlocutory dimension of self-narratives. Let’s first note that while saying ‘I am [this]’ or ‘I am [that]’ might indeed intimidate you, warn you,

make you afraid or seduce you, saying, precisely, ‘I hereby intimidate you’ or ‘I hereby seduce you’ does *not* necessarily intimidate or seduce you. Indeed, as Austin argued, *illocutory* acts are often given within the verb that designate it, while *perlocutory* acts do not have this reflexivity. ‘I baptize you’, ‘I declare you husband and wife’, ‘I promise you’: these performative utterances, in appropriate circumstances, effectively amount to baptizing, marrying or promising. On the third side of the same utterance, saying ‘I hereby intimidate you’ or ‘I hereby seduce you’ does *not* necessarily intimidate you. This is not due to some misfire, abuse, or other infelicities but rather to the fact that I do not exercise on you “a sort of hypnotic power” through which “you are not free in your ways of reacting to my speech” (*ibid.*: 15). In other words, if saying ‘I hereby intimidate you’, ‘I hereby seduce you’ or ‘I hereby convince you’ does *not* automatically intimidate, seduce or convince you, it is because you are always *free* to choose how to react to what I am saying — and to what I am doing *by* saying it. Even more directly, Lorenzini then argues that “a certain perlocutionary effect is often obtained more easily if we avoid ‘naming’ it” (Lorenzini 2021: 302). Indeed, by saying ‘I hereby convince you’, maybe do I precisely turn you away from being convinced; by saying ‘I seduce you’, maybe do I precisely make you wish that this date was over.

On this subject, Austin argues that we should also distinguish acts that have perlocutory objectives (i.e. convincing, persuading) from those that simply bring about perlocutory consequences (Austin 1962 : 120). According to him, some perlocutory acts have consequences rather than precise objectives — those that precisely “do not have an illocutory form” (*ibid.*: 125-126). As an example, he writes, “I can astonish you, or make you upset, or humiliate you by a locution although the illocutionary formulas ‘I hereby astonish you’, ‘I hereby upset you’ or ‘I hereby humiliate you’ do not exist” (*ibid.*: 126). As I have noted, our self-narratives evidently produce consequences. It also seems, that they sometimes have specific objectives. For example, if someone asks me what I think about identity politics and I answer ‘I must warn you, I’m finishing a PhD thesis on the concept of identity’, my perlocutory objective is to receive from others a certain authority, or to make sure that we stop discussing it because it stresses me out to think about work. In another example, if in the middle of a very intense family dinner the discussion falls on the problems of ‘wokism’, and I turn to my annoying (and very right wing) uncle and tell him, with a smile ‘you know, I identify as non-binary’, my perlocutory objective is precisely to make him scoff, role his eyes or get mad; and for me to laugh at his reaction. If at the start of an academic work I write ‘I must tell you that I am a white man studying the conditions of black people in the United States’, my identity statement has the objective of introducing a reflexive appraisal of my

standpoint, and position — to discuss the relationship to my object of research, to highlight and put to work some biases that I might have, etc. Hence, I argue that self-narrative *can* have both perlocutory objectives and perlocutory consequences, both placed ‘outside’ of clear conventions.

Indeed, as Austin argued: “the effects produced by perlocutions are real consequences, devoid of any conventional elements” (Austin 1962: 115). They are “real consequences”, “real effects”, distinct from “simple conventional consequences” (*ibid.*). As such, they can evidently be — and are often — unexpected, or unintentional. Perlocutory effects of self-narratives can then never be fully assured or predicted, they are always fundamentally *contingent*. The various “natural consequences” (*ibid.* : 121) that I produce in others *by* saying ‘I am [this]’ *can* indeed always emerge — depending on the circumstances — but their actualization is never automatic. “Given the right circumstances, Austin writes, a perlocutionary act can always, or almost always, be elicited, with or without premeditation, by any utterance and, in particular, by a purely and simply constative utterance (assuming such an animal exists!)” (*ibid.*: 120). I argue the archetypal identity-statement ‘I am [that]’ is precisely such an animal: it is given as a simple constative utterance that *can* nonetheless produce perlocutory consequences.

In *How to do things with words* (1962), Austin argues that in each illocutory act, there is a locutory act. Congratulating someone, for example, always implies saying certain things — *a minima*: ‘congratulations!’ —, and saying certain things is necessarily, at least in part, moving our vocal apparatus — engaging in a phonetic act. However, Austin specifies, an illocutory act should *not* be seen as a proper “consequence” of a locutory act, because “the production of a word *is not* the consequence of the production, physical or otherwise, of a sound. Nor is the production of meaningful words a consequence of the emission, physical or otherwise, of words” (*ibid.*: 123). Then: phatic and retic acts are, themselves, not *consequences* of phonetic acts; and neither are illocutory or perlocutory acts consequences of locutions.

More precisely, while Austin notes that “only perlocutory acts produce *consequences*” (*ibid.*: 124), he does highlight the fact that illocutory acts however produce specific *effects*. In fact, performative utterances *must* produce effects (on the audience) to be successful (*ibid.*). A performance must always ‘take effect’ to *effectively do* something *in* being said. This effect, argues Austin, is “most often, to provoke comprehension of the meaning (*signification*) and the value of the locution. The successful execution of an illocutory act thus includes, according to him, the insurance of *securing uptake*” (*ibid.*). It also, most often, invokes a

procedure that calls for a conventional response — which can be unilateral or bilateral. Then, for a performative to ‘work’, or to ‘go well’, one must necessarily be understood, but also produce effects and invite others to (conventionally) respond. It also produces other conventional effects, might it be on the speaker or on others — it subjectivizes them, it creates or reinforces moral posture, marks its social status, his authority, all of which are linked to the invoked procedure.

However, we should not confound, as Austin warns, the way through which an illocutory act “takes effect” with the specific “production of consequences” of perlocutory acts. The main difference between the two is to be thought in terms of conventionality. Indeed, as Austin explicitly argues: “illocutory acts are conventional, perlocutory acts *are not* [...], although they can be brought about by acts that are” (*ibid.*: 129). According to him, then, no illocutory act can take place — and effect — without the use of “conventional means” (*ibid.*: 126). But, he directly specifies: “it is hard to say where conventions start and finish” (*ibid.*).

Perlocutory consequences, on the other hand, appear as fundamentally *unconventional*. Taking self-narrative as perlocutory acts then marks their fundamental contingency, and the undefined nature of their domain — as stating my identity can frighten as much as it can seduce, it can hurt as well as render indifferent, it can warn, excite, sadden, amuse, enrage... Stating my identity *can* do a lot of things — outside of my control, and that of conventions — ; it can produce various unpredicted consequences, it can expose various reacting effects.

Then, the appropriate character of a specific perlocutory act would need to always be decided *in situ*, *in vivo*. For perlocutions, appropriateness is always in question. As Cavell notes, the absence of “conventionally accepted procedure or effects” forces us to judge the adequacy (and success) of a perlocutory act case by case (Cavell 2005 : 181 *in* Laugier 2021a : 267). Rather than *invoking* a conventional procedure, I invite to an exchange, by *provoking* consequences.

As such, characterizing self-narratives as perlocutory acts is not the same as characterizing them as ‘performatives’, or as ‘performances’. One should indeed not confuse the *per* of the *per-locution* with that of the *per-formance*. “The *per-* of *performative*, like that of *performance* [...] denotes accomplishment, perfection, completion ‘to the end’, Laugier writes, while the *per-* in *perlocution* denotes the mean, the medium, the ‘by saying’” (Laugier 2021a: 275). Taking self-narratives and identity-statements as perlocutory acts then highlights that saying ‘I am [this]’ or ‘we are [that]’ is *also* — and most importantly — a mean of doing, a medium used to produce an effect — “of passing through you, reaching you, touching you”

(Laugier 2021a: 275). It is *by means* of saying it that something happens, and not only *in* saying it itself (which is the case for the performance of illocutory acts). *By means of saying*, in front of other ‘free’ individuals. Then: there is here a particular *performance* that is taking place, Cavell argues: not the performance of language *per se*, but rather the performance of our own self-fulfillment (*achèvement de soi*) as individuals (Laugier 2021a: 275).

Hence, and following the line of thought of the philosophy of ordinary language, the question would be to know how to find a good or adequate perlocutory expression in this (or that) specific circumstance — to know not only what words to use, but also in what tone to say them, and with which intention (while being perfectly aware that I am not in control of every consequences of my words). Then, “what characterizes perlocutions is that the speaker asserts his own freedom as an individual who speaks — but this freedom, specifies Lorenzini, must not be idealized, it is a practice, it only exist in practice(s)” (Lorenzini 2021: 305). The “feedback effect” of perlocutions in terms of subjectivation can hence be “characterized by the fact that the speaker exposes himself not so much to the risk of conventionally defined failure, but rather to the risk of reproach, disavowal, non-recognition, and so on. It is his feeling of being a subject capable of making himself intelligible to others that is at stake here” (*ibid.*). Perlocutory acts then ask the question of our ordinary (complex) capability of making ourselves intelligible to others. They highlight the permanent risk of disavowal or unintelligibility; and mark their vulnerability, as well as their *dramatic* nature.

This train of thought first pushes us towards a *radical contextualism*: towards the acknowledgement that all our actions — including, then, our ways to narrate ourselves — are fundamentally vulnerable. It thus also pushes us in the direction of what could be called a *radical care*: by engaging in perlocutory acts, I must be careful to others — their reactions, their responses, their freedom. Following Laugier’s words, the central question then becomes: “how to find the rules (and which meaning of the rule) which will direct [my] ways to care (*s’occuper*) for others, [...] to preserve the relationship” (Laugier 2021a: 274). Indeed, perlocutory acts, due to their unconventional nature, highlight, as I have already noted, the vulnerability of our form of life, they highlight the vulnerability of our agreement *in* language, and the fragility of every human relationship — which we should *care* for.

What the philosophy of ordinary language teaches us — and that Davis does *not* — is that it is *in fact* through this uncertain expression that we give ourselves the possibility to truly meet others — and ourselves, in passing. Through this properly perlocutory act, which calls in our ways of caring for others, and their ways to care for us. The production of perlocutory consequences should thus be taken as constituting “*the internal possibility of expression*

itself”, rather than an external attribute to the speech act (*ibid.*). Then, applied to the object of this dissertation, I argue that these consequences (i.e. frightening, seducing, offending, hurting, warning, saddening, amusing, etc.) *are* the internal possibilities of self-narratives, and of the expression (linguistic, or otherwise) of identity.

If the expression of identity is the phenomenon that we aim at apprehending — which is at least the case for Davis —, the philosophy of ordinary language enables us to think its internal possibility. And, we must remember what Wittgenstein himself explicitly said: what we should care about are precisely “[the] ‘possibilities’ of phenomena”, rather than phenomena themselves (Wittgenstein 1953 : 78). Hence, what we should care about in our study of identity is its perlocutory consequences. What we should care about is how me saying ‘I am [this]’ or ‘I am [that]’ precisely warns, seduces, hurts, amuses or frighten others; how it produces unconventional and (sometimes) unintentional consequences. How even our most ordinary ways to use language can be *passionate*; how, in one word, my self-narratives do not only *touch* me but precisely *touch* others — which is actually their “most important objective” (Laugier & Lorenzini 2021 : 15).

Finally, while throughout his work on individuality, Davis focuses on reason as a ‘*reflexive success*’ (Davis 2009b: 71) ; calling in Austin’s theory of speech acts and the philosophy of ordinary language rather push us to be attentive to *failures*. As I have addressed in the part of this dissertation dedicated to the philosophy of ordinary language, we can argue that it is in fact the possibility to fail that defines speech as an *act* : if speech acts could not fail, argued Cavell, “they would not be human actions” (Cavell 2003 : 131).

There is, then, a *negative* at the heart of ordinary language — which should be in fact taken as a propre ‘neg-active’, seen in the light of its effective effects. Indeed, as Lorenzini puts it: “it is precisely because and thanks to its vulnerability, because it can always ‘go wrong’, that ordinary language can play a role as a matrix of change and transformation, it can be the site from where something new emerges” (Lorenzini 2021 : 299). In other words, the vulnerability of ordinary language — and thus of our voices — is directly linked (and, could I say, proportional) to its “normativity” — here understood in the most direct way as “that which institutes norms” (Canguilhem 1974: 103).

While focusing on the illocutory dimensions of self-narratives would force us to concentrate on the ‘conventional’ nature of their effects — on the specific conventional ‘force’ it possesses or misfired, on the procedure it invoked or abused, etc. —, focusing on its perlocutory dimension rather pushes us to focus on their “natural” consequences (Austin 1962 : 121). This implies, first of all, recognizing the situation that a perlocutory act

determines, which is, as Foucault wrote, “an open situation, which renders possible a certain number of unknown effects” (Foucault 2008 : 60 *in* Lorenzini 2021 : 303). As such, self-narratives would then appear as precisely inverting the conditions of the illocutory, and as “call[ing] into question the rationality of rules” (Laugier 2021a: 267). They would push, following Laugier, for a different “normative order” (*ibid.*: 269). Identity struggles, identity politics, identity narratives: everything that touches to identity implies, in one way or another, perlocutory acts. As such, the surprising arrival of the word ‘identity’ in a conversation often shows that we are no longer *only* governed by explicit social or moral conventions; that we are also governed by our ‘nature’ — that is, by this “different order of rules”, the ceaselessly re-claimed rules of our shared form of life, in all its moral texture (*ibid.*: 267).

Our word is our bond, and our bond is *spoken*, pronounced, as it were, by a human voice, *in* a form of life. The perlocutory domain of language — on which strongly relies phenomena surrounding identity —, being somewhere at the intersection of description (locutory), action (illocutory) and expression itself, enables to redefine forms of life as both *social* and *vital*. Following Cavell’s discussion on the “horizontal” and “vertical” dimensions of forms of life, we could argue that self-narratives not only imply a sharing of social structures (or of intentions, or beliefs), but also and most importantly of everything else, everything that “constitute the diversified texture of our existence”, which include “morality, as the expression of what matters to us, what matters to us and what affects us (as opposed to a set of rules to follow)” (*ibid.*: 258).

Hence, ‘failing’ a perlocutory act should be taken as “radically different” from the infelicities of performatives. Indeed, in illocutory acts, the status of the speaker, and the situation itself, is said to (often) determine what *I should do* (i.e. promise, give an order, baptize, etc). Only certain people can say certain things in certain circumstances — because what is said needs to be ‘appropriate’, or ‘adequate’, to be able to do what it aims at doing: invoking a specific conventional procedure. It is, then, the status, the situation — and its procedure — that properly ‘rule’ on what is needed for a performative to be successful, what is needed for language to ‘go well’. On the other side, as Lorenzini notes, in the case of perlocutory acts: “we cannot say that language went ‘wrong’, because it is not a question of right or wrong, but of acknowledgment and responsiveness” (Lorenzini 2021 : 303). Since there is no accepted conventional procedure — the exchange is to be judged in relation to the properly “living” and “improvised” exchange (of words, and feelings) — meaning: “to a conversation” (Lorenzini 2021 : 303).

Failing a perlocutory act, as Laugier notes, “radically question[s] the future of our relationship as an element of my feeling of *identity* or of my existence” (Laugier 2021a : 268). Identity, then, appears itself already *at play* within perlocutory act themselves. The trouble (at least) doubles as we take self-narratives as such: here, it is not only “the future of our relationship *as an element...*” that is at risk, it is my identity *per se* — and, in passing, my whole ordinary existence. However, the risk (and the skepticism) is as monumental as the potential reward. By telling you ‘who I am’, I precisely invite you to improvise, with me, and “within the troubles of desire” (*ibid.*). Failing a perlocution, then, has nothing to do with language ‘going wrong’ — with respect to a certain conventional procedure. It rather has to do with “the capacity that language has to constitute a form of life, a way of living together, by creating (or failing to create) the conditions of a reciprocal recognition (*reconnaissance*)” (Lorenzini 2021 : 303).

Apart from passionate utterances, Cavell distinguishes other forms of perlocutions — verbal moral violence, hate-speech, or political rhetoric (Cavell 2005). All of these examples have to do with our “way of living together”, and with the working (and re-working) of “the conditions of a reciprocal recognition”. (In each, also, the word ‘identity’ is here.) To conclude, then, we do *do* things with words — and mostly *by* saying them —, and we suffer *from* and *in* them: not only in that words can effectively hurt, but also — and maybe most importantly — because “we can do things with words *only if* we accept to expose ourselves to various types of failure as well as to others and their responses — which are not known in advance, and are capable of profoundly touching us” (Lorenzini 2021 : 305-306). Our word, then, is indeed *our bond*, as Austin argued; it is our commitment, our engagement in the world. Speaking (about ourselves) appears as a way through which we can always *re-form*. *In* language — not as an external translation of intimate thoughts, believes or desires — but as “simultaneously the locus and the vehicle of a complex set of processes which constantly constitute and reconstitute subjectivity” (*ibid.*).

III. ON THE VOICE, AND ITS SKEPTICISM

As the previous chapter has shown, Davis aims through his work on individuality to link the “no longer self evident” idea of independent individuals and the idea of their embeddedness in the world (Davis 2006a: 373). Following the impetus of the philosophy of ordinary language, I argue that this *can* (and *should*) be done through an appraisal of ordinary

language itself. More precisely, I argue, like Davis, that our ordinary use of language — and specifically of ‘we’ speech — does *not* make us disappear in our relationships; I however argue — which Davis does *not* — that this is due to the fact that using ‘we’ speech implies a specific *claim*. In turn, I more generally argue that instead of looking at identity from the point of view of *narratives*, it could be fruitful to look at it from the vintage point of *claims*.

As Davis writes: “people are not alike in virtue of some common set of characteristics; their common bond lies in being diverse and different from one another” (Davis 2011b: 174). I argue, following Laugier, that their common bond lies, even more precisely, in their agreement *in* language — in their renewed mutual acceptance of ordinary ways of speaking, of doing; of specific forms of life. Our bond would precisely lie, then, in our individual *claim* to speak ‘on behalf’ or ‘in the name’ of others — and in our acceptance of others speaking in our name. According to Davis, it is through self-referent behaviors that we become “capable of organizing the social influences operating upon [us], rather than simply serving as passive repositories of those influences” (Davis 2003: 114). He goes on by thoroughly investigating our ordinary use of ‘we’ speech and of self-narratives — which serve as two specific examples of self-referent behaviors. However, I argue that he misses what these two acts — these two (ordinary) uses of language — have in common, namely: their underlying *claim*.

Our bond, then, would lie in our common use of ordinary language — and the *claim* it underlies. According to Davis, the use of ‘we’ speech necessarily implies a process of self-imposition. As I have noted in the previous chapter, the notion of ‘self-imposition’ quite paradoxically manifests, for Davis, what is most *personal* in the most *social* manner. Following through this idea with knowledge from the philosophy of ordinary language, we could argue that by ordinarily saying ‘we’, we do express to others what is most personal — who we are, who we identify *to*, or *with*, or *as*, who we talk ‘for’, and who, for now at least, can talk on our behalf, precisely ‘in our name’. Davis’ view of ‘we’ speech emphasizes our ordinary capacity — as ‘I’-subjects — to commit and limit ourselves to what the use of ‘we’ necessarily implies. It emphasizes how we ordinarily impose *otherness* onto our own ways of expressing ourselves — about ourselves. The use of ‘we’ speech, according to Davis, thus marks the grand entrance of otherness, which resides, I argue, in the specific *universal claim* that supports it. Davis pushes us (anyway, pushes *me*), throughout his work on identity, to *care* for individuals as they ordinarily are: conscious beings who produce narratives — or more precisely, and in Davis’ words : “[that] maintain narratives specifically about themselves which they use to determine how they choose to act in particular circumstances” (Davis 2009b : 81). But, could we argue, behind the fact of “maintaining” particular

narratives actually lies the our maintaining *a claim*. Davis says: “people *regularly and commonly* use ‘we’ language in an intentional manner when they express intentions that have to do with their being part of some social group” (Davis 2003: 130/132, *my emphasis*). This is hardly debatable — using ‘we’ speech necessarily has to do with our being part of some social group, or social category. However, what the philosophy of ordinary language offers is an account of what supports this use, what underlies this expression (of specific intentions) — namely: a *claim*.

Briefly, and as I have addressed in the first part of this dissertation, according to Laugier, our agreement *in* language is “founded only in itself, in the *we*” (Laugier 2021c : 13). As such, the ‘we’ seems to constitute (or manifest) the agreement itself. Laugier’s formulation is not anecdotal (but is rather enigmatic): ‘itself’ seems to be taken as ‘we’ (or is it the other way around?). And in this ‘we’ resides a specific claim: that of a *universal voice*. Then, the question of ‘we’ speech becomes the question of the possibility for *me* to say what *we* say, to speak in the name of others, and to let them speak in my name (*ibid.*: 24). Within this claim lies the enigma of my belonging to a community — which is then not a foundation *per se* but precisely something that is *claimed*, by a *voice*. “It is me — my voice, *Stimme*, that determines the community, not the other way around”, argues Laugier (*ibid.*): it is precisely here that the question of our ordinary use of language becomes properly *political*, in the voiced claim that *I* say what *we* say — a claim that is itself always vulnerable, fundamentally skeptic:

The linguistic or political agreement between people, precisely because it is always a *claim*, is as fragile as it is deep. It is this essential fragility of the agreement, always threatened by skepticism, that constitutes the linguistic meaning of *claim* (*ibid.*: 142).

Hence, while forms of life are given, my belonging to them is not, and nor is the narrative form of my life — my identity *per se*. While forms of life are given, there is still my *voice* — as fragile as it is — and there is still my *claim*. “There is in the voice the idea of a *claim*”, Laugier writes (*ibid.*: 115), just as there seems to be in the claim the idea of a *voice* (hence the translation of Cavell’s original *The claims of reasons* to the French title: *Les voix de la raison*, literally ‘the voices of reason’). Our agreement *in* language, our forms of life, our communities only exist as they are *claimed* — and consequently invoked, and constantly

re-provoked. They only exist as *my* voice — and yours, and ours, and theirs — precisely pretends to be a “universal voice” (*ibid.*: 142).

In *The claims of reason* (2012), Cavell argues that “speaking, in a political sense, in its own name, is [...] speaking in the names of others, in the names of those with whom we consent to associate, and it is consenting that they speak in our name” : this implies, of course, that with each utterance — and even more directly with every use of ‘we’ speech — we constantly run the risk of being contradicted by ‘those in whose name [we] claim [to] speak’; and simultaneously have the (risky) possibility to contradict ‘those who claim to speak for [us]’ (Cavell 2012 : 61 in Lorenzini 2021: 298). According to Lorenzini, this (double) risk, formulated here in political terms, is precisely “inscribed at the very heart of our condition as ‘creatures of language’, of our form of life characterized by the desire to be recognized by others, and therefore by the need to make ourselves intelligible to them” (Lorenzini 2021: 298). Finding our *voice*, then — in politics just as in friendship, in love as in hatred, in the economic domain as much as in everything that underlies it — would precisely *not* mean speaking privately in our own name, but on the contrary “taking the task of publicly addressing others within a community (of language and of life), which is in a sense presupposed, but which can never be taken for granted once and for all” (*ibid.*).

At every moment of every place, it is possible for me to stop claiming this or that, and to start claiming something else. At every moment of every place, it is possible for you to deny what I am saying — because it is not true, because you do not like it or agree with it, because it makes you feel a certain way, because I misfired, or misexecuted, etc. Always and everywhere, it is also possible for me to deny my own voice, to re-take my words — *se reprendre*, as we say in French —, and to say: ‘Sorry, this is not what I meant to say’, meaning: ‘my expression did not express me’. ‘It slipped out’, ‘I didn’t mean it like *that*’: these ordinary utterances mark the necessary *excuse* — or at least, the necessary explanation — that follows a certain ‘escape’ of our own voices.

With each self-narrative, I thus expose myself to the risk of being denied — by others, or even by myself. I fundamentally expose myself to the risk of realizing — with horror — that I don’t actually count for the other person, or that I am incapable of making myself intelligible to them. Then, our voices are always fragile, as is the ordinary language *in* which it exists — and which can always ‘go wrong’, and *break-up*.

Following the slope of the image of a ‘break-up’, and discussing Cavell’s study of romantic comedies, Lorenzini writes:

If protagonists [...] talk to each other, it is usually to quarrel, to provoke, or to lecture each other. What is at stake in their conversation, then, is not mutual agreement, but reciprocal *acknowledgment*. So, rather than a rational path that unfolds within the domain of the *logos*, punctuated by stages in which mutual agreement is explicitly obtained right up to the moment of the “final” agreement (remarriage), these comedies feature a panoply of speeches, outbursts and detours, through which the protagonists educate each other to listen and to recognize each other's finitude — the recognition of the other as a fallible human being, but also as an autonomous individual, endowed with a voice of his own that must be learned to respect if the broken bond is to be re-established, while remaining aware of the inevitable separation of each human being from others (Lorenzini 2021: 296)

According to Cavell, in romantic comedies, agreeing is not what really *matters*. What matters is “acknowledgment”. Speech then follows a path ‘outside’ of the any rationality or *logos*. What matters is recognition. It then seems that it goes in romantic comedy just as in ordinary life itself — and more specifically in ordinary expressions about ourselves: the issue is one of acknowledgment, recognition and representativity. There is no rational path to follow, but just “outbursts and detours”; up until (hopefully) “the recognition of the other as a fallible human being, but also as an autonomous individual, endowed with a *voice* of his own” (*ibid.*). In self-narratives as well as in romantic comedies then, the aim is not an agreement *per se*. Because, could we argue, in both cases the agreement is already there, and it is being used, and constantly re-claimed, properly re-voiced: it is the agreement *in* ordinary language itself. The point, then, of expressing self-narratives, is to be acknowledged, or recognized, it is also to be considered ‘representative’. I argue, consequently, that discussions surrounding identity are never properly ‘rational’ or ‘logic’; they are, on the contrary, passionate and moral. (And the issue is that remarriage can be rare; we can often miss our ‘happy end’).

In moral conversations, Lorenzini specifies, agreement is not what we care about, but rather “the tension between the individual claim and acknowledgment (*reconnaissance*)” (*ibid.*). The question, then, would not be to agree (what would it even mean for you to ‘agree’ or ‘disagree’ to my self-narrative?) but rather to acknowledge each other as vulnerable but nonetheless “autonomous” human beings, with a *voice*. There is indeed, “the inevitable separation of each human being from others” (*ibid.*); the fact, as Davis put it, that “no one can ultimately be in someone else’s shoes” (Davis 2024: 158); but there is *consequently* a space to invest, an in-between in which to bond — and to re-establish, if needed, broken relationships.

By using our voice, argues Cavell, we more generally “ceaselessly fight [...] the temptation to ‘withdraw [our] contribution from words’” (Cavell 2013: 78 *in* Lorenzini 2021:

298-299). We stand against the possible taking by language of the exclusive responsibility of meaning — we resist to our own disappearance *in* language. We here re-meet (re-marry?) Davis : our use of ‘we’ speech does, in a certain way, *individuate* us; it does (paradoxically) keep us from disappearing in our ordinary world — and the web of its language — because it is first and foremost *voiced*.

As creatures of language, our voices are as fragile (and as deep) as our forms of life. And their fragility are fundamental. My voice — *me* — is always on the verge of saying: “I don’t know, not because I am not certain, or because there is doubt, but because there is no reason to know” (Laugier 2021c: 119). *Knowing is not what matters*. The skepticism that surrounds the word ‘identity’ — what it does *in* and *by* being said, as a “total speech act”, its use, and the life it (re)forms — appears then less as a strictly cognitive problem than, following Laugier, as “a symptom, that of my refusal of expression” (*ibid.*: 119). ‘I don’t know’: not because I do not know the real ‘inside’ of the world, or of others, but rather because I am (partly) inaccessible to myself. Hence, the epistemic question of knowing others would precisely act “as a double, or a mask, for that of my own accessibility” (*ibid.*).

Here is then something that Davis missed: there are no secrets; nothing is hidden; all is manifest. Everything is here, right under our eyes. *Nobody can hide who they are*. In fact, a lot of our identifications are never out of sight. Our ways of saying, of doing, effectively, ceaselessly, ‘tell’ something of us (whether we like it or not) — of our background, of our past, of our beliefs, our dreams, our habits and desires. Evidently, a lot of social groups and categories have, ‘by themselves’ — and by what happens in the construction and re-construction of groups, their intentions, their rules, their norms, and their ‘third-person perspective’ — developed specific ways to speak, and to do certain things. Religious groups, of course, but also professional, political or familial ones. It seems that most social groups or categories have developed ideals and imply (more or less ‘clearly’) certain prescriptions. This is clear in both Akerlof and Kranton’s model and in Davis’ identity theory. In *identity economics*, this ideal — and its following prescriptions — are given in a strict and objective way: each group has a precise and simple ideal, attached to a clear prescription (e.g. for the case of education, the members of the popular group should be beautiful and provide a certain amount of effort in school; for the case of professional segregation, the women only have the prescription to do a job that is symbolically attached to their gender; for the case of the prototypical model, the two categories have no precise ideal but simply a prescription : engage in either activity 1 or activity 2). In Davis’ identity theory, on the other hand, I argue that these ideals are given in the form of a specific intention — that of the group — ; or better

said: of its *expression* in the world as third-party accounts. According to Davis, there does exist in the world utterances expressed in ‘he/she/they/it’ language, and which consequently lie “outside” of deliberation — as Korsgaard noted. It is, for Davis, in these ‘he/she/they/it’-speeches that are given the intentions of the groups. It is thus *in* them that we learn what groups and categories precisely *are* — meaning: what can be said about them⁸⁸.

If Davis had followed through in his call to Wittgenstein’s view on privacy, he would have then argued that even about ourselves there are no secrets, no hiding spots. Everything is here: not because it is all external *per se*, but because the only ‘latent’ things are those that we, ourselves, refuse or deny. “The only private, argues Laugier, is that which we do not *want* to know, or to which we refuse to give access, or to express” (Laugier 2021c: 119). ‘I do not know who I am’, then: not because there is uncertainty or doubt, but rather because there would precisely be “no reason to know”. *Il n’y a pas lieu de savoir*, reads the original words from Laugier : which, in French, take on a second — more playful — meaning: *there is no place of knowledge*. I sure cannot be this place of knowledge, as I am not even the master in my own home — skepticism, then, touches me *all the way*... to my identity, and its ordinary expression.

There are no secrets in our ordinary language, as there are no secrets within ourselves — except the ones that we do not wish to hear, and which we thus even less want to say (but sometimes say nonetheless, ‘accidentally’). We all have secrets that we properly repressed — that we do not want to know, that we sometimes do not even ‘want to have lived’ — ; but which sometimes makes itself known despite our wish for control. It would be a lie to argue that there is *nothing* that we *do not* wish to talk about, to which we refuse access, or expression. That there is nothing, here, that does not have any ‘trouble coming out’, as we ordinarily say.

Maybe, then, should we take self-narratives as *confessions* rather than as simple descriptions of ourselves. Confessions, but not of something that would be ‘hidden’ or ‘private’, as Davis himself indeed precisely calls in Wittgenstein on the question of private

⁸⁸ It now seems important to note what implicitly appeared through our reading of Davis’ identity theory — namely: his focus on *personal* and *social* identity, at the expense of what he calls *individual* identity, and its ‘he/she/they/it’ speech. As I have addressed in the previous chapter, Davis argued that we have collectively tended to emphasize the issue of *individual* identity rather than the one of *personal* identity. It seems, according to him, that the concept of *personal* identity can easily be thought of as “an historically emergent outcome riding on the train of the larger social historical project of social classification of individuals”, hence: of *individual* identity (Davis 2009b : 82). Rather than conceiving personal identity as a passenger on the train of social classification — and thus of individual identity —, he precisely aims at conceiving it as the engine of the train itself — rolling on the “infinitely long rails” of ordinary rules (Wittgenstein 1953 : 131/132).

language, and argues against the dualistic opposition between inner subjective and outer objective realms” (Davis 2003: 107). On this subject, Cavell in fact writes:

Why do we think of a state (of mind, say) as *inner*? Why do we think of the meaning of a (some particular) poem as inner? (And might’nt we think of some states of a physical object as inner? Perhaps not its hardness; but its magnetic power? Or its radioactivity?) What pertains to the soul is thought of as inner. But why? “Inner” means, in part, something like inaccessible, hidden (like a room). But it also means *pervasive*, like atmosphere, or the action of the heart. What I have in mind is carried in “inner beauty”, “inner conviction”, “inner strength”, “inner calm”. This suggests that the more deeply a characteristic pervades a soul, the more obvious it is (Cavell 2012: 99)

At first sight, identity seems to be an intimate issue, one that refers to the proper ‘inside’ of ourselves. Nothing is more ordinary than saying: ‘my identity is just what I am, what I am *truly*, inside’. Nobody can legitimately ignore that discussions around identity necessarily seem to rely on “inner convictions” — convictions of being this or that, of identifying as such, of wanting to be recognized and talked to in a certain way by others. Very easily, our ordinary use of identity falls within the terms of a certain inaccessibility, of a deeply hidden, purely private secret. Indeed, stating one’s identity implies that there is something to be said — something that does not (necessarily) show itself, literally *at first sight*. In some other “parts”, following Cavell, identity can also seem fundamentally *pervasive*. It can produce an atmosphere, and change the rhythm of our bodies, of our voices. We all know the stakes are high when it comes to our identity — at the precise height of ourselves. Our identity would precisely appear as infusing all the rest of our being, and showing itself in our every gesture, in our every word. I argue that we here face a certain *law of identity*, which is the *law of ordinary language* itself: I do effectively say two times to same word in different situations; just as I project *my* ordinary (inner) language, and myself, onto an ever-changing world.

However, our identity is also, and from the start, all external. To continue on Cavell’s metaphor, I argue that it is not a simple room in a house, but rather *both* the architectural structure *and* the façade. My identity is precisely *me*, as I give myself to others *in* language. There is, in effect, something that is *given* : my identity itself, given by me, in all its partiality. Given “in a panoply of speeches, outbursts and detours” (Lorenzini 2021: 296) — not simply by choice (even if I can sometimes decide to discuss myself more or less ‘authentically’), but

also by necessity —, my identity is always holed, because I do not know everything (including about myself).

I put certain things forwards, certain attributes, certain identifications. I narratively give myself in language — through my use of ‘I’, ‘we’, or any other type of speech. And, I give myself *as such* because the situation seems to require it. Everything that touches to my identity then seems to be external: from the necessary primary interlocution — ‘who are you?’ — to the very act of *expressing* my identity *per se*. External, but immediately *reflected*: even if something slips out of my control, I can directly excuse myself. Anyway, it is precisely through the act of stating my identity that the latter emerges; it is through the sharing and playful passing of language from one to the other — from me to you, to him or to her. Identity precisely invest the enigmatic space in-between me and others; and appears as “a total speech act” (Austin 1962: 151).

Following Cavell’s “radical” overturn of the question of private language, skepticism does *not* appear, *in fine*, as the problem of “being able to express ourselves, to exteriorize what [we] have ‘inside’, to think or feel something without being able to say it”; but rather as the problem of “not wanting to say what I say” (Laugier 2021c: 119). The epistemic question — that relates to our difficult access to knowledge — seems to disappear at the benefice of the ordinary “refusal, or fear, of wanting to say, and to access, or expose ourselves to the outside” (*ibid.*: 120). This is where the myth of a secret appears most seductive: as “we prefer, Laugier argues, the idea that our private is secret, rather than recognizing the specific nature of this private, which is to be taken in a structure of *expression*” (*ibid.*).

The myth of privacy is then replaced with that, not of silence, but of *inexpressiveness*. As if giving something of myself — that does not, truly, ‘belong’ to me — always implied a certain loss of control, a certain risk; as if, then, an inarticulate sound, or anything properly inexpressive, was sometimes preferable. By defining the individual as a ‘language creature’ as a proper ‘subject of language’, Cavell did *not* aim at ‘overcoming’ skepticism, but rather at reformulating its main issue. The symptom: “the general impossibility, the inability to hear ordinary language, and therefore to speak it, to want to say what we way”; and the correspondent inability: “to be the subject of [our] own speech, which is the inability speak a common language” (*ibid.*: 122-123).

The problem of skepticism, then, is to be properly expressed in the terms of my possible inability to “be in what I say”, or to “want to say what I say” rather than in those of my inability to express what I allegedly have ‘inside me’ (*ibid.*: 136). As Austin already argued — and with which Davis agrees : language is indeed an action. This implies that I can

indeed, to a certain extent, control language just as I control, to a certain extent, other actions. But it more importantly also mean “that I cannot, sometimes, ‘want to say what I say’” — I then appear more possessed by language than the opposite (*ibid.*). Here, then, lies the source of skepticism itself: in the impossibility to say to the world, not because of “an imaginary distance”, but rather because of “the impossibility or refusal to *want to say*” (*ibid.*).

As I have already thoroughly discussed, one of the goals of the philosophy of ordinary language is to address the ways through which certain utterances can fail, or be inadequate. These ways are numerous — as skepticism itself, “like the devil, Cavell writes, takes on innumerable forms” (Cavell 2005 : 8). What I say can of course be false, but also exaggerated, or vague, or inadequate, or incongruous, or inept, etc. It can moreover produce perlocutory effects that I did not intend to produce, effects (and affects) that surprise me. This worry, this uncertainty — this skepticism, already discussed by Wittgenstein —, is brought to its limit by Cavell, for whom the latter “runs through all our ordinary use of language” (Laugier 2021c: 134). According to Cavell, the form of the failure of language takes the form of a threat: I am constantly tempted or threatened — like all others — by inexpressiveness. Threatened by my becoming properly *voiceless*. This (always) possible refusal of expression is simultaneously a refusal of the language community — as that which represents “the limits and constraints of language” (*ibid.*). It is here, following Laugier, that Cavell brings Freud and Wittgenstein together “in their shared awareness that disillusionment is a source of new errors, and never brings us closer to any mastery of ourselves, our actions, our words” (*ibid.*). There is no secret to be discovered, nothing hidden to find. We will never master ourselves — or our narratives (which precisely have multiple masters, as Davis argued). The very idea of a secret masks the radical inadequacy, the fundamental and ordinary loss (or absence) of control over our own self; it masks the tone and the moral texture of our *voices*.

Then, I argue that the study — whether by philosopher, psychoanalysts, economists or any other person — of our utterance does *not* make us master ‘more’ and control ‘better’ our words — and our life. I argue that it just makes us *work* our voices (which is already a lot). “Language does not bring mastery, on the contrary”, writes Laugier (*ibid.*: 135): it brings risk and uncertainty, as it brings me *to* others (and vice-versa), *in* language. This voice is the one of someone that speaks, in the name of all others, this arrogant voice that “mark all of human speech” by its *claim* (*ibid.*). This voice *in* which “I am not more present than in my other works, actions or possession”, and that I nonetheless keep searching — and expressing —, and which is pervaded by skepticism (*ibid.*).

In my voice, I am both present and absent, active and passive. I am in my voice, according to Laugier, like I am in my breath. The question, then, is not the one of our ability to access language, to have access to specific communities — and forms of life — or to truly ‘find our voice’, as if there was something to find, somewhere to dig. Rather, the question becomes that of bearing — vulnerably — “the inevitable extension of my voice, which will always escape, and forever find its way back to me” (*ibid.*: 139). Hence, what is insupportable is neither the inexpressible *per se* — which precisely, and sometimes despite our wishes, ordinarily ‘comes out’ — nor the impossibility of being expressive — which would imply a certain form of a myth of interiority. What is insupportable, concludes Laugier: “is expression itself” (*ibid.*). Indeed, the fantasy of a pure privacy “transforms or disguises our symmetrical fear of being public”, it represses the “terror of being expressive beyond our means”, and disguises it as a fear of inexpressiveness” (*ibid.*) The question of identity, then, turns out to go well beyond the question of a (miserable) personal secret, it rather revolves around the question of the ordinary weight of our singular and natural expressions, and of our breathing or suffocation *in* ordinary language (*ibid.*).

IV. ON EXPRESSION

As the previous chapter has shown, Davis’ main object of study in his identity theory is human expression. We here see an important stance — close to that of Austin, and of philosophers of ordinary language — that moves away from apparently ‘simple’ statements or locutions to an emphasis on enunciation, illocution, perlocution — on *expression* itself. Expression: understood, as Paul Ricœur wrote in his book *Soi-même comme un autre* (1990) dedicated to the subject of narrative identity (and with which Davis would certainly agree), as “the act of saying itself, which reflexively designates its speaker” (Ricœur 1990a : 55). It is precisely this, I argue, that Davis aims at addressing : this is why he thoroughly investigates two ‘reflexive’ processes — both of which imply saying something “that designates its speaker” : self-narratives and ‘we’ speech. Expression, then, as a proper *fact*, as “an event that occurs in the world” (Ricœur 1990a: 63).

Ricœur more precisely argues that expression always involves the staging (*mise en scene*) of an ‘I’ and a ‘you’, whose “interlocution contributes to the complete meaning of the utterance” (Ricœur 1990a: 55/59). ‘You’ (the addressee) and ‘I’ (the addresser): both expressively engaged, as it were, in an interlocution. Expression, then, appears from the

outset, according to Ricœur, as a bipolar phenomenon — between an ‘I’ who says, and a ‘you’ that hears, and reacts: “in short, expression (*énonciation*) equals interlocution” (*ibid.*: 59). ‘I am a [this]’, equals ‘I declare to *you* that I am [this]’. Thus, concludes Ricœur, “begins to take shape a theme [...], namely that any advance in the direction of the speaker’s or agent’s ipseity (*ipséité*) has as its counterpart a comparable advance in the partner’s otherness” (*ibid.*). The expression of our identity, I argue, can then be seen as a bipolar phenomenon; and, therefore, so are we, as individuals — “first and foremost a me who speaks to a you” (*ibid.*: 56). Hence, within the situation of interlocution would lie “the political confrontation between two narrative programs”, which gives “a dramatic character” to all our utterances (*ibid.*: 58).

I argued above, and following the philosophy of ordinary language, that self-narratives could be seen as *dramatic* — because our ordinary is *tragic*. Because, by engaging in perlocutory acts, I expose myself to “the risk of reproach, disavowal, non-recognition”; what is at stake, as we saw, is my feeling “of being a subject capable of making himself intelligible to others” (Lorenzini 2021: 305). Ricœur, on the other hand, while also arguing that self-narratives are properly dramatic, marks the origin of such a character not directly in the ‘natural’ skepticism of our voices but in a (linguistic) “political confrontation”. These two optics are actually, I argue, closer to one another than what one might think (even though Ricœur focuses on illocutions while the philosophy of ordinary language focuses on perlocutions). Close: as there is a political confrontation within ordinary language; as the establishment and movements of our forms of life inevitably say the consequences of constant political conflict, happening at every corner of our ordinary world. Close also because, on the other side, this political confrontation cannot *not* be seen as fundamentally skeptic. There is always the possibility that you question our agreement in language, that I precisely disengage, refuse your expression, or my own.

As I have shown in the previous chapter, Davis offers a “*narrative* approach” to identity. The word ‘narratives’ then seems key. In his first article on the subject, Davis (2009b) takes narratives in a properly *historical* angle. According to him we should reject the popular idea (and illusion) of narratives as ‘stories’, as it would give the (false, or inadequate) impression that they are imaginary or fictional. He continues, then, by proposing what he considers to a better model — namely: historical narratives, which are said to have a more realistic character and as following the same temporal order as economics and its ‘traditional’ representation of human life.

However, while he rejects the use of the word ‘narratives’ to mean ‘stories’ in his first article, he yet develops this precise idea in his latest book on the subject of identity (Davis 2011b), in which he takes narratives as (more or less) fictional stories, taking place outside of strictly ‘conventional’ frames. I argue that this tension within Davis’ work is important to study if we are to further develop what a properly narrative conception of identity entails and implies.

Paul Ricœur’s theory of narrative identity here appears as a particularity adequate tool, as it was in fact developed following a thorough appraisal of both *fictional* and *historical* narratives. Indeed, the notion of “narrative identity” appears for the first time in Ricœur’s work as he concludes the third and final volume of *Temps et récit*, subtitled *Le temps raconté* (Ricœur 1985), which precisely aims at distinguishing fiction from history. Coming back on this first reference in his main book on the subject (1990a), he writes in a footnote:

At the end of a long journey through historical narrative and fictional narrative, I asked myself whether there was a structure of experience capable of integrating the two great classes of narratives. I then hypothesized that *narrative identity*, whether of a person or a community, would be the sought-after locus of this chiasmus between history and fiction (Ricœur 1990a: 138, *footnote*).

This idea, I argue, is susceptible to explain Davis’ oscillation between a historical and a fictional interpretation of narratives; and, in doing so, to ‘deepen’ the latter. It is, then, at the end of a (long) study of the various intersecting aims of both history and fiction that Ricœur introduced the notion of narrative identity, precisely as an offspring born out of their “mutual fertilization”. “The fragile offshoot of the union of history and fiction, writes Ricœur, is the assignment to an individual or a community of a specific identity that we might call their narrative identity”, before specifying: “ ‘Identity’ is taken here in the sense of a category of practice. To speak of the identity of an individual or a community is to answer the question: who did such and such an action? who is its agent, its author?” (*ibid.*). Indeed, nothing seems more ordinary — and repeated — : to speak of identity is to answer the question ‘who?’: ‘Who are you? Who said this? Who did this?’. To these, one could evidently be tempted to (and does, often) simply answer by a name — and to let go of everything else. To the question ‘Who are you?’, I could answer ‘Thibaud’ — which is often the first thing I do. To the questions ‘who did this?’, ‘who said this?’ I could answer ‘it’s Ludwig’.

But does our first name really ‘do the trick’? “What is the support for the permanence of the first name? indeed asks Ricœur, what justifies holding the subject of action, thus

designated by its name, to be the same throughout a life that stretches from birth to death?” (*ibid.*). It here seems that we are touch to what Davis termed, in his identity analysis, the reidentification issue. What enables, then, to reidentify the individual? “The answer, argues Ricœur — as well as Davis —, can only be narrative” (*ibid.*).

Rather than simply answering by a name, argues Ricœur, to answer the question ‘who?’ is to “tell the story of a life” (*ibid.*); our identity, then is nothing more than our *narrative* identity:

Without the help of narrative the problem of personal identity is doomed to an unresolved antinomy: either we posit a subject identical to itself in the diversity of its states, or we hold [...] that this identical subject is no more than a substantialist illusion, the elimination of which reveals only a pure diversity of cognitions, emotions and volitions. The dilemma disappears if, instead of identity understood in the sense of the same (*idem*), we substitute identity understood in the sense of a self (*ipse*); the difference between *idem* and *ipse* is none other than the difference between a substantive or formal identity and a narrative identity (*ibid.*: 442-443).

Ricœur’s argument echoes with Davis’. The “unresolved antinomy” discussed here is, I argue, precisely the one that Davis’ addresses in the beginning of his first book on the subject of identity, right after having referenced Wittgenstein. “The self is either undefined or defined through identifications *with* others”, writes Davis (2003: 6). The ‘undefined’ possibility links clearly with Ricœur’s idea of “a pure diversity of cognitions, emotions and volitions”. However, while Ricœur posits the other side of the antinomy to be “a subject identical to itself in the diversity of its states”, Davis characterizes as it as an individual defined through social identification. Once again, I argue that these two points of view — despite their apparent differences — have the same logic. On one side, the illusion of a “subject identical to itself” — as if we inserted a person in its own form, and declared it fit, or as if we precisely postulated a private language, an idea against which Davis specifically builds his own conception of individuality. On the other, the idea of a self defined through identification *with* others, which seems close to what Ricœur implied when he said : « *la personne est d’abord un moi qui parle à un toi* » (Ricœur 1990a : 56).

I argued in the previous chapter that Davis chose to focus on the second possibility (the self is defined through social identification) rather than on the first one. Indeed, he discusses self-narratives, ‘we’-speech, or even consciousness, with the aim of thickening his view on social identification — in order to precisely address the process that is said to

‘define’ the self. This choice does not seem surprising at the light of Davis’ self-categorization as an “individualist” (2003, 2011b), because, as one could ask, can we really be ‘individualist’ if the only thing that we see is a pure diversity of cognitions and emotions, properly “undefined” ?

I thus argue that Davis does not take this undefined possibility seriously enough. He realizes that narrativity is indeed the answer to solve an antinomy, but he sees this antinomy as being about *personal* and *social* identity, rather than on the two paths he himself noted, the one of an *undefined self* and the one of a *socially defined self*. Hence, we could wonder if Davis does not precisely stay on one side of the antinomy, on the side of social definition — which can rapidly appear close to that of the “subject identical to itself” argued by Ricœur: identical to itself as it is, here, identical to *others*, precisely indistinguishable from them, ‘oversocialized’. In reality, Davis does highlight, both in his conception of individuality and his particular identity theory a certain ‘misdefined’ dimension of the self: he discusses the constant ‘working’ of our self-concepts, the possible variations of our self-narratives, the oscillating hybridity of ‘we’ speech. However, he always finishes on the ‘I’ as ‘an autonomous and independent individual’. This normative individualism⁸⁹ actually marks what Davis aims to do — namely: to propose an alternative conception of the individual which would enable more realistic analysis in economics, and more adequate propositions of policies. Then, could we indeed argue, taking seriously the possibility of the self being undefined could appear quite useless. However, it seems that Davis’ first aim is to propose an alternative (and more adequate) conception of the individual. In order to do this, he already goes to great length outside what could be commonly considered as the ‘traditional’ scope of economics: he addresses the cacophony of our self-concepts using (social psychology), he discusses consciousness (using philosophy), he thoroughly investigates our use of speech (using philosophy again). The (apparently quite naïve) question that emerges, then: ‘why stop here?’

For Davis just as for Ricœur, it appears that narrativity does come ‘to the rescue’ of the problem of personal identity — which they both characterize as properly narrative.

⁸⁹ Normative (or “ethical”) individualism is here broadly understood as the idea that social norms and values can only be justified in reference to the concerned individuals, or as the postulate that only individuals are a matter of normative concern (von der Pfordten 2012: 449; Robeyns 2017: 57; Anderson 2009). As an example of Davis’ normative individualism, let’s note his answer to the critique of the “individualistic” nature of the capability approach, and its neglect of group or collective capabilities : “group or collective capabilities [...] raise complex questions about the nature of agency that should certainly be addressed, but from a *normative* economics perspective I take the primary concern in the capability approach still to be explaining how individuals can be better off” (Davis 2024: 178, *my emphasis*).

Narrativity indeed seems to offer a certain ‘solution’ to the ‘problem’ of identity; it seems to resolve its dilemma. More precisely, Ricœur pushes for the substitution of identity understood as *idem* (same) by identity understood as *ipse* (self). While *idem*-identity revolves around the idea of one that stays the same, *ipse*-identity precisely involves, according to Ricœur, a certain “escape [from] the dilemma of the Same and the Other” (*ibid.*). Ipseity is what enables Ricœur to argue for a “dynamic identity derived from poetic composition”, and to more generally push for a conception of individuals as constantly “refigured” by the reflexive application of narrative configurations — contrary to any idea of an “abstract identity of the Same” (*ibid.*). Davis, on the other side, pushes for a tripartite distinction between personal, individual and social identity — all apprehended through their respective type of narratives. Narrativity seems to precisely be what bonds Davis’ identity theory together, what connects all these different uses of the word ‘identity’.

According to both Ricœur and Davis, we are both readers and writers of our own life, our narrative identity inevitably include “change, mutability”, but also implies some sort of cohesion (*ibid.*, Davis 2011b : 183). For both of them, the story that I tell of myself is in constant refiguration, constantly (re)made by true, adequate or false, inadequate, half-historical, half-fictitious stories that I — and others — keep repeating. As Ricœur noted, and with which, I argue, Davis would also probably agree: our ordinary life, *in fine*, appears as “a web of stories told” (Ricœur 1990a: 444).

To illustrate this argument, Ricœur goes on to discuss the psychoanalytical experience. More precisely, he refers to the concept of “perlaboration” as developed by Freud in his article “Remémoration, répétition, perlaboration” (Freud 1914). The term “perlaboration” permits, according to Freud, to think the path to a rediscovered ‘inner’ clarity, gradually mapped out through a life constituted by constant rectifications applied to previous narratives (Ricœur 1985: 444). This is what psychoanalysis first and foremost would aim at, and this is also why the latter appears to Ricœur as “a particularly instructive laboratory for a properly philosophical inquiry into the notion of narrative identity” (*ibid.*). Because the first aim of the practice of psychoanalysis — and thus of psychoanalysis as a whole — would precisely be “to substitute for snatches of stories that are both unintelligible and unbearable a coherent and acceptable story, in which the analysand can recognize his own *identity*” (*ibid.*, *my emphasis*). The point of identity, then: recognizing ourselves in the story we tell about ourselves.

In psychoanalysis, *elaboration* is understood as a process by which latent thoughts transform into manifest content. It says, simply, the (performative) manifestation of latent ‘things’ — that have been repressed. I then argue that elaboration, in psychoanalysis, is

always simultaneously a locutory and an illocutory act. It *says* (locutory) and also *does* in saying (illocutory). It effectively *does* manifest latent, unconscious thoughts, images, rhythms, schemas, etc. It is also, of course, a perlocutory act: it creates (very) unconventional consequences — crying, screaming, staying silent, lying, flirting, convincing, laughing, boring out, entertain, “and so on, in Davis’ words, in a nearly endless list of ways that represent mental life” (Davis 2009b: 74).

Perlaboration, in turn, would relate to a process by which an individual integrates an interpretation and overcomes the resistance it generated. It is a *work* — often long, full of silences, and surprises — through which interpretation is enigmatically said to ‘keep going’, despite resistance. ‘Perlaboration’ is actually a neologism proposed by the psychoanalysts Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis to translate the German word *Durcharbeitung*, which means ‘elaboration’, or ‘working with *care*’. *Durch-arbeintung*: *durch*, in German, means ‘through’, ‘due to’, or — not surprisingly, then — ‘by’ (*per*). It could be used, for example, to say ‘I worked *through* the night’ — *Ich habe die Nacht durchgearbeitet* (which itself seems like a good slogan for psychoanalysis). *Durch-arbeit-ung*: *arbeit* in German means ‘work’; which is precisely, I argue, the same type of ‘work’ that Davis refers to when discussing our self-concepts or our self-narratives. Indeed, our self-concepts are properly *working* self-concepts, and our self-narratives properly *working* self-narratives; there is always *work* being done — and mostly *by* saying. *Durcharbeintung*: used to say, then, ‘carefully working through it’ — the *it* of interpretation, of resistance, or of the *id*. Because there is much work still to be done; and always the vertigo of my own inexpression.

At first sight, the word ‘perlaboration’ appears as the contraction of ‘*per* elaboration’ — to understand : *by* (careful) elaboration, by saying something, and manifesting (some of) my latent thoughts, or expressing some interpretation, by properly ‘working through it’. Perlaboration then, just as any perlocutory act, emerges *per* locution, *by* saying something. This is precisely what perlaboration revolves around: what does my speech do *by* being said (to myself, to other)? How do interpretations generate unknown and surprising effects — in *me* and *you*? Perlaboration, then, is in the domain of the *per* of perlocution — and not so much of illocution *per se*, as Ricœur originally argued. The *per*- of the ‘mean’, the ‘medium’, more than the one of perfection. The *per*-, *in fine*, of what Cavell characterized as the *performance of perlocution*, and which can also be seen, I argue, as the *performance of perlaboration*: that of our own fragile “accomplishment”, *in language*.

It goes in perlaboration as in perlocution: we need to be at least two. Perlaboration precisely talks about the “natural consequences”, as Austin put it, of *facing* an interpretation

— that necessarily comes from elsewhere. It goes in one like in the other: as we are, in both, ‘working with care’. The theme of care is obviously here since the birth of psychoanalysis — it is then not surprising to see it pop up in what is taken by some (Freud, himself) as its practical aim. On the other hand, the idea of care comes to philosophers of ordinary language, through their treatment of skepticism, or through their emphasis on perlocution. Once again, I argue that both approaches are actually quite close to one another. Because psychoanalysis is probably the discipline that has taken skepticism to its last bound, up to the point of even establishing it as its main object of study: the unconscious. Because it is also in fact due to the possibility that ‘I do not want to say what I say’ (Freudian slip), precisely because of my “impossibility or refusal to *want to say*” that I am here, (per)elaborating (Laugier 2021c: 136). On the other side, it seems that the philosophy of ordinary gives itself a task that is close to that of psychoanalysis: to care for those that are (most) vulnerable, those whose forms of life flicker, whose language games have stopped being fun, who *do not* necessarily want to say (or to say what they say) — but say nonetheless. However, the philosophy of ordinary language couples this idea with a properly *political* stance (which psychoanalysis does not): we should care for those that have been (and are) neglected, forgotten, erased, while they permit the ordinary functioning of the world.

To come back on narrative identity *per se*, Ricœur seems to permit a clarification of what appears as Davis’ hesitation. Indeed, while Davis at one point (Davis 2009b : 83) defined narratives as *historical*, he defined them later on as full of fictions, as proper *stories* we tell about ourselves (Davis 2011b). Narrative identity, for Ricœur, precisely appears as the interplay of history and fiction. As such, it is neither stable nor faultless: it is always possible to compose different plots for the ‘same’ event, just as Davis noted — following Korsgaard — that it is always possible to describe our actions — ourselves — differently, to endorse other *practical identities*, other reasons, other desires.

Davis’ hesitation then appears fruitful as it is precisely, I argue, *in-between* history and fictions that narratives emerge, in the constant exchange between one and the other. As properly *historical*, our self-narratives pull us towards a ‘factual’ description — at the image of a documentary. As properly *fictional*, they push us towards what Ricœur terms “imaginative variations” (*ibid.*). On one side, historical stabilization; on the other, fictional destabilization — always hand-in-hand. In this sense, Ricœur continues: “narrative identity is constantly being made and unmade [...] [and] thus becomes the title of a problem, at least as much as that of a solution” (*ibid.*). It then appears precisely as a *problematic solution* — whose problem is the one that lies within our ordinary life, and (thus) our “intuitive pre-

comprehension" (Ricœur 1990a: 138, *footnote*). Indeed, as Ricœur goes on to question: "Do we not hold human lives to be more legible when they are interpreted in terms of the stories people tell about them? And aren't these life stories in turn made more intelligible when narrative models - plots - borrowed from history proper or from fiction (drama or novel) are applied to them?" (*ibid.*). From this Ricœur sums up the contribution of his first appraisal of narrative identity by asserting the following chain of assertions:

Self-understanding is interpretation; self-interpretation, in turn, finds in narrative, among other signs and symbols, a privileged mediation; the latter borrows from history as much as from fiction, making the story of a life a fictional story, or, if one prefers, a historical fiction, interweaving the historiographical style of biographies with the novelistic style of imaginary autobiographies (*ibid.*: 138, *footnote*).

However, this "intuitive apprehension" seems to lack a clear understanding of what is at stake in the very question of identity applied to persons or communities. This lack is due to Ricœur's object in *Temps et récit* (1985) — which is the interweaving of history and fiction, and not identity *per se* — which only appears, as it were, as a concluding remark, as a secondary under-product, as a 'call' for the future. The question of the common points (and different aims) of history and fiction "diverted attention", as Ricœur puts it, "from the considerable difficulties attached to the question of identity as such" (Ricœur 1990a: 138, *footnote*).

Ricœur then more thoroughly addresses the precise question of identity in his book *Soi-même comme un autre* (1990a) — and particularly in his fifth and sixth studies, entitled respectively: "Personal identity and narrative identity" and "The self and narrative identity" (Ricœur 1990a: 137-198). He starts his argument on identity in a way very similar to Davis': by characterizing the problem of personal identity as "the privileged site of the confrontation between the two major uses of the concept of identity [...]: on the one hand, identity as sameness (Latin: *idem*; German: *Gleichheit*), and on the other, identity as selfhood (*ipésité*) (Latin: *ipse*; German: *Selbstheit*)" (*ibid.*: 140).

On one side, identity as *sameness*, which would designate the permanence of an immutable substance unaffected by time. According to Ricœur, it would answer to the questions 'what are you?', 'what am I?'. It refers first and foremost to *numerical* identity, which can be summed up by "[the] *ordinary* fact of saying] of two occurrences of a thing designated by an invariable name" that they form "[only] one and the same thing" (*ibid.*: 140-141). The word 'identity' would then signify a certain 'unicity', its opposite would be the

plural — that which is precisely several and not one. Ricœur adds that this first component of identity corresponds to “the operation of identification, understood in the sense of re-identification of the same, which makes that to know is to recognize: the same thing twice, *n* times” (*ibid.*). (We are here precisely in Davis’ re-identification issue). To illustrate this side of identity, Ricœur argues that it also refers to our *qualitative* identity, which touches to “extreme resemblance”, or more precisely corresponds to “the operation of substitution without semantic loss” (*ibid.*: 141). As Jean-Marc Tétaz summarizes in his reading of Ricœur’s work, this first sense of identity would therefore designate “the persistence over time of one and the same thing (numerical identity) for which the permanence of characteristic traits (qualitative identity) plays, or can play, a criteriological role” (Tetaz 2014: 473). As we can see through Ricœur’s appraisal of character, identity-sameness thus refers to enduring dispositions that enable to recognize each other: it represents the *what* of the *who*, and consequently cannot be said to have the self as its author — as the latter could “only interpret it as a determinacy that it must assume, as a given that comes from elsewhere”, and that makes it become not *who* it is but rather *what* it is (*ibid.*: 486).

On the other side of the confrontation, identity as *selfhood* would rather refer to a form of permanence in time *other* than a substance. It enables to think, according to Ricœur, a form of permanence that is precisely linked to the question ‘who?’ — taken as irreducible to any ‘what?’ questions (Ricœur 1990a: 143). Taken in its “ipseity”, our identity does *not* presuppose immutability, it rather refers to what Ricœur calls “the maintenance of the self” (*maintien de soi*) (*ibid.*), shown exemplarily through a “kept promise” (*parole tenue*). Speaking of ourselves, we would then actually have two different models of permanence in time.

According to Ricœur, then: “it is in the unfolding of the story being told that the dialectic between sameness and selfhood is played out” (*ibid.*: 128). It is, then, in this unfolding that the “dialectic of personal identity” keeps playing. This dialectic, according to Ricœur, has the *plot* as its main instrument — the plot as that “which draws the unity of a story from a dusting of events and incidents”. Both actions and characters themselves appears precisely ‘plotted’ *in* the story that is being told.

“Ordinary life moves between these two poles of the almost complete overlap of selfhood and sameness, and their almost complete dissociation” (*ibid.*: 128). There is an *internal dialectic* within all of us — which is corollary to the dialectic of the plot itself (between “concordance” and “discordance”). As such, the ‘person’, properly understood as a “narrative character” (*personnage de récit*) is no longer to be considered distinct from its own

narrated “experiences” (*ibid.*). On the contrary, Ricœur argues, “he or she shares the regime of dynamic identity proper to the story being told” (*ibid.*). It is then the story that constructs the character's identity, or better still: “it is the identity of the story that makes the identity of the character”, an identity that is properly narrative (*ibid.*).

Following Ricœur pushes us to characterize the individual as both a narrator and a character, but of a life of which it is not the author (“as regards to existence”), but, at most, “the co-author as regards to meaning” (*ibid.*: 189). Our ordinary self-narratives, then, would produce a gain in intelligibility; life becomes more ‘readable’. However, it also always implies a residue. Something, Ricœur argues, always resists mediation. In *Soi-même comme un autre* (1990a), this ‘something’ is the body itself, which as Tetaz summed up: “returns at every stage as a background that is always presupposed, but exceeds the conceptual possibilities available to reflection” (Tetaz: 471). The question of narrativity, then, not only ‘works through’ this dialectic, but also explores its limits: the body, then, as the “existential invariant”, as the ultimate pole of sameness, which resists any attempt of “character dissolution” or “loss of properties” (*ibid.*: 372). This invariant, more precisely, as Ricœur points out, is the bodily condition experienced as an existential mediation between myself and the world, “between the intimacy of the self and the exteriority of the world” (*ibid.*: 372).

It is precisely through the body that we can non-arbitrary impute an action to an agent. We cannot ignore the anchoring of the body, whose significance seems irreducible. As the pivot between the “objective person” and the “speaking subject”, “the body is both a fact of the world and the organ of a subject that does not belong to the objects of which it speaks” (*ibid.*: 71). On the fringes, then, of the systematic difficulties posed by the notion of identity as selfhood appears “a dimension that exceeds the mediation possibilities of the narrative identity model, and which points towards the ontological anchoring of the question of identity” in the body itself (Tétaz 480-481).

Davis characterizes his identity *analysis* as properly ontological. He more specifically uses a criteriological approach: an individual would be ontologically anchored if he can be both *individuated* and *re-identified*. One could even argue that his identity theory is a search for ontological embeddedness *per se*. The question of the body appears only once *explicitly* (and in passing) — when he references Clark’s notion of an ‘embodied’ cognition. But, as I have addressed in the previous chapter, Davis precisely aims to reframe this notion in what he calls a “social-institutional way” (2009b: 91). He then takes social institutions as creating scaffolding for various human activities which “cannot be carried out very well (if at all) by individuals in thin institutional environments” (*ibid.*). However, I argue that this reframing

also pushes Davis to never address the question of the body — which could have helped him in his ‘ontological’ understanding of identity. The body, nonetheless, is *implicitly* everywhere in Davis’ identity theory, as it is necessarily involved in the use of language — and thus in our self-narratives.

The question of an embodied expression is precisely discussed by philosopher of ordinary language. “Human life is limited by the life of the human body”, Laugier writes, (2021b: 266): by the life of our already constrained body, already positioned, already enrolled. The *total* situation of speech should then be studied both in its ‘linguistic’ and its ‘bodily’ dimension. Because speaking is a bodily act, which expresses affects, and can make other bodies react. As Cavell wrote:

To let yourself matter is to acknowledge not merely how it is with you, and hence to acknowledge that you want the other to care, at least to care to know. It is equally to acknowledge that your expressions in fact express you, that they are yours, that you are in them. This means allowing yourself to be comprehended, something you can always deny. Not to deny it is, I would like to say, to acknowledge your body, and the body of your expressions, to be yours, you on earth, all there will ever *be* of you. (Cavell 2012 : 383)

We must recognize expression as they are — meaning: in what they *do*. By recognizing that my expressions express me — more than the other way around — I simultaneously recognize that my (expressive) body is mine; that it is precisely *me*, and all that I will ever have, or “be”, as Cavell said. My expression expresses me, more than the other way around — I am a “victim of expression”, but voluntarily so. I can always *deny*, Cavell argues, my own intelligibility — and anyone can as well. But, when I *do not* deny intelligibility, when I precisely *do* “allow myself to be comprehended” by others — in most ordinary situations, then —, I effectively acknowledge, according to Cavell, my body as mine, and as the only thing that will ever be (of) me.

CONCLUSION

This final part of the thesis aimed to dive — to describe, and to ‘work’ — Davis’ use of the word ‘identity’. The first chapter had the mission of describing Davis’ conception of individuality and to grasp his subsequent identity theory. It started by addressing Davis’ own starting idea — namely: that of embeddedness —, before discussing the main theoretical framework he uses to build his conception of the individual — namely: social identity theory. From the latter, Davis takes, as we have seen, the idea of social identity itself, and more precisely the idea that all individuals possess many social identities which can conflict with one other. He also takes the idea of capabilities as understood by Sen, which he defines in a “strong” sense as “the range of alternatives individuals have” and complements with the notion of a ‘working’ self-concept (Davis 2003: 158-159). This link between a more psychological and a more philosophical approach to social identity enables him to formulate the task at hand — we must find a *personal identity capability*. Then, I continued by addressing Davis’ precise idea of a “bounded individuality” — describing the two specific “bounds” that he distinguishes. His conception then seemed to offer a view of individuals as endogenous, discontinuous and reflexive; operating with a changing constellation of self-representations. It is, according to Davis, an “entirely different type of individual” that emerges — radically distinct from the standard atomistic conception largely shared within (mainstream) economics. However, it seemed — to Davis, and to me — that this ‘general understanding’ of the individual did not suffice, that it needed to be complemented by an appraisal of specific ordinary self-referent, reflexive behaviors. This is where, then, language came into play — and particularly in the form of we-intentions and of self-narratives. Hence, I then reviewed Davis’ narrative identity theory in depth, before concluding on an internal evaluation of the latter — applying Davis’ analytical framework on his theoretical works.

The second chapter had the aim of offering an alternative, properly *ordinary* reading of Davis’ work on individuality. I introduced this reading by discussing, in length, the multidimensional links (and ruptures) between Davis’ approach and that of the philosophy of ordinary language. I then more precisely proposed four specific ‘conversations’ between the two: the first touched to the issue of abstractness and description; the second one to the question of counterfactuals and perlocution, the third one to that of the voice; and the last one on the general idea of expression. The point of these conversations was not only to show what philosophy of ordinary language could help us ‘widen’ in Davis’ theory, or generally

understand about identity; but also (most importantly, maybe) to push Davis' view to its limit — which is paradoxically also, I argue, its (re)starting point. To push it, then, back to the rough ground of ordinary reality it originally aimed at describing.

To summarize, Davis views individuals as relationally (and linguistically) embedded in the world. They are seen as continuously adapting to their rich, complex, evolving and uncertain environment; Their choices are fundamentally context dependent, and are said to rest on “feedback effects” in which goals and intermediate steps are seen as acting upon each other, within specific circumstances (Davis 2024: 86). Individuals then, argues Davis, have a “reflexive capacity”, meaning that they are “able to take positions towards themselves”, and to engage in self-referent behavior (*ibid*: 35). For Davis, in sum, individuals are made up of *capabilities* — and not of preferences — and they do not ‘optimize’ *per se*⁹⁰. This alternative conception of the individual, *in fine*, implies a specific understanding of subjectivity, based on Wittgenstein’s ‘private language argument’ according to which “truly private meanings do not exist” (*ibid*: 157). Through his ‘externalist’ view of individuals, Davis more precisely discusses a properly “embodied” subjectivity — which rests on a “situated cognition” and signs the fundamental impact of institutions and social relationships on individual choices (*ibid*: 162).

As a conclusion, we can highlight what has become particularly clear throughout this part of the dissertation — and due to our references to both Davis and philosophers of the ordinary —: we all appear, in our everyday life, as *victims of expression*. And, happily, it is only as such that our life becomes truly adventurous: “our being as subjects, Lorenzini writes, is constantly created and recreated, modified, transformed *in* and *by* the conversations in which we engage” (Lorenzini 2021 : 308). As creature of language and victims of expression, our identity thus appears truly *dramatic*: each self-narrative — every use of ‘I’, ‘they’, or ‘we’ speech — inexorably sending us back to the vulnerability of our ordinary life, which is precisely the vulnerability of our expressive body. If our identity is *dramatic*, it is because the ordinary itself is *tragic*: we constantly run the risk of losing social norms — of losing the world, and ourselves with it. Hence, both our *form of life* and the (narrative) *form of our life* — namely: our identity — are defined by what precisely seems to be always threatened: not

⁹⁰ Mainstream economics and the capability approach proposed by Davis share the same “normative ideal”, they share, in Davis’ own words, “individual realization as a foundation value and agree the normative idea is that people ought to be able to realize their nature as individuals” (Davis 2024: 178). They both certainly “focus on individuals”, albeit however different views on what this ‘focus’ involves, due “to their quite different views of what individuals are” (*ibid.*). Both mainstream economists and Davis thus share the individual realization ideal, but this realization implies different things: on one side, it relates to behaving optimally, to maximize utility; on the other, it relates to developing capabilities.

only “the comfort of fluid social relationships, writes Laugier, but of reality itself” (Laugier 2021a : 265).

“To accept expression is to accept the reality of the (bodily) exteriority of the will to say”: the body, then, gives itself as “the best image of the human soul”, not insofar as it would simply “represent it” — whatever we mean by that — or “possess it”, but rather insofar “as it gives it expression” (Laugier 2021c: 121). This interior/exterior relationship experienced through our ordinary way to deal with our body is “part of our form of life (that is given), which must be accepted” (*ibid.*). Indeed, this is once again ordinary: the body is the first *given*, that which must be accepted from the start. It is *where* we are, *what* we are and *who* we are. The body is evidently here since the very first moments — even before our birth. And he tells, in both its simultaneous evidence and opacity, the enigma of our presence in the world — and to ourselves. The body is that which signs and signifies, it presents itself as that which protrudes into the world, as a first escape, a first *exit*. Far from being a mere tomb for the soul it has buried, the body is “that which signifies all that the soul signifies”, as Plato put it. Expression (*Ausdruck*), then, appears as “identically interior (it expresses me) *and* exterior (it exposes me)” (*ibid.*: 134):

It is in this final *identity* that is revealed the very nature of subjectivity as reinvented by Wittgenstein: the subject is indeed subject of language [...] but in the sense that it is the subject of (to) expression. [...] This subject of language appears in the form of a voice, not of an interiority (*ibid.*, *my emphasis*)

Ordinary subjects exist, then, *just like* their voices — *in* language. And what defines this voice is its fundamental ambivalence: its identically important interior and exterior dimensions. I am the one saying it, and using my voice, but I also hear it. This voice can of course be “the common voice of our agreement” — when I say ‘we’, for example — but it is nonetheless “mine, or one of mine, in the trivial (factual) sense that my body is mine” (*ibid.*). Consequently, Laugier argues, this ambivalence of the voice “means that it is obviously not [the latter] that assures me of my *identity*, nor of my thoughts, nor of anything else (as soon as it is a voice, it is an expression, and consequently escapes my control)” (*ibid.*). I am then, as a subject, defined by my voice; and I am thus neither a limit, a point, a center nor an interlocutor, but rather, a “perforated space” (*ibid.*).

Conclusion générale

Pour conclure, nous proposerons un résumé minutieux du travail effectué dans cette thèse ; chaque partie ayant droit à son ‘dernier retour’ (I, II, III). Nous proposerons ensuite, et en tant qu’image finale, de voir l’identité comme un ‘objet-frontière’ (IV). Nous finirons en traçant quelques contours, quelques enjeux, et (surtout) quelques espoirs (V).

I. Dernier retour sur l’ordinaire

À première vue, la partie 0 de cette thèse constituait un préalable méthodologique : son but principal était de construire ce que nous avons nommé ‘l’armature générale’ de notre travail. Elle avait plus précisément comme objectif de proposer un ‘cadre’, battis autour des enseignements de la philosophie du langage ordinaire — appliqués, bien sûr, à la question de l’identité (en économie). Ainsi, cette partie 0 visait à entremêler (*dans* nos propres jeux de langage) deux questions — proches, d’ailleurs, l’une de l’autre —, à savoir : celle de *l’identité de l’ordinaire* et celle de *l’ordinaire de l’identité*. La première expression signait la tâche (nécessaire pour la suite) de saisir (autant que faire se peut) ce qu’est l’ordinaire, c’est-à-dire ce que l’on y entend, et (surtout) ce que l’on peut en *faire*. Ce qu’il *dit* lui-même — son langage, donc —, et sa continuelle échappée. De là, nous avons alors proposé une lecture ‘orientée’ — et, bien sûr, non exhaustive — de la philosophie du langage ordinaire, laquelle prend naissance dans la méthode du ‘second’ Wittgenstein et de ses *Recherches philosophiques* (1953). Nous avons plus précisément suivi une lecture elle-même déjà orientée, « alternative » et proprement *ordinaire* de cette dernière, proposée, entre autres, par Sandra Laugier (2021c : 25 ; voir 1999, 2001, 2009, 2021a, 2021b, 2021c ; Lorenzini & Laugier 2021 ; Fasula & Laugier 2021 ; Gefen & Laugier 2020).

Nous avons plus spécifiquement entamé notre recherche en abordant — comme il se doit — le début de nos vies : notre ‘première arrivée’ dans le monde, et le ‘premier service’ du langage (I.A). Nous avons alors souligné la nécessaire (et frustrante) priorité des mots (des autres), et notre vulnérabilité originelle en tant qu’êtres sans parole, sous-jetés dans une ‘tribu’ qui joue déjà — et jouit aussi, d’une langue étrangère dont il nous manque les codes. Nous sommes apparus alors, dès le départ, pris, pour ainsi dire, dans les grouillements d’un

monde qui n'est pas encore notre, mais nous est bien pourtant déjà 'donné'. C'est précisément *là*, avons-nous alors dit en suivant Wittgenstein, que se *forme* la vie : dans le retournement (la sublimation ?) d'un décalage originel, d'une première impossibilité. Par la frustration donc, et ce qui en ressort — à savoir : l'envie de s'exprimer, de coller à la peau de cette grande « Loi du signifiant ».

Nous avons continué de suivre la vie à son propre jeu en discutant de ce qui accompagne — et *fait*, à proprement parler — cette première arrivée — et que Wittgenstein nomme le « dressage » (Wittgenstein 1953 : 29) (I.B). Wittgenstein comprend ce dressage comme principalement langagier : dresser quelqu'un revient avant tout à lui apprendre à parler. Et la parole elle-même, précise-t-il, s'apprend par *jeux de langage*, lesquels impliquent toujours certaines *règles*. Là est alors apparu ce que l'on savait déjà tous — par force de vécu — mais que Wittgenstein nous fait remarquer : le premier dressage est celui qui apprend à suivre aveuglément les rails de notre entourage. La règle, alors, aux côtés de son angoisse, est apparue comme point de départ de notre histoire « naturelle » (Wittgenstein 1953 : 40). Point d'un départ qui nous plonge dans la *grammaire* du monde — faite d'usages —, et nous permet donc de nous accorder avec autrui *dans* le langage.

Nous nous sommes alors ensuite concentrés sur ce qu'impliquait précisément cet accord *dans* le langage (I.D). En abordant les mots de Laugier — pour qui ce dernier se constituerait par « la concordance, quasi-musicale, [...] dans une pratique linguistique » (Laugier 2021c : 10) — nous avons d'abord pu souligner sa dimension *pratique*, et plus précisément l'importance de la *voix*. Nous avons effectivement vu que Laugier — à la suite de Cavell — défend qu'à la base de notre accord *dans* le langage loge une revendication particulière : la revendication d'une *voix universelle*, capable, en bref, de se fonder sur *moi* pour dire ce que *nous* disons. Cette revendication est apparue comme ce qui définit l'accord *dans* le langage en tant que tel : « c'est [donc] *moi* — ma voix, *Stimme*, qui détermine la communauté, pas l'inverse », conclut Laugier (Laugier 2021c : 24). Ainsi, la communauté est apparue *revendiquée* et non pas fondatrice ; et la question de l'usage du langage s'est accaparé sa dimension proprement *politique*. Au fond, nous ont alors appris les philosophes du langage ordinaire, ce qui est en jeu ici c'est *mon* appartenance, laquelle se détermine « maintenant, chaque jour, ordinairement », par un consentement actif (*ibid.*: 27). *Mon* appartenance, laquelle est toujours en discussion, « traversé[e] par le dissentiment » (*ibid.*: 28). Laquelle, ainsi, m'impose de « trouver ma voix », et de montrer au monde que malgré le fait de « ne pas savoir à quelle tradition j'appartiens », comme le disait Wittgenstein, *je* reste l'unique déterminant de *notre* accord ordinaire (et sceptique) *dans* le langage (*ibid.*: 23).

Nous avons continué en abordant le teneur de l'ordinaire en tant que tel, et d'abord la manière dont il « mêle de manière significative évidence et mystère » — au-delà de l'hésitation, de l'incertitude ou de l'ignorance (Fasula & Laugier 2021 : 6) (II. A). À l'intersection « du familier et de l'étrange », nous l'avons d'abord caractérisé par son « inquiétante étrangeté » (*uncanniness*) (*ibid.*: 10). Plus précisément, et en suivant encore Wittgenstein, nous avons défendu que l'ordinaire apparaît à la fois grossier, ordonné et énigmatique. « Déjà perdu et d'emblée mythologique » (*ibid.*: 26) : de l'ordinaire on ne sait que trop — ou jamais assez. On oublie souvent tout — car tout s'échappe à force d'être si proche de nous, juste sous nos yeux. Alors, avons-nous noté, c'est bien dans sa perte que se comprend le mieux l'ordinaire, dans la reformulation continuelle de sa propre illusion, laquelle nous donne à voir, jour après jour, la fragilité des vies humaines. Toujours perdue, menacée, voire inaccessible, la terre de l'ordinaire est apparue, *in fine*, comme ne nous donnant « rien à retrouver » en son sein, outre, bien sûr, notre propre étrangeté (*ibid.* : 20).

Rien de plus « difficile à savoir » que l'ordinaire, alors, et ce car en son sein logerait en réalité toute la texture diversifiée (et négligée) de nos vies (Laugier 2021c : 59). Comme nous l'avons noté, tout retour à l'ordinaire implique alors une subversion radicale — laquelle ferait comprendre sa banalité comme sa plus grande qualité, ce qui précisément fait de lui un lieu où se dépose « tout ce qui importe à l'humain », et donc tout ce qu'il y a à savoir de nous (Laugier 2021c : 96). En fin de compte (philosophique), le langage ordinaire est alors apparu, comme le fond nocturne du social, précisément comme *la forme de la vie humaine*, — et qui, en tant que telle, n'a plus rien d'ordinaire. Par l'ordinaire, avons-nous défendu, s'ouvrirait tout un monde, « le monde de l'importance, de ce qui compte », tout en étant sans cesse invisibilisé, et qu'il s'agirait désormais d'étudier (Fasula & Laugier 2021 : 12).

Mais alors comment faire ? Pour apporter des éléments de réponse nous nous sommes tournés vers l'idée d'une *pulsion descriptive* (III). Pour apprendre à voir ce qui est sous nos yeux, nous a dit Laugier, pour comprendre ce qui nous échappe — mais qui importe pourtant — il nous faut partir de rien — de « rien d'autre que nos usages ordinaires, [de] notre langage hérité d'autrui » (Laugier 1999 : 111). Là s'est alors fait voir un nouveau commencement : *dans* nos usages — qu'il s'agirait de « tenir » et de « creuser » (Laugier 2001 : 12).

Plus précisément, nous avons noté, dans les pas de Wittgenstein, que reconduire les mots « de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » apparaissait en première intention comme une tâche négative, proprement destructrice (Wittgenstein 1953 : 85). Retourner à l'ordinaire ferait tomber des édifices et s'effondrer des monuments ; ne laissant derrière que « des débris de pierre et de gravats » (*ibid.*: 86). Toutefois, comme le précise Wittgenstein, ce

que l'ordinaire détruit ne sont en réalité que des « châteaux de sable », patiemment (et pathologiquement) construits par les philosophes pour voiler leurs inaptitudes à décrire les formes de vie humaines (*ibid.*). Les philosophes, avons-nous vu, paraissent alors 'malades', et comme se complaisant dans leur symptôme — dans leurs réponses techniques, et leur langage *extra*-ordinaire. Ils apparaissent prisonniers, dit Wittgenstein, tenus « captifs » d'images admises et dominantes, venues du langage lui-même qui « ne cesse des l[es] répéter inexorablement » et dont il s'agirait désormais de se libérer en suivant « la pente naturelle » de nos pensées, en glissant sur *notre* propre langage ordinaire (*ibid.*: 21/85). Car, ajoute-t-il, les véritables questions philosophiques seraient bien enracinées dans le langage ordinaire, et ne pourraient alors être adressées qu'en faisant appel à celui-ci. Contre la paralysie dans une direction unique, alors, Wittgenstein nous a ici poussés à précisément partir dans tous les sens, à aller ici et là, à revenir sur nos pas. Car le philosophe, nous a-t-il dit, est quelqu'un qui ne cesse de se perdre dans son propre pays ; tout véritable problème philosophique « est de la forme : “je ne m'y retrouve pas” » (*ibid.*: 87). Il s'agirait alors d'aller précisément là où l'on ne s'y retrouve plus, là où l'on ne sait plus où l'on (en) est. C'est par égarement que Wittgenstein nous incite à philosopher, par égarement dans un espace que l'on croit connaître par cœur mais dont le langage semble d'un coup s'être mis en congé, être parti à la dérive, précisément « en roue libre » (*ibid.*: 49). De là, il semble que l'avancement de la philosophie soit à penser à l'aune de notre capacité à « se cogn[er] contre les limites du langage », et à traiter toute question « comme on traite une maladie », c'est-à-dire par une *thérapeutique* (*ibid.*: 86/139).

Cette thérapeutique, a-t-on alors précisé, est une thérapeutique de l'exemplification, laquelle vise à fournir une « vue synoptique » de ces choses que nous savons déjà tous et toutes, mais qui furent progressivement embrumées par les confusions de la philosophie, et du langage lui-même. Le but de cette thérapeutique est clair : « montrer à la mouche comment sortir du piège à mouche » (*ibid.*: 154) ; et sa seule « vraie découverte » l'est tout autant : « celle qui [...] donne la capacité de cesser de philosopher quand [on] le veu[t] » (Wittgenstein 1953 : 89).

Cette ligne de fuite wittgensteinienne nous a alors naturellement ensuite poussés à aborder notre statut de *sujets* — sous-jetés dans les mots qui sont là avant nous. Sous-jetés dans des usages que nous ne dominons pas — mais qui, eux, nous dominent d'une main souveraine. D'où la nécessité, défend alors Wittgenstein, d'être vagabond : de parcourir la terre linguistique d'un bout à l'autre — d'exemple en exemple. D'où la nécessaire ébauche de nouvelles formes ou de nouvelles figures, d'où la nécessaire « invent[ion] de *maillons*

intermédiaires » (*ibid.*: 87). Il s'agirait alors d'esquisser « de façon maladroite ou imprécise », de réarranger, de retailer, de retoucher, jusqu'à réussir à « voir les connexions », qui font « le tableau d'un paysage » — d'un paysage ordinaire (*ibid.*: 22).

De là, avons-nous dit, la philosophie du langage ordinaire semble bien s'opposer à toute « pulsion de généralité » — à tout rêve d'une position de surplomb et à l'obsession, comme le dit Wittgenstein, du « brassage du vent » (III. A). Il s'agirait plutôt au contraire, en citant Foucault, de « rendre visible ce qui est précisément visible, de faire apparaître ce qui est proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas » (Foucault 2001 : 540-541 in Laugier 2021c : 41). S'intéresser à un visible si proche qu'il devient inaperçu redéfinit, avons-nous dit, le monde entier — en reprenant radicalement l'idée de *ce qui importe*, et de ce qu'il faut en dire. « Ce qui est réellement important nous est caché, nous a appris Laugier, non parce que ce serait dissimulé, privé ou introuvable, mais parce que c'est là, précisément, nous nos yeux » (Laugier 2021c : 40). De là, a-t-on continué, il s'agirait de *décrire*, c'est-à-dire de prendre soin des détails du langage, « [d']être attentifs ou mieux, attentionnés » (*ibid.*). Cette phrase de Wittgenstein s'est alors inscrit au fer rouge : « Ne pense pas, regarde plutôt ! », et ce afin d'apercevoir « le fond des choses », qui est en réalité leur surface ordinaire (Wittgenstein 1953 : 64/77). C'est alors bien loin de quelconque « *préjugé* de la pureté de cristal » que nous a envoyé la philosophie du langage ordinaire ; loin du fantasme d'une saisie exhaustive des relations causales ou des faits naturels (*ibid.*: 83). C'est au fondement plutôt — au fondement de « tout ce qui est de l'ordre de l'expérience », et qu'il faudrait désormais tâcher de *décrire* (*ibid.*: 77).

Comme nous l'avons vu, cette tâche descriptive n'est en premier lieu ni une tâche d'affinage ni de complétude ; c'est une tâche d'enquête dans les jeux que l'on joue avec les mots des autres (III. B). Décrire, a-t-on noté en suivant Wittgenstein, c'est plonger dans nos jeux de langage, lesquels sont dits comme « éclair[ant] au moyen de ressemblances et de dissemblances, les conditions qui sont celles de notre langage » (Wittgenstein 1953 : 88). Ces jeux, a-t-on précisé, ne devraient alors être vus comme des approximations : c'est bien eux qui montrent le frottement de nos vies, leurs formes, leurs déformes, la « résistance de l'air » (*ibid.*). Il est apparu que ce sont ces jeux-là — dans toute leur imprévisibilité, et toute leur déraison — qui sont en réalité les « phénomènes originaux » à considérer comme « *le primaire* » (tout le reste n'étant qu'interprétation de jeu de langage) (*ibid.*: 235). Il suffirait alors de voler les mots de Wittgenstein, et de dire : « *tel jeu de langage se joue* » (*ibid.*).

Il faudrait alors apprendre à *voir*, avons-nous défendu, non pas en rêvant de connaître la « raison ultime » de la Nature, mais bien plutôt en instituant « un rapport à la vie ordinaire et à

ses détails [et] ses particularités » (Fasula & Laugier 2021 : 14). L'approche de la philosophie du langage ordinaire est alors plus précisément apparue comme une approche « particulariste », « perceptuelle » et « *expérimentale* », construite autour de l'idée d'une « description attentive » de l'expérience ordinaire de la conjugaison *naturelle* des mots (*words*) et du monde (*world*) (Fasula & Laugier 2021 : 16). Aux antipodes de « la vaine volonté de conceptualisation et de saisie du réel », elle nous pousse plutôt à faire attention — à décrire, de manière « aiguillée » — ces 'choses' qui *font la différence* (*ibid.*). Ces 'choses', à entendre : ces *formes de vie*, prises comme lieu de l'articulation de l'ordinaire, à la croisée du naturel et du social (*ibid.*: 18). Ce sont en effet dans ces formes de vie, avons-nous précisé, que s'ordonnent les relations sociales, et que deviennent visibles (et lisibles) les gestes, les manières, les styles, les détails de nos vies (et de nos mots) ; là où il est possible d'apercevoir, comme l'écrivent Fasula et Laugier, « des textures et des motifs moraux » (*ibid.*). Loin d'être un ensemble de normes sociales, d'institutions ou de règles que nous devrions suivre, la forme de vie est alors plutôt apparue comme un 'lieu' « tissée de liens constamment menacés de rupture, mais qui, comme les liens qui constituent un câble, tirent leur résistance de leur recouplement » (Gefen & Laugier 2020 : 17). Il ne faudrait y entendre ni l'idée d'une manière d'être fixe ni celle d'un mode de vie idéal. La forme de vie, plutôt, est apparue comme ce qui tient (énigmatiquement) ensemble « les pratiques sociales et les institutions, le rapport au monde et les manières de percevoir, les attitudes et les dispositions comportementales qui constituent notre vie » (Laugier 2021c : 16). Alors, s'il existe « autant de formes de vie que de types d'activité pratique institués », ce ne serait pas tant parce que la forme de vie est constituée de pratiques mais bien parce qu'elle se révélerait, dans les mots de Laugier, comme « *une forme que donnent les pratiques à notre vie* » (Laugier 2021c : 30/43). De là, nous avons conclu cette sous-partie en marquant la reconnaissance que cette tâche descriptive implique — à savoir : celle du fait que « *pour pouvoir penser certaines choses*, nous devons nous mettre à la place de certaines personnes, avoir certaines expériences » (Fasula & Laugier 2021 : 11) ; car la vie ordinaire, et tout 'retour' à elle ne pourrait se faire que « par le partage d'un langage et de formes de vie » (Laugier 2021b : 166).

De ce que nous avons dit de ces trois premières sous-parties est ressorti le fait que nous aurions tort de prendre l'ordinaire comme 'donné', comme simple 'premier mot' normal et simple, renvoyant à un rapport trivial, 'direct' ou 'impensé' à la réalité (IV. À). Au contraire, a-t-on dit en suivant Fasula et Laugier, « le rapport à l'ordinaire est une autre façon de formuler la question du rapport au réel, et de notre *capacité* à dire les choses avec notre langage ordinaire et partagé » (Fasula & Laugier 2021 : 15). En explorant les usages — c'est-

à-dire en faisant « un inventaire des formes de vie », et des jeux de langage — il est alors apparu que nous ne disons pas seulement « *ce que nous disons* (de l'accord dans le langage) » mais aussi « “quels mots employer dans quelles situations” : ce qui est adéquat aux circonstances » (*ibid.*: 25). C'est là qu'est apparu « le réalisme propre de l'ordinaire », et c'est aussi en ce sens que la philosophie s'est donnée comme « *travail de terrain* », et toute approche de terrain comme « philosophie de l'ordinaire » (*ibid.*: 27). Au-delà d'un quelconque rêve de 'correspondance' avec le monde, il s'agirait alors plutôt de tenter de saisir — au vol — ce qui « donne vie » aux signes (qui sinon seraient *morts*) (Laugier 2001 : 12) et ce pour penser, dans les mots de Wittgenstein, l'« harmonie », c'est-à-dire « le rapport non plus structural mais proprement ordinaire de la pensée au monde » (Fasula & Laugier 2021 : 26/28).

Nous sommes ensuite revenus sur la question du scepticisme, et plus précisément sur la manière dont l'ordinaire introduit le thème du scepticisme dans la *pratique* même. « La confiance en ce que nous faisons (jouer, argumenter, compter, promettre), dit Laugier, se modèle sur la confiance que nous avons en nos usages partagés du langage et notre capacité à en bien user » (*ibid.*: 26). Il ne suffirait alors jamais d'invoquer la communauté et de dire 'c'est comme cela que cela se fait' — car il resterait à savoir la force réelle de l'accord (*ibid.*). Sa force *réelle*, manifestée, comme nous l'avons dit, par la vulnérabilité même de nos expressions — qui peuvent toujours se tromper, mal représenter, blesser... — et qui *disent* donc la vulnérabilité du réel lui-même, lequel court toujours le risque d'apparaître *fake*.

L'accord dans le langage nous est alors apparu être étiré dans deux directions apparemment opposées — celui d'un 'don' sociétal, et celui d'un assentiment individuel. Il est apparu comme un accord proprement *tendu* par l'expression, et par sa signification, c'est-à-dire par le « vouloir dire » qui la soutient (Laugier 1999 : 117). Se jouerait ici, avons-nous précisé, un désir de contrer le seul 'privée' qui vaille — celui, pour Wittgenstein, du refus d'expression ou d'inexpressivité. Le but, alors, si l'on suit Laugier, serait de « retrouver une expression adéquate », en faisant en sorte que « ma voix privée soit réellement expressive » (Laugier 2021c : 28). Il y a là une tâche sans doute infinie, mais il y a surtout, comme nous l'avons marqué, une revendication à la fois politique et proprement identitaire : « c'est en me revendiquant moi-même, continue Laugier, que je pourrai faire que mon obscurité à moi-même (*parce que* je me donne à entendre aux autres) devienne politique. Rendre le privé public, faire en sorte que ma voix privée soit publique : c'est l'enjeu d'une politique du scepticisme » (*ibid.*).

Ce scepticisme, selon nous, détient une certaine vérité — vécue ordinairement, et qui porte précisément, selon Domenach, « sur notre propre *identité* » (Domenach 2002 : 101, *notre emphase*). Il renfermerait, comme nous l'avons noté, un aspect 'passif' ou 'involontaire' en ceci qu'il surgirait lorsque vacille l'évidence des mots, des concepts et des expressions que l'on pensait partager avec autrui, et qui structurent nos vies. De là, il est apparu que c'est bien l'entière de nos certitudes sur le monde qui se retrouvent susceptibles de chanceler, tout autant que celles qui touchent à *notre* place au sein de celui-ci. Perdre l'ordinaire, en somme, c'est perdre d'un même coup la conversation, et le réel tout entier ; c'est se rapprocher dangereusement du mutisme — dépossédés des mots qui donnaient forme aux vies, nous perdrons notre voix.

Accepter ce scepticisme ne procure toutefois ni soulagement ni délivrance. C'est d'abord et avant tout une nécessité : celle de reconnaître notre quotidien et notre finitude, pour enfin « retrouver le contact perdu avec la réalité, la proximité au monde et aux mots » (Laugier 2021c : 57). L'issue du scepticisme n'en est alors pas vraiment une, elle se donne plutôt, suivant Cavell, sous la forme d'une reconquête : il s'agirait de reprendre le pouvoir sur nos mots — tout en risquant (toujours) de 'rater', de dire des mots qui 'tombent à plat' ou 'à côté', ou pire : risquant la rupture du passage du *je* au *nous*. Mais le risque fait partie du jeu — et c'est le jeu qui est premier. Aucune action — aucune parole — ne peut s'émanciper de ce moment sceptique, de cette incertitude. Pis, il est apparu que l'action, ainsi comprise, est précisément « définie et régulée par l'échec, le *going wrong* », son caractère ordinaire ne se donnant qu'en tant qu'il y a un risque à prendre (Laugier 2021b : 170). « Là où l'action est présente, il y a presque toujours des chances à courir », disait Goffman (Goffman 1974 : 121 *in* Laugier 2021b : 170) ; « action signifie (analytiquement) qu'il y a des dommages à encourir pour soi et pour les autres et qu'on prend des risques », affirme à son tour Laugier avant de préciser un peu plus loin : « [la vie est] définie par une constellation de possibilités de ratés, de façons que nous avons de les rattraper, de stratégies que nous pouvons avoir pour se faire pardonner ou oublier, aplanir les choses, faire avaler la condition difficile des êtres d'échec et de rupture que nous sommes » (Laugier 2021b : 170-171). Ainsi, nous avons conclu cette sous-partie en soulignant qu'il apparaît bien être de la nature même du langage (et de l'identité) que de pouvoir rater — non seulement leur *objet*, c'est-à-dire mal représenter, mais rater tout court. Ce risque s'est même donné comme ce qui définit « le propre » de l'acte humain (*ibid.* : 178). Ainsi se sont inscrits « l'échec et la condamnation au cœur des existences humaines » ; et ainsi est apparu le fait que « la menace de la rupture et de l'erreur fatale est toujours présente, première » (*ibid.* : 180) — reste alors à *faire attention*, et à *prendre soin*.

C'est alors ici — en fin de description (IV. B, IV. C.) — que l'ordinaire s'est retrouvé lié au *care* en tant que perspective « indissociablement éthique et politique », laquelle élabore, comme le dit Laugier, « une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité » — ces dernières vues non plus comme de simples des « accidents de parcours qui n'arrivent qu'aux autres » mais bien comme « des traits de la condition de tous » (*ibid.*: 173). Parler de *care*, avons-nous noté, met alors plus précisément en évidence « l'importance, pour la perpétuation d'une forme de vie, de liens créés par des gestes minuscules et quotidiens dont la pertinence morale et politique est sinon contestée, du moins régulièrement dévalorisée en comparaison des actions morales “typiques” de tonalité virile » (Gefen & Laugier 2020 : 14-15). Ce faisant, le *care* est alors apparu comme articulant « le politique et le critique au moral », de telle sorte à placer « les philosophes moraux [*et, pourrait-on ajouter, les économistes*] devant leurs responsabilités politiques et critiques » (Laugier 2021b : 173). Comme nous avons discuté, c'est une transformation radicale de perspective (philosophie et morale) qui se joue ici — car il ne faudrait oublier que « le manque de considération pour le *care* [...] est ancré fort solidement dans une hiérarchie des *actions* humaines, une division morale et sexuelle des tâches, et une séparation du privé et du public » (*ibid.*). Ainsi, il s'agirait d'opérer une certaine « restructuration de la perception morale », afin de ne plus voir dans le *care* une disparition ou une diminution de soi.

« Le *care*, précise en effet Laugier, en suggérant une attention nouvelle à des détails inexplorés de la vie ou à des éléments qui sont négligés, nous confronte plutôt à nos propres incapacités et inattentions, mais aussi à la façon dont elles se traduisent en théorie » (*ibid.*: 176). Alors, le *care* a aussitôt révélé son enjeu proprement *épistémologique* : il s'agirait de mettre en évidence le lien entre notre manque d'attention à des réalités négligées et le manque de théorisation (ou, de façon plus directe, le rejet de la théorisation) de réalités sociales “invisibilisées” » (*ibid.*). Nous avons, enfin, souligné que nous étions là bien proches de la démarche de Wittgenstein — pour qui il était important de protéger et de maintenir la continuité de la vie sous toutes ses ‘formes’. Car « au sens le plus général, écrivent Tronto et Fisher, le *care* désigne « une espèce d'activité qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir en état, pour préserver et pour réparer notre monde en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible » (Tronto & Fisher 1990 *in* Laugier 2021c : 39).

Plus précisément, nous avons ensuite discuté la manière dont une réflexion sur le *care* pousse nécessairement la pensée morale vers un tournant ‘particulariste’ : il s'agirait désormais de porter attention au(x) particulier(s), aux détails ordinaires de la vie humaine.

Nos concepts moraux, alors, semblent désormais dépendre « dans leur application même, de ce qui est important (*matter*) et de ce qui *compte* pour nous » (Laugier 2021c : 37). De la même manière, alors, que Wittgenstein disait contredire les tendances métaphysiques des philosophes (malades) sur leur propre terrain par son retour au langage (ordinaire), Laugier défend elle aussi que son approche réintroduit « le questionnement moral *ordinaire* au cœur d’une philosophie morale hyperthéorisée » (*ibid.*: 65). Le *care* viserait ainsi à « modifier une conception dominante de l’éthique » (*ibid.*: 36), et ce en reprenant *autrement* la question de notre rapport à la vie ordinaire. Il aurait comme but de « ramener l’éthique au niveau du “sol raboteux de la vie ordinaire” », et reconnaît donc d’emblée un certain besoin d’action, de théorisation mais aussi de préservation et de réparation (Laugier 2021b : 173). Faire attention au *care* c’est alors faire attention « à l’importance *non visible* des choses et des moments », faire attention « aux détails de ce qui nous fait vivre », au travail des « invisibles ». Le *care* en fin de compte nous est apparu dans toute sa dimension subversive, et dans tout son scandale : mettant à mal les hiérarchies intellectuelles instituées, il attire notre regard sur des choses d’autant plus négligées qu’elles sont vitales — et nous rappelle ainsi à notre propre dépendance, et à notre besoin fondamental d’altérité. Il ne nous restait alors, a-t-on dit, qu’à *faire attention* à ces ‘petites’ choses si souvent négligées ou dénigrées, ces choses importantes — ces formes de vie, ces jeux de langage — d’habitude dissimulées dans notre train-train quotidien, « toujours apte à les recouvrir pour assurer sa propre fluidité » (*ibid.*: 176), pour continuer sa route sur ces rails « infiniment longs » dont parlait Wittgenstein (1953 : 132).

L’expression *l’ordinaire de l’identité* signait, quant à elle, notre désir d’intrication de la philosophie du langage ordinaire et de l’identité. Dans ce but, nous avons d’abord vu la manière dont l’identité — à l’image de la vie ordinaire qu’elle *dit* ordinairement — commence avec les mots d’autrui, et avec ses *soins* (I. C). C’est bien dans un monde aux mille formes grouillantes, et aux milliards de règles de jeux de langage que se forme et se reforme l’identité — soutenue, pour ainsi dire, par les arrière-plans qu’il nous a fallu d’abord apprendre (à suivre, eux aussi, ‘aveuglément’). L’identité est alors apparue comme prenant naissance d’un certain décalage, d’un écart, d’un nouvel espace de *je* — toujours perdu dans « l’impossible de tout savoir de tout voir et de tout avoir », et ce surtout sur soi-même (Fernandez & Petit 2014 : 69).

Nous nous sommes ensuite plus précisément penchés sur la question de nos ‘accords’ (et désaccords) *identitaires*, ainsi que sur leur dimension proprement *revendicatrice* (I. E). C’est ici que l’identité est apparue comme une question à la fois politique et proprement sceptique — toujours menacée, par moi ou par les autres, toujours « traversé[e] par le

dissentiment» (Laugier 2021c : 28). Ainsi, nous avons défendu que l'identité semble sans cesse rejouer quelque chose de l'angoisse de *mon* appartenance, ou plus précisément : de mon privilège à pouvoir parler 'au nom' d'autrui — et vice-versa. En posant *autrement* la question du rapport entre l'individu et la communauté, la philosophie du langage ordinaire nous enseigne là quelque chose de fondamental sur l'identité : de la même manière que la communauté — loin d'être fondatrice — est *revendiquée*, le *je* — loin d'être donné *a priori* — est *revendication*.

Plus encore, nous sommes revenu sur le fait que l'identité — tout comme l'ordinaire, implique aussi une certaine 'mise en ordre'. À première vue, avons-nous défendu, rien de plus habituel que notre propre identité ; rien de plus 'commun', rien de plus 'courant', rien de plus 'coutumier'. Rien de plus 'naturel' car (précisément) rien de plus réglé, rien de plus conventionnel. L'identité se donne effectivement d'emblée comme le plus direct, le plus familier, le plus évident : ce qui est sous nos yeux, partout où l'on regarde — tout à fait *ordinaire*. Comme telle, elle se caractériserait elle aussi par son inquiétante étrangeté ; et de la même manière que l'ordinaire finit par n'avoir plus 'rien d'ordinaire', l'identité semble ainsi perdre sa propre identité. Rien de plus *mien* que mon identité, mais, au fond, rien de plus *étranger* ; rien de plus *à-moi*, mais rien de plus *à-l'autre*. De là, l'identité est *ordinairement* apparue comme n'étant, elle aussi, jamais mieux définie que dans sa perte, dans des moments de dissolution des échanges, de violence, de haine, de discrimination, de rejet, d'exclusion ; lesquels « incitent à réaliser, comme l'écrivaient Fasula et Laugier, ce qui est perdu : d'une normalité tenue pour acquise et invisibilisée, jusqu'au moment où elle s'effondre, et où il fait alors la réinstaurer » (Fasula & Laugier 2021 : 26). Ici aussi, enfin, rien n'est à retrouver, tout est à-découvrir — et ce alors même que rien n'est à proprement parler déjà couvert. Toute notre identité est déjà manifeste — nous la disons, nous la montrons. Elle est déjà *là*, sceptique, à la surface du tourbillon du monde. Avec sa mythologie, ses réalités, ses illusions, ses rêves, ses fantasmes... À l'image de l'ordinaire qu'elle met en scène, elle est apparue comme étant toujours plus ou moins menacée, et inaccessible en tant que telle. Ni une évidence ni une solution, mais un lieu de frottements ordinaires — dont nous avons fourni deux exemples (médiatiques), celui du cas de Rachel Dolezal, et celui du débat entre Hapsatou Sy et Eric Zemmour. En affirmant notre identité, alors, il semble que nous nous engageons bien dans un jeu de langage, dans une forme de vie ; il semble par-dessus tout que nous faisons preuve de la vulnérabilité de nos vies ordinaires — nous : 'victimes de l'expression'.

En ce qui concerne la méthode, disons que suivre la philosophie du langage ordinaire nous a poussés à ne suivre qu'une chose — la seule chose que nous avons à notre disposition : nos usages (ordinaires) du mot 'identité' — qu'il s'agirait alors de « tenir » et de « creuser » (Laugier 2001 : 12) (III. C). De l'identité, il est apparu que tout le monde *peut* en parler ; que le mot d'identité est 'portée' par tous, et partout — pour se définir, et se distinguer. À la portée de tous, elle est aussi apparue comme ce qui précisément *importe* — pour dire qui je suis, pour me faire reconnaître, pour entrer en contact, ou conclure un échange. Ce qui, donc, *compte* vitalement, et littéralement 'fait la différence', à la croisée du naturel et du social.

Les jeux de langage qui entourent le mot d'identité éclairent donc, selon nous, quelque chose de nos conditions d'existence en tant que victime de l'expression ; ils expriment le frottement de nos vies ordinaires, et la « résistance de l'air » (Wittgenstein 1953 : 88). Nous avons ici eu à cœur de replacer l'identité en son lieu — en sa forme de vie : l'identité, d'ailleurs, a même été décrite comme un des symboles les plus frontaux (et les plus énigmatiques) de *la forme (narrative) de nos vies*. C'est à travers elle — en tant qu'elle est dite — que deviennent lisibles des gestes, des manières, des styles, des attitudes, des dispositions... des manières d'être avec autrui surtout, des liens « constamment menacés de rupture » (Gefen & Laugier 2020 : 17).

Nous avons ensuite abordé la question du lien entre la philosophie du langage ordinaire et l'identité dans un angle proprement épistémologique (III. D). Nous avons entamé notre argumentaire en désignant le premier obstacle contre lequel bute quiconque tente de prendre la philosophie du langage ordinaire comme cadre d'étude d'un discours 'scientifique' — obstacle appuyé par la ligne de séparation stricte que trace Wittgenstein lui-même entre la philosophie et la science. Nous sommes aussi revenus sur la position ambiguë de l'ordinaire dans la littérature économique sur l'identité — oscillant entre l'obsession et la négligence. Enfin, nous avons surtout proposé de voir la discipline économique comme une *forme de vie*. En effet, avons-nous défendu, s'il existe effectivement « autant de formes de vie que de types d'activité pratique institués » force est de constater que l'économie est aussi une forme de vie — car, entre autres, c'est une activité pratique instituée, aussi pathologique puisse-t-elle d'emblée paraître (Laugier 2021c : 30/43). Il va sans dire que pour les économistes, faire de l'économie est quelque chose d'ordinaire ; utiliser le langage économique, faire des modèles, proposer des théories, faire des régressions statistiques, etc., fait partie de la vie quotidienne. Il paraît tout aussi évident que la discipline économique — comme, d'ailleurs, toute autre discipline — s'organise bien autour de relations sociales, d'attachements, de ruptures, d'apprentissages, de règles, de jeux, qui s'ordonnent quotidiennement en son sein. C'est aussi

dans la discipline économique — en tant que forme de vie — que se (re)jouerait ordinairement la séparation entre la discipline économique et le monde ‘extérieur’ à elle — qu’elle passe son temps à étudier. C’est en elle, avons-nous alors défendu, que se tissent — ou se rompent — des liens avec le langage ordinaire, par le fait que des économistes décident « maintenant, chaque jour, ordinairement » d’utiliser tel ou tel mot, telle ou telle expression, tel ou tel style ; qu’ils consentent activement à développer tel modèle ou telle théorie, ou à faire telle étude de telle manière (*ibid.*: 27). C’est ainsi que la discipline économie, *in fine*, se démarque quotidiennement du reste du monde — des autres formes de vies. Enfin, l’économie a pu être caractérisée de forme de vie, selon nous, car le discours économique vise effectivement à articuler l’ordinaire, à donner une certaine forme à la vie humaine. De là, nous avons alors conclu sur l’idée d’une double présence de l’ordinaire en économie : présent une première fois en ceci *qu’il dit la vie des économistes* et ensuite en tant *qu’il est dit dans l’avis des économistes*, dans ce qu’ils disent et écrivent, c’est-à-dire dans leurs usages et leurs jeux de langage.

Pour conclure, nous sommes revenus en détail sur ce que l’intégration du *care* est susceptible de faire à la discipline économique (IV. C). Dans la suite de ce que nous avons dit jusqu’ici, nous avons tout d’abord défendu qu’il ne s’agisse plus tant de poser des dilemmes hypothétiques ou d’affirmer des principes universels mais bien de comprendre une morale concrète, enchâssée dans nos normes, nos règles et nos manières ordinaires de faire. Il s’agirait, en un mot, de *prendre soin* du réel, et particulièrement de ce qui ne cesse de s’invisibiliser en son sein, c’est-à-dire de son *ordinaire*, qui est aussi identitaire, et vital.

Cela nous oblige, à « restructurer » notre perception morale pour ne plus voir dans le *care* « une disparition ou une diminution de soi » (Laugier 2021b : 176). Au contraire de cette idée, avons-nous alors défendu, ce sont bien les premiers *caregivers* qui permettent que nous émergions en tant qu’être ; et c’est bien plus généralement le soin qui fait tourner silencieusement le monde. Le *care*, alors, loin d’être un lieu d’écrasement, s’offre plutôt comme espace de développement de soi. Il s’agirait, alors, et comme nous l’apprend Laugier, de tisser une relation à l’autre, un type particulier de souci — et ce, précisément, pour ne cesser de ‘devenir soi-même’. La perspective du *care* est ainsi apparue comme posant d’emblée une question proprement identitaire — et ce (aussi) que ce soit en tant qu’elle s’oppose à « des actions morales “typiques” de tonalité virile » (Gefen & Laugier 2020 : 14-15) ou en tant qu’elle souligne que « le manque de considération pour le *care* [...] est ancré fort solidement dans une hiérarchie des *actions* humaines, une division morale et sexuelle des tâches, et une séparation du privé et du public » (Laugier 2021b : 173).

Nous avons ensuite proposé une rapide lecture du livre d'Emmanuel Petit, *L'économie du care* (2013), dans lequel ce dernier vise à montrer comment l'éthique du *care* est susceptible de « modifier profondément la façon dont les économistes conçoivent l'individu face à son environnement » (Petit 2013 : 13). (C'est que, là aussi, *care* et identité vont de pair.) « En lieu et place d'une multitude d'*Homo œconomicus* poursuivant des fins rationnelles [et] ne maximisant que leur intérêt individuel, nous dit Petit, la théorie du *care* permet d'envisager le monde comme un ensemble de personnes responsables prises dans un réseau d'aide mutuelle, sensibles au bien-être collectif, partisan du *désintéressement* ou soucieux de l'intérêt des autres » (*ibid.*). En introduisant ainsi au sein même de la théorie morale « le domaine du sensible et des affects, le rôle des intentions, de la motivation et des attitudes, ainsi que la prise en considération du contexte de la décision », la théorie du *care* semble effectivement aller à l'encontre de la théorie économique 'standard' ou '*mainstream*', laquelle semble exclure la bienveillance, prohiber l'univers sentimental, déconsidérer la vulnérabilité et préconiser l'indifférence (*ibid.*: 9-10). Centrée sur la figure de l'*Homo œconomicus*, c'est-à-dire sur l'archétype d'un « "héro" cérébral, impartial, autonome, clairvoyant, jamais ému, toujours distant », il est apparu que la théorie économique standard n'avait rien à voir, *a priori*, avec le *care* (*ibid.*: 10). Il est même apparu que la discipline économique en tant que « science universelle, formelle et positive, abstraite et rigoureuse, esthétique, science profondément influente au niveau des politiques publiques et dominante au sein des sciences sociales » serait à mille lieues « d'une éthique du *care* contextuelle, intuitive, personnelle et morale » (*ibid.*: 10-11).

Se jouerait alors dans le *care* un reversement à la fois conceptuel et épistémologique, lequel, comme nous l'avons discuté, nous laisse glisser jusqu'à la naissance de la discipline économique elle-même. Car Smith lui-même écrit précisément contre l'idée de jugements distanciés et désintéressés, contre le désir d'une morale universaliste, contre une vision du lien social comme quelque chose à contrôler, contre l'idée (cartésienne) selon laquelle « les émotions seraient des obstacles à la raison et à la moralité » (*ibid.*: 18). Il écrit précisément *pour* les sentiments moraux, si bien qu'il est même vu par Petit comme « l'homme des passions sociales, comme la bonté, la compassion, la générosité, l'humanité ou l'estime mutuelle. Celui qui, également, entrevoit que notre nature morale s'enrichit et s'épanouit lors de l'échange et de la conversation avec autrui » (*ibid.*: 19).

Ce serait alors jusque dans les écrits du 'père fondateur' de la discipline économique que logerait déjà quelque chose du *care*, et de l'éveil de soi par l'autre. Dans ses mots quelque peu 'oubliés' (reniés, peut-être) par la science économique formelle et universelle, laquelle

préférerait mettre en avant « le culte de l'essence de la valeur utilité et la prise en considération de l'individu-atome calée sur la physique newtonienne » (*ibid.*: 22).

La théorie du *care*, avons-nous alors ajouté en suivant Petit, s'offre comme portant en elle « l'espoir d'une *voie différente* que les économistes pourraient eux-mêmes emprunter », non seulement pour mieux saisir les comportements et phénomènes qu'ils étudient, mais aussi pour faire retour à la racine même de leur discipline (*ibid.*). Cette « *voie différente* » est aussi « *voix différente* », voix qui assume et exprime « une conception humaniste renouvelée autour de la notion de *vulnérabilité*, à la fois attention au particulier et reconnaissance de ce qui peut être universel » (*ibid.*: 23/25, *notre emphase*). Plus précisément, l'éthique du *care* impliquerait nécessairement, selon Petit, à la fois la reconnaissance à leur juste valeur du rôle des affects dans la prise de décision, la prise en compte de la *personnalité* des individus et leur inscription dans un réseau de relations au sein de la société, ainsi que la revendication d'une certaine *action politique*. Pis, elle pousserait surtout à re-penser notre *sujet*.

« La réhabilitation du *care*, écrit Pulcini, implique de penser un sujet qui permette de dépasser la dichotomie entre *la priorité du Moi* et *la priorité d'Autrui*, puisqu'il conjugue autonomie et dépendance, liberté et capacité de relation (Pulcini 2012 : 51 in Petit 2013 : 39). Il s'agirait alors de repenser le sujet dans l'écart qui sépare deux priorités — moi et autrui ; de dépasser l'opposition stérile entre égoïsme et altruisme en ne présupposant plus ni « un individu autonome par rapport auquel autrui joue un rôle seulement instrumental, ni un agent qui place autrui au premier plan et qui répond par devoir à sa demande » (Petit 2013 : 39). Entre l'un et l'autre alors, il s'agirait, comme nous l'avons vu, de configurer « un sujet qui soit à la fois relationnel et singulier, concret et empathique, attentif à autrui et conscient de son insuffisance et de sa fragilité ontologiques » (Pulcini 2012 : 61 in Petit 2013 : 39). De là, il a semblé que le *care* nous poussait ainsi à donner à l'autre sa place légitime dans l'analyse — et ce pour enfin pouvoir adéquatement discuté de l'individu. Le *care* d'autrui devient, pour ainsi dire : « indissociable du *care de soi* » (*ibid.*: 54 in Petit 2013 : 39).

Le *care* est aussi apparu ici comme proposant « une théorie morale davantage en adéquation avec nos intuitions morales “ordinaires” » (Petit 2013 : 45). À l'opposé d'une conception impartiale de la justice, ou d'un formalisme abstrait, il s'agirait par le *care* de remettre à plat « l'idéologie qui accompagne la référence à un individu désincarné, coupé de tout ce qui fait l'humain “ordinaire” » (*ibid.*: 30). Suivre l'éthique du *care* semble effectivement nous pousser à changer de point de vue, à changer de voie — et de voix aussi. Du *care* semble alors s'être dessiné un défi pour la discipline économique : « le défi de la construction d'une véritable “économie personnelle” » (*ibid.*). Ce défi, dit Petit, sonne le glas

de l'*Homo œconomicus* au profit d'un sujet « non réductible à un atome, un individu sensible porteur de valeurs » dont les aspirations sont diverses et variées et dont les motivations sont irréductiblement hétérogènes (*ibid.*). C'est alors « à contre-courant » que s'établirait l'éthique du *care* : à contre-courant de l'idéal d'autonomie prônée par la conception kantienne de la morale, mais aussi à contre-courant des représentations admises de la théorie économique *mainstream* (*ibid.*). Alors, nous avons conclu cette lecture sur la figure alternative que Petit propose : celle de l'*homo vulnerabilis*. « La construction d'une économie humaniste implique, dit-il en reprenant les termes de Levinas, un “réveil” du sujet économique qui mette à jour notre condition ontologique de vulnérabilité. Il s'agit de remplacer l'*Homo œconomicus* par un *homo vulnerabilis* : un homme imparfait, limité, empathique, attentif à autrui et à son environnement social, très éloigné de la conception de parfaite autonomie et d'égoïsme universel sur laquelle repose la théorie économie standard » (*ibid.*: 46-47).

À la suite de cette première lecture, nous avons pris un pas de recul et sommes revenus à l'expression 'économie du soin'. En première intention, avons-nous noté, celle-ci désigne un secteur économique particulier dont les activités (rémunérées ou non) seraient liées aux « soins sociaux ou matériels, qui contribuent à nourrir et à soutenir les populations actuelles et futures » (Peng 2019 : 1). Essentiel pour le maintien économique et pour « le fonctionnement de la société » ; il est dit comme l'étant tout autant pour celui « des capacités et du bien-être des individus » (Folbre & Nelson 2000 ; Sen 1993 in Peng 2019 : 1). Le *care*, alors, est apparu là comme sous-tendant l'économie tout entière — de nos relations intimes au fonctionnement du marché —, comme travail *reproductif* — une production « hors marché » (*non-market production*), impliquant un maintien de la vie humaine, du bien-être et des relations sociales — et sous-tendant tout travail productif (Folbre 2001 ; Elson 2017 ; Schmitt *et al.* 2018, Peng 2019 : 10). De là, nous avons défendu que le lien entre le *care* et l'économie pouvait apparaître, pour ainsi dire, comme un *lien de première nécessité* — en jouant sur les mots : *caring labor is carying labor*.

Puis, nous avons fait un pas de côté et avons compris le *care* par la motivation et l'impératif moral qu'il semble impliquer. Il est ici apparu dans sa « dimension altruiste, formée par des valeurs et des normes sociales », comme sous-tendu par des engagements (*commitments*), des connexions émotionnelles, des obligations sociales... (England & Folbre 2003 : 61-62). Le *care* oscillerait ainsi sans cesse entre le domaine de l'instrumental et celui de l'affectif. On attendrait effectivement des *caregivers* qu'ils donnent à la fois « de l'amour, et du travail » (Abel & Nelson 1990: 4 in England & Folbre 2003: 64). Qu'ils soient motivés par un souci pour le bien-être d'autrui et le développement de ses capacités

(England *et al.* 2001 *in* England & Folbre 2003: 64); mais qu'ils soient tout de même 'professionnels', 'travailleurs' et 'efficaces'.

Nous avons ainsi pu distinguer différentes 'tenue' du *care* (i.e. sa tenue éthique, ontologique, émotionnelle, politique). À la suite de ce développement, ce dernier est apparu comme un objet particulièrement énigmatique, aux conséquences « souvent intangibles » (England & Folbre 2003 : 75), et qui donc, comme le défend Peng, « ne peut être facilement expliqué ou compris en utilisant la théorie économique *mainstream* existante » (Peng 2019 : 8).

Alors, nous avons investi la frontière du *mainstream*, et plus spécifiquement la littérature en économie féministe sur le sujet. Nous avons d'abord caractérisé le lien (mythologique et empirique) entre le *care* et le *genre* : alors même qu'à la base, le soin peut bien apparaître comme une « disposition générale et partagée », on ne doit pour autant ignorer qu'il est non seulement « plus important [et] plus encouragé chez les femmes », mais surtout qu'il est « sous-évalué *car* féminin » (Laugier & Ulloa 2022 : 98, *notre emphase*).

Cette littérature féministe défend, comme nous l'avons discuté, que de la même manière que la moralité dominante n'est pas neutre, l'économie dominante ne l'est pas non plus. La discipline économique, d'ailleurs, devrait plutôt être comprise comme « la création d'un groupe de gens, laquelle reflète la manière dont ils ont fini par penser la vie économique » (Ferber & Nelson 2003 : 1). Il s'agirait alors, avant tout, de reconnaître la malléabilité de la discipline économique, et le fait (évident) qu'elle n'est pas un phénomène naturel, immuable, mais bien un construit social (Benería 2003 : 115). Et il s'agirait d'emblée de reconnaître ce qui va avec — à savoir : l'inévitable influence des « intérêts et les biais de ses créateurs » (Ferber & Nelson 2003 : 1).

Il y a là ce que nous avons caractérisé de scandale : « des sujets culturellement 'masculins', tels que les hommes et les comportements de marché, et des caractéristiques culturellement 'masculins', telles que l'autonomie, l'abstraction, et la logique, ont fini par définir le champ » (*ibid.*). Il existerait donc, avons-nous défendu dans ce sillon, des thèmes, des hypothèses, des méthodes, des concepts, des jeux de langage qui « reflètent distinctement des soucis masculins » (*ibid.*: vii). Des thèmes, des hypothèses et des méthodes, des concepts, qui ne reflètent donc *pas* les soucis des autres. Ce biais androcentrique, a-t-on continué, aurait alors « détourné l'attention de la provision de service de soin » (England & Folbre 2003 : 75) — la question du soin apparaissant toujours « sous-recherchée » et « sous-théorisée ».

Il y a là, selon nous, une question posée vis-à-vis de la position épistémologique de l'économie — une remise en cause de « l'objectivité présumée » de ce qui apparaît en réalité

être une « pratique unilatérale » (*one-sided practice*) (*ibid.*). Il s'agirait alors de critiquer les présupposés, les métaphores et les fantasmes de cette pratique (England 2003 ; Nelson 2003) ; et plus généralement encore de remettre en cause ce qui apparaît être au cœur de la vision 'néoclassique' : celle de l'*Homo œconomicus* comme un sujet précisément *intéressé* ; aux désirs illimités mais aux ressources limitées — confronté à une pénurie permanente ; toujours rival, toujours compétiteur (Strober 2003 : 139). La remettre *en cause* aussi, en cause d'une certaine pathologie disciplinaire.

Objet problématique alors, mais dont le problème sonne un *devenir*, une nouvelle définition — pour ne pas dire : un nouvel usage du mot 'économie', le *care* est apparu en conclusion comme signant une certaine redirection du regard vers *ce qui nous importe* — à savoir : le soin. Ainsi, en lieu et place de l'obsession du choix rationnel et du marché, il s'agirait de saisir l'économie autour de la fonction première : « la provision de la vie humaine » (Ferber & Nelson 2003 : 2).

Alors que l'expression *l'identité de l'ordinaire* tirait inévitablement le discours de cette partie 0 du côté du 'résumé' (néanmoins nécessaire) ; l'expression *l'ordinaire de l'identité*, elle, l'a au contraire tiré du côté du 'développement'. C'est en cette seconde expression alors, que loge, pourrait-on dire, l'apport principal de cette partie — et ce qui en fait *autre chose* qu'un simple 'préalable méthodologique'. C'est en elle que se dessine déjà une certaine vision de l'identité, à l'opposé d'un simple 'premier mot' banal, d'un simple 'donné' renvoyant à un rapport trivial, 'direct' à soi-même. L'identité, plutôt — et tout comme l'ordinaire dans lequel elle ne cesse de précisément *prendre forme* (de vie) — est apparue fondamentalement *vulnérable*, toujours 'sur le fil'. Car il est en tout temps possible que nos accords tombent, que nos ententes lâchent, que nos expressions trompent, que nos mots blessent. *It can always go wrong* — l'identité aussi, oscillant sans cesse entre l'envie d'authenticité et le risque de *fakeness*. Prise comme un acte d'incarnation de la subjectivité, elle est ainsi apparue comme permettant d'explorer quelque chose des « manières d'être humain » (Laugier 2021c : 38) — manières elles-mêmes continuellement, ordinairement, menacées. L'identité, alors — à la fin de cette première partie — comme objet d'enquête et d'interrogation infini ; jamais donnée, mais toujours à aborder par regain d'attention, pour ne pas dire : de *care*. Rien de plus facile, en effet, que d'ignorer l'identité — tout comme on ignore l'ordinaire — ; d'en mépriser les contours ou les formes, de rester tout à fait *toughless* — sans la moindre pensée — à son égard. Rien de plus facile, en effet, que de nier la question identitaire ; mais rien de plus problématique. Car derrière ce dénie se dévoile en réalité un *impensé* lui-même tout ordinaire — à savoir : le *sujet* lui-même — dont il s'agirait de prendre

soin. Au final, prendre comme cadre la philosophie du langage ordinaire nous ‘oblige’ à un certain retournement : c’est bien de sa banalité même que l’identité semble incorporer en son sein quelque chose du ‘grouillement’ du monde dont parlait Wittgenstein.

II. Dernier retour sur la modélisation

Nous nous sommes concentré, dans la seconde partie de cette thèse, sur le modèle de l’*identity economics* tel que développé pendant plus d’une décennie par George Akerlof et Rachel Kranton (Akerlof & Kranton 2000, 2002, 2003, 2005a, 2005b, 2008, 2011, Akerlof 2007) et communément considéré comme une des tentatives les plus célèbres d’intégration de la notion d’identité dans un cadre analytique ‘standard’ — comme « une des tentatives les plus prééminentes de modélisation de l’identité » (Mueler 2016 : 165) ou encore comme l’acte de naissance de l’identité en économie (Bagçe & Yilmaz 2020 : 2 ; Aguiar *et al.*, 2008 : 2). Nous avons vu que le modèle d’Akerlof et Kranton repose sur un usage du mot ‘identité’ comme d’un nouvel argument de la fonction d’utilité. Appuyé par des concepts de psychologie sociale — tel que l’image de soi, l’idéal type, la catégorie sociale ou l’identification, Akerlof et Kranton prennent plus précisément l’identité comme une « motivation manquante » apte, selon eux, à fournir une « microfondation » générale et un nouveau « langage commun » à la discipline économique (Akerlof & Kranton, 2005 : 10). Ce serait alors un « nouveau monde » qui s’ouvre, renouant à la fois avec les passions humaines et avec les institutions sociales, et rendant ainsi le discours économique plus « réaliste », faisant en sorte que les agents économiques ressemblent enfin « à de vraies gens dans de vraies situations » (Akerlof & Kranton 2011 : 128/7).

Comment comprendre, nous sommes-nous alors demander, ce nouveau « pas » dans l’évolution de la discipline économique ? Comment, plus précisément, saisir ce « nouveau langage » identitaire ? et que dire du « nouveau monde » qui s’ouvrirait de concorde ? Que « voient » Akerlof et Kranton — à travers leur « observation de près » de la vie économique et sociale ? Et quelles sont les conséquences qu’ils en tirent — que ce soit sur un plan théorique, empirique, politique ou méthodologique ? De là, qu’est-ce que l’*identity economics*, comme modèle, montre, tente de démontrer et défend — plus ou moins explicitement ? Que donne-t-il, à son tour, à voir et à faire ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous avons plus précisément structuré cette partie en deux chapitres distincts.

Le premier chapitre visait à proposer une lecture que nous avons caractérisée de ‘liminaire’ de l’*identity economics*, ou plus précisément une description attentive et « aiguisée ». Il s’est entamé par une première partie méthodologique (I). Nous avons plus précisément commencé en posant, suivant en cela les propos d’Armatte, la question du rapport entre la science économique académique (*economics*, en anglais) et les questions économiques de notre temps (*the economy*), dont le traitement s’étale ordinairement « sur les premières pages de nos quotidiens et des journaux télévisés » (Armatte 2010 : 5) (I.A). Cette question du lien entre la science et l’ordinaire ne nous intéressait pas seulement à cause de notre cadre philosophique mais bien aussi (surtout) car elle est tout à fait centrale à l’*identity economics* en tant que modèle se voulant proprement « réaliste », prétendument construit à partir d’une « observation de près » du domaine « microscopique » (Akerlof & Kranton 2011 : 27). Afin de la traiter alors, nous avons vu que, selon Armatte, il s’agirait de revenir sur le sens et le rôle de la modélisation mathématique, laquelle pourrait être précisément perçue comme « responsable de cette coupure entre monde académique et monde réel » (Armatte 2010 : 5).

Nous avons alors suivi Armatte dans son historisation et sa sociologisation de la notion de modèle. Il s’agirait plus précisément, selon lui, de retracer les fonctions et les rôles de la modélisation dans les « diverses configurations historiques de la recherche scientifique » dans lesquelles elle est engagée, et de la restituer comme activité de modélisation dans un environnement institutionnel, technique et politique, et cela, sans dissocier les éléments cognitifs et les éléments sociaux » qui se trouvent mêlés en son sein (Armatte & Dahan Dalmedico 2004 : 245). Le modèle, alors — apparemment formel et neutre — est apparu d’un coup comme un des éléments d’un « jeu de modélisation », avec ses règles, ses intentions, ses explications et ses implications. Il est apparu comme un objet « multiforme » et « peu stabilisé ». Il nous faudrait alors l’envisager comme sans cesse engagé dans les « différents projets qui l’enrôlent » (ibid. : 9). Le modèle, alors, non pas tant comme « un objet nomade stable voyageant tout seul » que comme un objet constamment soumis à des transformations et des réinterprétations, compactant en son sein un ensemble hétérogène « d’usages sociaux [...] souvent concurrents » (ibid.). Et donc « suspect », pour ainsi dire, de tant d’usages.

Ainsi, nous avons noté qu’Armatte nous ouvre la porte d’une critique à la fois épistémique et proprement politique de l’acte de modélisation. En effet, la discipline économique est ici comprise non pas tant comme une science réductible à sa théorie mais bien plutôt comme « un ensemble de savoirs et de savoir-faire qui s’incarnent dans des dispositifs

techniques et sociaux », lesquels sont susceptibles d'impacter la gouvernance des sociétés marchandes (Armatte 2010 : 10). De là, le modèle lui-même est apparu comme un « assemblage d'institutions et de croyances, de pratiques et de régulations politiques et économiques », lequel à la fois « délimite la place et le mode d'être des sciences » et est susceptible de « performer » la réalité (ibid.). En tant que dispositif scientifique faisant « médiation entre le système réel et la théorie », il est ce qui permet à la fois la mise en place d'un rapport « productif » entre l'un et l'autre — « fait [...] de représentations et de transformations pratiques » — mais aussi (surtout) celui qui permet « que s'instaure entre eux un décalage « autiste » » (ibid. : 17).

Nous avons ensuite fait discuter cette vision avec celle de la philosophie de l'ordinaire. Comme nous l'avons vu, Armatte entame précisément sa recherche en posant la question de l'ordinaire, et fournit une réponse en allant étudier ce qui fait, selon lui, intermédiaire entre celui-ci et la discipline économique — à savoir : la modélisation. La position d'Armatte est apparue ainsi très proche de celle de la philosophie de l'ordinaire, laquelle nous pousse effectivement à décrire les différents usages des mots — et leurs jeux — tout comme Armatte défend d'envisager les modèles dans les différents projets qui les enrôlent et en prenant en compte qu'il compacte en son sein un ensemble hétérogène d'*usages* sociaux souvent concurrents. Dans les deux cas, il s'agirait précisément de *replacer* notre objet au sein de sa communauté, de sa forme de vie. Dans les deux cas, aussi, il s'agirait de reconnaître d'emblée le scepticisme irréductible de toute action — la modélisation comprise — et de se positionner politiquement.

Nous avons alors proposé d'accoler les « jeux de modélisation » discutés par Armatte aux « jeux de langage » discutés par Wittgenstein — et à sa suite, Laugier. Car le « jeu de langage », avons-nous défendu, de la même manière que le « jeu de modélisation », fait lui aussi médiation entre le réel et la théorie. C'est bien en jouant avec les mots que l'un et l'autre sont susceptibles d'entrer dans un rapport « productif » ; c'est aussi par jeux de langage que peut s'instaurer un « décalage “autiste” » (Armatte 2010 : 17) — ce que Wittgenstein appelait quant à lui une « déconnexion » ou une « mise en congé » (Wittgenstein 1953 : 49). « Jeux de modélisation » et « jeux de langage » alors, mêlés en une même action fondamentalement sceptique, mêlés en une même *expression*, elle-même ordinaire dans la forme de vie qui lui convient. Mêlés, ainsi, dans une même réalité quotidienne, et dans un même monde *ordinaire*.

À la suite de cette première sous-partie ayant comme but d'introduire le thème de la modélisation dans notre cadre ordinaire, nous nous sommes concentrés sur l'approche

pragmatique de la modélisation (I. B). Le modèle nous est aussi ici plus précisément apparu comme un objet scientifique ‘épais’ : il est dit être un « médiateur » ou un « intermédiaire » entre la théorie et la réalité (Morgan & Morrison, 1999 ; Morgan & Grüne-Yanoff 2013), permettant à la fois d’expliquer des phénomènes, d’expérimenter, de tester et de proposer des politiques publiques, de prédire ou de répondre à des problèmes théoriques (Knuuttila & Morgan 2012 : 33). Il est alors apparu comme un outil fondamental pour la recherche scientifique, comme tout à fait « essentiel » au développement de la connaissance théorique ou encore comme « lieu principal » (*main site*) dans lequel des concepts sont formés et explorés en économie (Hausman 1984 ; Hédoin 2014 : 425).

De là, les modèles se sont offerts comme « les moyens d’un travail actif des économistes plutôt que comme des objets passifs » (Knuuttila & Morgan 2012 : 33). Pour les comprendre, il ne nous faudrait alors pas tant étudier ce qu’ils *sont* en tant que tels que ce que *font* les économistes à l’aide de ces derniers. Il s’agirait de se concentrer sur la manière dont les économistes construisent leurs modèles, « comment ils les utilisent, les argumentent, et ce que l’on peut apprendre d’eux » (Knuuttila & Morgan 2012 : 33). Il y a là le passage d’une recherche « ontologique » à une recherche proprement « épistémologique » (Hédoin 2014 : 426) : c’est bien l’acte de modélisation qui devient l’unité d’analyse adéquate — et plus tant le modèle en soi. L’acte de modélisation, pris comme une pratique ancrée dans une communauté, dans un environnement spécifique. Une pratique — un jeu — basée, donc, sur des inférences, des intentions, des buts particuliers (épistémiques ou non) mais aussi des critères, des normes et des conventions. Il apparaîtrait ainsi que la construction d’un modèle pourrait se comprendre de manière analogue à la création d’une recette de cuisine (Boumans 2005) : elle impliquerait le choix d’ « ingrédients » formels et informels — susceptible de positionner le modèle dans différents champs. Faisant un pas de plus, le modèle ne devrait donc plus nous apparaître comme simple « artefact neutre inséré entre la théorie et la réalité » mais bien comme un outil conçu pour produire certaines inférences concernant à la fois le monde ordinaire et les différents « mondes théoriques » qui tentent de le saisir (Brisset 2018 : 4) ; comme un outil, donc, permettant à ses auteurs de « dire des choses sur le monde », ou plus précisément encore : comme un « acte de langage » (*speech act*) (*ibid.*). Après un rapide retour à Austin, nous sommes revenus en détail sur la question de la performativité. Plus précisément nous avons fait discuter l’idée d’Armatte avec celle de Baudrillard et avons conclu que ce dernier ‘extrémise’ effectivement la thèse de la performativité en retournant la logique argumentative — faisant de la critique de la *coupure* une critique de l’*union* — ou, pourrait-on dire, de l’identité, au sens mathématique du terme — du modèle et du monde.

Nous avons ensuite fait discuter les enseignements de l'approche pragmatique de la modélisation et ceux de la philosophie du langage ordinaire — et ce d'abord autour de la question du langage en tant qu'il est *dit*, dans un contexte, dans une *forme de vie*. En effet, il apparaît que l'approche pragmatique et la philosophie de l'ordinaire se rencontrent sur leur principale revendication : aller étudier *ce que nous faisons avec les mots*. D'une manière proche, avons-nous défendu, Brisset nous invite à passer de la question *qu'est-ce qu'un modèle ?* à la question *qu'est-ce que le modélisateur veut faire avec son modèle ?*, tout comme Wittgenstein nous incitait à laisser tomber la question de l'essence ou de la substance d'un mot au profit de celle de ses possibilités, de ses usages. Ces deux approches, avons-nous ajouté, se rencontrent aussi sur leur première constatation — qui est aussitôt une contestation : celle d'un certain 'décalage' ou d'une 'rupture' entre deux 'mondes' (i.e. celui de l'ordinaire et celui des philosophes ; le « grand monde » du dehors et le « petit monde » du modèle). Elles partagent aussi les mêmes objets d'intérêt (i.e. la communauté, les conventions, les règles, les critères, les intentions, etc.) ; ainsi que la même critique de l'abstraction excessive. Des deux côtés enfin : une certaine *thérapeutique* : revenir à *ce que font les gens* — avec les mots, et les modèles. À ce que *nous faisons* — dans toute notre diversité effective de pratiques et d'expériences. De là, nous avons conclu qu'il était tout à fait possible de 'faire s'entendre' l'approche pragmatique de la modélisation avec notre cadre ordinaire, et ce l'une et l'autre partagent une même vision, une même manière de porter son attention (au langage), et une même position vis-à-vis de ce qui *importe*.

Revenant alors à notre modèle, nous sommes partis de l'idée qu'Akerlof et Kranton ne souhaitent pas uniquement 'décrire' le monde — tout en respectant certaines règles ou certains critères — mais souhaitent aussi participer à sa dynamique, c'est-à-dire *performer*, et créer des effets. À travers leur modèle, ils font bien plus que 'décrire', ils diffusent dans le monde de nouvelles (ou d'anciennes) représentations, ils réappuient ou reprennent des critères et des règles. « Que fait un modélisateur ou une modélisatrice ? », se demande Brisset, avant de répondre : « en première approximation, elle choisit des ingrédients d'origines diverses, et les assemble d'une certaine manière, en utilisant certaines narrations » (Brisset 2018 : 8). Suivant ce sillon, il s'agirait alors de questionner à la fois le choix des ingrédients, la manière d'assembler et surtout les *narrations* et les jeux de langage utilisés par Akerlof et Kranton au fil de leurs travaux communs. Car il ne faudrait pas oublier, avons-nous noté, que tout modèle implique des éléments interprétatifs, et plus généralement (et poétiquement) que « le modèle dit toujours une histoire (*story*) » (Gibbard & Varian 1978 : 666). C'est cette histoire-là qu'il s'agirait d'abord et avant tout d'appréhender, cette histoire *narrative* — laquelle, d'ailleurs,

est apparue dans son rôle proprement « ontologique » (Morgan 2017) comme un élément intégral de [l']*identité* [du modèle] » (*ibid.*, *notre emphase*). L'*identity economics* devrait ainsi nous apparaître comme un acte de langage prenant (intentionnellement) place au sein d'une communauté — d'une forme de vie — dotée de normes, de règles et de critères épistémiques et épistémologiques particuliers. Enfin, avons-nous alors défendu, se jouerait à chaque mot l'énigme de la communauté, laquelle reposerait sans cesse la question de l'*appartenance* (d'Akerlof et Kranton eux-mêmes, et de *nous* au passage), et donc de la *revendication*.

Après ce 'faux départ' méthodologique — qui est en fait un nouveau commencement —, nous avons longuement décrit le modèle « prototypique » d'Akerlof et Kranton (2000), afin de fournir les éléments nécessaires à la compréhension de sa mécanique de base (II). Nous avons dégagé trois 'ingrédients' formels. Le premier est une fonction d'utilité renouvelée qui se donne sous la forme $U_j = U_j(a_j, a_{-j}, I_j)$. Celle-ci représente, selon nous, l'idée principale du modèle : ajouter à l'utilité non seulement les actions d'autrui (a_{-j}) mais aussi l'identité (I). Le second ingrédient formel est l'argument identitaire en tant que tel, lequel nous précise le 'contenu' de l'identité — à savoir : la catégorie sociale, les caractéristiques personnelles, les prescriptions, ses propres actions et les actions d'autrui. Le troisième ingrédient formel renvoie quant à lui à l'idée d'augmentations ou de diminution d'utilité dérivées de cet argument identitaire, lesquelles sont appelées par les auteurs « gains et pertes en identité » (*gains and losses of identity*) (Akerlof & Kranton 2000 : 719). Il précise (narrativement, plus que techniquement) la mécanique du modèle, ainsi qu'il dit quelque chose de la 'rationalité' qui le sous-tend. C'est en jouant avec ce troisième ingrédient formel que l'on commence à entrevoir quelque chose de ce que tentent de faire les auteurs avec leur modèle ; c'est aussi là que s'esquisse une certaine représentation de l'individu : celle de quelqu'un qui maximise son utilité étant donné les prescriptions de sa catégorie d'appartenance, ses propres caractéristiques personnelles et les actions d'autrui.

Après avoir dégagé ces trois 'fondements', nous nous sommes plus particulièrement intéressés à *ce que font* Akerlof et Kranton avec leur modèle. Nous avons alors décrit en détail l'illustration prototypique proposée par Akerlof et Kranton (2000) — dans lequel il existe deux catégories abstraites (rouge et verte). Nous y avons vu les différents types de 'pertes' d'identité, ainsi que l'ajout par les auteurs de l'idée d'externalité identitaires. Nous avons exposé le « jeu » proposé par Akerlof et Kranton, avant de revenir sur les « quatre résultats possibles de sous-jeu parfaits » dégagés par les auteurs, ainsi que leurs propositions normatives (*ibid.*: 730). Nous avons alors vu comment Akerlof et Kranton positionnent leur

modèle prototypique non seulement dans le champ de la discipline économique et des sciences humaines et sociales, mais aussi — déjà — dans le champ politique.

Après avoir abordé ce qu'impliquait (formellement) l'ajout d'un argument identitaire, nous voulions aborder sur ce que cela impliquait *conceptuellement*. Nous avons alors proposé un certain 'retour aux mots'. De là, l'identité est apparue comme une « nouvelle motivation », laquelle ferait émerger des « goûts identitaires », variables selon le contexte et dérivés de normes sociales (Akerlof & Kranton 2000 : 727 ; 2011 : 6). Elle est aussi apparue comme une « discipline » à la fois personnelle et collective, renvoyant en un même terme à la manière qu'a une communauté de révéler et de prescrire des idéaux psychiques, matériaux et comportementaux, et à la manière par laquelle les individus s'y conforment (Akerlof & Kranton 2002 : 1182). Plus encore, l'identité s'est vue apparenter à une « obligation morale » ; obligation *in situ* et intériorisée, rendant l'individu variable selon les contextes dans lesquels il agit (Akerlof & Kranton 2005 : 19, 2011).

C'est d'ailleurs là qu'Akerlof et Kranton font référence à la connaissance psychanalytique, et plus précisément à l'idée freudienne du surmoi, pour préciser ce qu'ils entendent par identification. « Une personne apprend un ensemble de valeurs (prescriptions), nous disent-ils, de sorte que ses actions devraient être conformes aux comportements de certaines personnes et contrastées vis-à-vis de ceux d'autres personnes » (Akerlof & Kranton 2000 : 728). Selon Akerlof et Kranton, c'est en s'identifiant à telle ou telle catégorie sociale que nous internaliserions certaines prescriptions et certaines valeurs, dont la violation — par nous-mêmes, ou par quelqu'un d'autre — se ferait cause de dissonance cognitive, et donc d'anxiété. La violation d'une prescription, alors, est apparue comme faisant « surgir des émotions [...] refoulées dans le processus d'intériorisation de règles comportementales » (*ibid.*, *note de bas de page*). En un mot : il s'agirait de soulager l'anxiété, de maintenir 'un sens d'unité'.

Nous avons ensuite longuement décrit deux applications spécifiques du modèle. La première traitait de la question de la ségrégation professionnelle, et partait de l'idée selon laquelle « certains métiers sont considérés appropriés pour les femmes et d'autres pour les hommes » (Akerlof & Kranton 2011: 87). Chaque individu est plus précisément représenté par une fonction d'utilité dans laquelle, selon Akerlof et Kranton, « chacun a un sens de qui il est dans la société, et de comment lui et les autres devraient agir » — c'est-à-dire une fonction d'utilité qui reflèterait « sa catégorie et ses normes genrées » (*ibid.* : 85). Imaginons, alors, continuent les auteurs, qu'une entreprise vise à embaucher une personne pour une tâche particulière — pour laquelle il n'y a pas de différences notables de compétences entre les

hommes et les femmes, mais qui est désignée comme ‘plus appropriée’ aux hommes. Alors, défendent les auteurs selon leur modèle, comparées aux femmes qui travailleraient dans un métier dit ‘de femmes’, celles qui s’engageraient dans cette tâche subiraient une perte d’identité, issue du fait qu’elles ne correspondraient plus aux caractéristiques genrées qui leur étaient supposément réservées. Plus encore, le simple fait que des femmes exercent une telle tâche ferait aussi subir une perte d’identité à tous les collègues hommes engagés à leurs côtés, lesquels, comme le disent les auteurs, « perdent de l’utilité lorsqu’une femme travaille dans un métier d’homme » (*ibid.*)⁹¹. Ceux-ci pourraient dès lors « soulager leur angoisse » en sabotant le travail des femmes ou en réaffirmant leur masculinité d’une manière ou d’une autre (*ibid.*).

De là, Akerlof et Kranton placent explicitement leur modèle à la fois dans le champ organisationnel et politique. Dans le champ organisationnel d’abord, et ce en soulignant la possibilité d’utiliser des ressources pour modifier les « associations genrées » de leurs métiers (*gender-job associations*) — mais surtout la bien plus grande probabilité que les organisations en question créent « un “métier de femme” à côté d’un “métier d’homme”, plutôt que de rendre l’ensemble de la tâche neutre du point de vue du genre, lorsqu’une nouvelle description de poste peut s’appuyer sur les notions existantes de masculin et féminin » (Akerlof & Kranton 2000 : 733). Dans le champ politique ensuite, et ce en discutant, entre autres, d’une politique qui réduirait la possibilité d’une ‘réponse’ identitaire (il faudrait, dans la mécanique du modèle, augmenter *c*) ou en marquant la de la persistance des associations genrées sur le marché du travail comme issues du fonctionnement même de la libre concurrence des entreprises. « En l’absence de pouvoir de marché ou de changement technologique, écrivent Akerlof et Kranton, un déplacement d’attitudes sociales et d’interventions légales serait nécessaire pour que changent les schémas d’employabilité » (*ibid.* : 732) ; comme ils le réaffirment dans *Identity economics* (2011) : « des changements à l’échelle de la société sont donc nécessaires pour modifier les normes de genre. Le remède complet à la discrimination consiste à supprimer les étiquettes de genre des emplois » (Akerlof & Kranton 2011 : 89-90).

Akerlof et Kranton positionnent aussi leur modèle dans le champ de la discipline économique. Ils défendent qu’en ajoutant la question des normes sociales et de l’identité, l’*identity economics* « étouffe (*fleshes out*) les théories de la discrimination sexuelle et conduit à de nouvelles conclusions concernant la discrimination au travail et la ségrégation professionnelle » (Akerlof & Kranton 2011 : 88). Il permettrait effectivement de dépasser

⁹¹ Akerlof et Kranton utilisent le mot « tâche » (*task*) comme synonyme de « métier » (*job*), l’un et l’autre étant utilisés comme équivalents à travers leurs textes.

l'explication monolithique de la discrimination genrée en termes d'attachement plus bas des femmes au marché du travail, et 'augmenterait' ainsi « la vision des économistes » en défendant qu'il ne s'agit pas tant d'un 'dégoût' général pour le fait de travailler avec des femmes qu'un dégoût spécifique à un métier. Leur modèle proposerait aussi une manière d'expliquer la persistance de la discrimination et de la ségrégation professionnelle, et ce malgré les forces de la concurrence sur le marché, et suggérerait ainsi que « le réel problème est l'ensemble de normes qui stipule que les hommes et les femmes devraient occuper des métiers particuliers, quels que soient leurs goûts ou leurs habilités individuelles » (*ibid.*). Akerlof et Kranton disent donc proposer ici une « théorie identitaire du genre » appliquée au lieu de travail, et réussissant sa tâche « d'étendre » l'analyse économique

Plus précisément, avons-nous noté, l'*identity economics* se donnerait comme modèle qui à la fois expliquerait et mettrait au travail les schémas 'standards' de ségrégation professionnelle, en intégrant à l'analyse un facteur jusqu'alors éludé : l'identité. Akerlof et Kranton vont même jusqu'à poser leur modèle comme la quatrième (et dernière) étape d'une marche disciplinaire, et comme « fournissant une microfoundation pour des modèles [économiques] précédents » (Akerlof & Kranton 2000 : 732).

L'*identity economics* a aussi été appliqué par ses auteurs à la question de l'éducation, et plus spécifiquement à celle de l'investissement scolaire des lycéens. Akerlof et Kranton disent ici proposer « un modèle de l'utilité de l'étudiant où l'identité, ou l'image de soi, est saillante » (Akerlof & Kranton 2002 : 1172). Plus précisément, les auteurs notent que l'utilité d'un étudiant dépendrait à la fois de son taux d'effort, des retours pécuniaires *mais aussi et surtout* de son identité. En faisant appel à des sociologues (Coleman 1961 ; Everhart 1983 ; Eckert 1989), ils proposent de catégoriser le lycée en distinguant d'abord trois catégories : les « populaires », les « intellos », et les « ratés ». Chacune de ses catégories est apparue comme dotée de prescriptions particulières — et ce que ce soit sur le taux d'effort à fournir ou sur une des deux 'caractéristiques personnelles' des individus, à savoir : l'habilité scolaire et la beauté physique.

Dans leur modèle, en bref, les étudiants choisiraient alors (rationnellement) un taux d'effort et ce en fonction de leur positionnement social. L'identité (et l'utilité) d'un élève dépendrait de la correspondance entre d'un côté ses caractéristiques personnelles et ses comportements et, de l'autre, les idéaux prescrits de sa catégorie d'appartenance. Pis, après avoir posé une hypothèse sur les bénéfices et les coûts de l'effort, Akerlof et Kranton vont même jusqu'à défendre que l'identité devient le seul et unique déterminant de l'*input* d'effort de l'étudiant. C'est d'ailleurs ici, selon eux, que l'*identity economics* se distinguerait des

« modèles purement économiques » (Akerlof & Kranton 2002 : 1174-1175) : en défendant que ni l'effort ni l'acquisition de compétences ne sont en réalité déterminés par le salaire, mais bien plutôt par des paramètres sociaux tels que le gain identitaire des catégories, le taux d'effort prescrit ou encore un paramètre *t*, lequel « mesure la difficulté qu'ont les élèves dotés de différentes caractéristiques à faire partie d'un groupe ».

Appliqué à la question de l'éducation, l'*identity economics* permettrait alors « d'évaluer les politiques scolaires qui affectent les catégories et les prescriptions sociales » et de conclure que « les politiques qui modifient l'un des paramètres sociaux auront presque toujours un effet sur les résultats scolaires » (*ibid.*: 1175). Akerlof et Kranton abordent là les politiques d'athlétismes aux États-Unis, lesquelles auraient eu, selon eux, l'avantage de réduire le nombre de « ratés » (et d'intellos) au profit du nombre de « populaires » — en réduisant *t*. Ils positionnent aussi leur modèle dans le champ organisationnel en défendant l'importance pour une école de se « constituer en une communauté » (*school community*) (*ibid.*: 1188) — et suggérant ainsi, selon eux, « qu'il y a bien plus de similarités entre les réformes “libérales” et les réformes “conservatrices” qu'il n'y paraît dans les débats souvent houleux (*shrill*) » (*ibid.*).

Enfin, Ils placent ici aussi leur modèle dans le champ de la discipline économique et de celui, plus large, des sciences humaines et sociales en défendant que leur modèle pose un postulat déjà « largement accepté [par] de nombreux chercheurs et chercheuses en dehors de l'économie » selon lequel « les écoles sont des institutions sociales à buts sociaux [...], elles ne font pas que transmettre des compétences ; elles transmettent les caractéristiques et le comportement des étudiants idéaux » (*ibid.*: 1181). Cette idée, selon eux, « manque à la modélisation économique actuelle » ; et peut être intégrée en saisissant la dimension « déterminante » de l'identité (*ibid.*). Comme nous l'avons vu, c'est alors une nouvelle vision de l'institution scolaire qui est présentée : non seulement comme instance de correction des fautes d'orthographe, des calculs ou de la grammaire, mais aussi (surtout) comme instance de correction et de prescription de comportements en tout genre, et ce jusque dans leurs moindres détails. Il s'agirait ainsi de se détourner de l'idée qui voudrait faire de l'enseignement l'équivalent d'un « don logique et raisonné » de compétences « socialement neutres » apprises dans le but d'un « succès économique futur » (*ibid.*). De s'en détourner et ce d'abord et avant tout par retour à l'ordinaire ; car, comme l'écrivent les auteurs, « ce n'est pas perçu comme cela par tous les élèves » (*ibid.*). Pour conclure, nous avons dit que cette application visait à « plonger dans la boîte noire de l'école » (*ibid.*). Akerlof et Kranton semblent effectivement proposer une manière de « fouiller » l'école, et ce non seulement « en

déterminant si une augmentation de ressources augmentera la réussite scolaire », mais aussi (surtout) en expliquant « pourquoi » (*ibid.*) ; l'*identity economics* ouvrirait donc, selon eux, « des directions pour la recherche en économie de l'éducation » (*ibid.*).

Nous avons alors défendu qu'au sein de ces deux applications se retrouvent tous les 'ingrédients' formels et conceptuels dans notre description du modèle prototypique. Nous y retrouvons des fonctions d'utilité renouvelée, des arguments identitaires, des gains ou des pertes d'identité ; nous y retrouvons plus généralement la même mécanique. On y retrouve toutefois, avons-nous remarqué, quelques nouvelles choses — et surtout de nouveaux usages. Nous y avons entendu l'identité comme une « microfondation » — d'autres modèles, et du monde ordinaire lui-même ; ou comme une « image de soi ».

L'identité *in fine*, est ainsi effectivement apparue comme un nouvel « argument », et ce, avons-nous défendu, dans un sens à la fois technique — elle est incorporée dans la fonction d'utilité, et donne lieu à des récompenses particulières —, logique — elle se donne comme affirmation présentée à l'appui d'une démonstration — et rhétorique — elle formalise à elle seule le raisonnement des auteurs, et se donne à la fois comme idée première et comme résumé de l'approche.

Nous nous sommes ensuite tourné vers la question des intentions des auteurs, et donc les 'enjeux' de leur modèle. Nous en avons dégagé quatre. Le premier traite des postulats à la base de l'*identity economics* — et plus particulièrement de la question (centrale) de la différence sociale, et de ce qu'elle implique méthodologiquement. Le deuxième enjeu, quant à lui, nous a renvoyé au 'problème de l'identification. Plus précisément, nous avons distingué quatre implications empiriques de l'*identity economics* avant de décrire ce qui selon nous se jouait — par la modélisation et le langage qui l'accompagne — dans la construction du modèle, et particulièrement en ce qui concerne l'acte de catégorisation qui en est le point de départ. Le troisième enjeu nous a ensuite permis de discuter plus spécifiquement de la « validation empirique » du modèle — et ce en s'appuyant principalement sur une lecture d'un article ultérieur rédigé par Kranton aux côtés du neuroscientifique Huettel (2012). Enfin, le quatrième et dernier enjeu a abordé la question de la revendication d'Akerlof et Kranton — à savoir : établir une « méthode alternative ».

Ainsi, le but de ce premier chapitre était d'esquisser une certaine « vue synoptique » de l'*identity economics* (Wittgenstein 1953 : 29). Pour ce faire, nous nous sommes attardés sur les jeux de langage et de modélisation d'Akerlof et Kranton, nous avons tenté de *décrire* attentivement leur modèle (et donc leurs mots, eux aussi ordinaires). Nous avons aussi dégagé les « ingrédients » formels, conceptuels et narratifs qui font de l'*identity economics*

une « recette » à proprement parler, assemblés en un tout mécanique (et fondamentalement narratif). Enfin nous avons étudié en détail — ce qui était là notre premier but — ce qui découle de cette modélisation, et de cette narration, à savoir : des usages spécifiques du mot ‘identité’.

Le second chapitre, quant à lui, passe du ‘liminaire’ à la critique. Il visait à *problématiser* l’*identity economics*, et ce que ce soit dans sa dimension conceptuelle, théorique, empirique, politique, méthodologique ou épistémologique. Plus précisément, nous nous sommes d’abord concentrés sur la manière dont Akerlof et Kranton représentent (et simplifient) l’ordinaire (I). Le premier point de critique a touché à la manière dont ils sursimplifient l’individu — et ce d’abord en n’abordant pas la possibilité qu’il ait plusieurs identités (I.A). Nous avons ici soulevé certaines des limites et des apories du modèle prototypique sur cette question, avant de proposer deux réponses possibles — qui nous ont toutes deux menés à la nécessité d’une reconsidération significative des postulats, des ingrédients ou des idées du modèle original. Nous avons défendu qu’il manque à l’*identity economics* les moyens d’entamer une réflexion sur la possibilité qu’une même personne puisse s’identifier à *plusieurs* catégories — un manque d’autant plus problématique qu’il semble que c’est de cela qu’Akerlof et Kranton discutent, dès leur modèle prototypique. Ainsi, leur modèle nous a paru incapable de saisir, tel quel, quoi que ce soit de la complexité humaine, et du jeu multidimensionnel qui se déroule ordinairement entre nos différentes identités. Nous avons précisé que ces premières critiques montraient une sorte de manque irrémédiable de l’*identity economics*, lequel nécessiterait un ensemble d’hypothèses *ad hoc* pour être comblé. Irrémédiable : car en n’abordant pas cette question — mais en faisant toutefois de l’existence de telles « contradictions » leur point de départ, les auteurs n’échouent pas seulement à dire quelque chose d’adéquat de l’ordinaire, ils semblent en un certain sens contredire leur propre modèle. De là, il nous est apparu qu’en oubliant (ou en niant) la possibilité des identités multiples, Akerlof et Kranton à la fois limitent la portée de leur modèle et contredisent eux-mêmes leur propre désir de réalisme — au profit de celui de parcimonie, ou de *tractabilité*. Ils ratent ainsi, avons-nous défendu, quelque chose de fondamental de cette ‘réalité’ qu’ils disent pourtant « observer attentivement ».

Plus encore, nous avons soulevé le fait qu’Akerlof et Kranton n’abordent pas le thème de la subjectivité. Ils posent effectivement, comme nous l’avons remarqué dans leur modèle prototypique ou leurs applications, tous les individus comme ayant la même perception des catégories sociales et de leurs prescriptions — lesquelles se donneraient de manière « objectives ». Pis, chacun semble percevoir ‘parfaitement’ les comportements de l’autre,

lesquels se donnent clairement, sans ambiguïté ni malentendu. Pourtant, avons-nous dit, il semble bien nécessaire, si l'on veut être 'réaliste', de reconnaître la subjectivité inhérente engagée dans tout processus d'identification ou d'intériorisation. De là, la trame ordinaire du monde social se donnerait plutôt comme construite par un ensemble disparate de lignes de fuite et de retour, symbolisant autant de points de variabilité qu'il existe d'individus au sein d'une forme de vie. En ignorant ainsi la question de la subjectivité, avons-nous ajouté, Akerlof et Kranton n'apportent rien à notre compréhension du fonctionnement intersubjectif du monde social ; et semble même nier tout ce qui renvoie à une certaine liberté d'action (*agency*). Ils négligent la diversité des expériences et des choix individuels, laquelle constitue, en réalité, toute la trame de la vie sociale. Ils ratent donc l'ordinaire, de par leur *cadre* même.

Nous avons alors ensuite étudié cette idée d'une 'insuffisance' du cadre de l'*identity economics* (I.B) — en faisant appel à John Davis (2002, 2006a, 2007a 2007b, 2011a, 2011b) et Ben Fine (2009). Comme nous l'avons vu, c'est plus précisément autour de la question de l'usage de la fonction d'utilité que Davis et Fine articulent leur critique respective — question qui apparaît d'autant plus centrale qu'Akerlof et Kranton sont dits comme assimilant, dans leur modèle, individualité et fonction d'utilité.

Mais avant de revenir sur cet amalgame entre fonction d'utilité et individu, nous avons d'abord abordé la lecture critique et proprement *technique* de Fine (2009). Selon lui, pour résumer, l'existence logique de la fonction d'utilité dépendrait de l'idée de préférences continues et transitives, deux caractéristiques mises à mal par la question identitaire. Plus précisément, il défend que les préférences identitaires sont en réalité potentiellement sujettes à des discontinuités ; et va même jusqu'à affirmer que « la construction de l'identité est lexicographique par nature », signant ici un premier « avertissement » (*warning*) contre l'usage de la fonction d'utilité pour discuter de l'identité (*ibid.* : 4). Il souligne ensuite la question de la perception finie, de l'expression imparfaite et des critères multiples, avant de conclure sur le fait que le choix identitaire n'apparaît plus « transparent », « stable » ou « mécanique » mais bien comme « incertain » ou « ambigu », et ce car l'identité elle-même « est floue ». Ainsi, conclut Fine : « la logique d'un choix individuel sur un ensemble d'identités disponibles suggère qu'il est déraisonnable de s'attendre à pouvoir représenter l'identité par un choix attaché à une fonction d'utilité » (*ibid.*).

Nous sommes ensuite revenus sur Davis, lequel ajoute à cette critique technique une dimension proprement conceptuelle. Plus précisément, il articule sa critique du modèle prototypique d'Akerlof et Kranton autour de l'équivalence implicitement posée par les

auteurs entre fonction d'utilité et identité personnelle ; et conclue que ce point de vue apparaît circulaire et vide en ceci qu'il présuppose ce qu'il est supposée expliquer. Plus encore, selon Davis, une des principales critiques pouvant être faites à l'encontre de l'*identity economics* apparaît être leur intérêt *exclusif* pour la question de l'identité *sociale*, ne proposant aucune tentative d'explication de l'identité *personnelle*. Par leur lecture limitée et orientée de psychologues sociaux, Akerlof et Kranton finirait par représenter l'individu comme une simple « incarnation (*embodiement*) de prototypes groupaux plutôt que comme un individu indépendant » (Davis 2007 : 7). S'écartant ainsi de toute question touchant à l'identité personnelle, ils n'abordent aucunement la manière dont les individus eux-mêmes peuvent opérer des compromis entre différentes affiliations, ni pourquoi ces affiliations sont saillantes. Ils n'abordent pas non plus la possibilité pour un individu d'accepter ou de refuser — plus ou moins — certaines prescriptions identitaires, pour des raisons pratiques ou éthiques (voir Sen 2006 ; Davis 2011b). Ils n'abordent donc rien de la dimension proprement *réflexive* de l'identité.

En se concentrant sur l'influence que peuvent avoir certaines catégories sociales déjà existantes et fixées dans le court terme, en comprenant l'identité comme une « image de soi » ou comme constituée sur la base d'un « sentiment de soi-même » (*sense of self*), Akerlof et Kranton, avons-nous défendu, démontrent ainsi la dimension monolithique de leur approche et limitent d'un même coup l'intérêt pratique de leur modèle. À la suite de ces deux premières sous-parties est apparu le fait que le cadre de l'*identity economics* ne pouvait rendre compte de l'identité de manière adéquate. Il est aussi ressorti qu'il nous faudrait reprendre le sens du processus d'*identification*, afin qu'il ne soit plus confiné à son seul rôle d'intériorisation passive d'identités données. Afin, plus précisément, et comme le disait Fine, qu'il « incorpore la refonte (*reworking*) de celles-ci au sein de l'identité de soi (*self-identity*) », hors du cadre de la fonction d'utilité (Fine 2009 : 9). Il s'agirait alors de comprendre l'identité dans sa dimension proprement *réflexive* et *subjective* ; et ce pour enfin saisir quelque chose du monde ordinaire, de « vraies gens dans de vraies situations » (Akerlof & Kranton 2011 : 7).

Nous avons alors aussi discuté de la potentielle « agression » de l'*identity economics* envers la psychologie sociale, la psychanalyse et la sociologie, la biologie, etc. — toutes 'impliquées', malgré elles, dans le modèle (Fine 2009 : 11) ; ainsi qu'envers la réalité elle-même, à qui Akerlof et Kranton ne cessent « d'amputer les organes (*limbs*) [...] qui n'entrent pas dans le lit de Procuste de la fonction d'utilité » (*ibid.*). En effet, « au lieu de considérer la nature de l'identité en tant que telle, sur ses propres mérites en quelque sorte », l'*identity economics* ne ferait en réalité que « la réintroduire pour l'inscrire dans les limites de ce

dispositif [technique], quelle que soit la qualité intrinsèque de ce dernier, en général ou pour la notion d'identité en particulier » (*ibid.*).

Pris comme une application idéale de l'orthodoxie à de nouveaux pâturages, l'*identity economics* nous montre bien quelque chose de la manière dont certains économistes peuvent opérer des emprunts sélectifs à d'autres disciplines ; et d'un certain impérialisme économique, construit autour d'une réduction 'à-la-Becker' de tout phénomène social ou économique à une analyse de marché « comme-si » (*as-if market analysis*) mettant l'optimisation individuelle, l'efficacité et l'équilibre au premier plan.

Nous avons alors défendu que l'*identity economics* « accommode » le cadre d'analyse *mainstream* plus qu'il ne le 'bouleverse' ou le 'révolutionne'. Le concept d'identité, alors, en suivant Davis (2020), se retrouverait à la fois élevé et redondant. À la fois légitime et inutile, il entre parfaitement dans cette « raison standard » (*mainstream rationale*) dont discute Davis, laquelle est incapable de saisir adéquatement la question de l'individualité.

Il s'agirait alors désormais de se concentrer sur la « substance » de l'identité plutôt que sur l'idée d'une simple extension technique. De là, il s'agirait désormais de prendre l'ordinaire — dont la complexité échappe partiellement à l'emprise logique — comme point de départ, et ce par l'angle de la réflexivité. Comme le défend Fine : « l'identité est réflexive, et non simplement choisie, imposée ou induite [...], [elle] est inventée, travaillée, pratiquée et développée de manière spéculative par celles et ceux qui l'adoptent, consciemment ou non » (Fine 2009 :10). Akerlof et Kranton acceptent effectivement que l'identité puisse être choisie inconsciemment, précisément lorsque l'on maximise notre fonction d'utilité. Mais, précise Fine dans une note de bas de page, « notre conscience et notre inconscient font bien plus que choisir ! Et, par là même, l'identité est plus qu'un “sentiment de soi”, c'est aussi une *création* de soi » (*ibid.*).

Il s'agirait alors, pour Davis et Fine, d'abandonner le point de vue qui voudrait représenter entièrement l'identité par une fonction d'utilité, et ce au profit d'une approche « plus mixte, plus complexe » (Davis 2020 : 3-4). Il s'agirait de proposer une analyse proprement *institutionnelle* de l'identité, qui ne réduise plus l'humain à un individu atomiste. Il s'agirait donc, enfin, de saisir que l'identité, « peut-être plus que toute autre catégorie de l'analyse sociale, [...] est fortement contextuelle ou située dans son contenu (*content*), ce qui soulève des doutes quant à l'applicabilité des modèles mathématiques et des concepts universels » (Fine 2009 :11).

De ce développement est ressorti le fait qu'il ne faudrait croire que c'est en 'dépouillant' l'individu que l'on arriverait à trouver quoi que ce soit qui touche à son identité.

(Comme, d'ailleurs, il ne faudrait croire que c'est en 'pouillant' le langage que l'on arriverait à savoir ce qu'il signifie.) Au contraire, ce serait plutôt en le *replaçant* sans cesse au sein de relations sociales, de structures et de processus qui contraignent et influencent les significations qui peuvent en être attachées. Ces éléments sont naturellement multiformes et complexes, à l'image d'une identité à la fois multidimensionnelle et inévitablement contextuelle. Il ne s'agirait alors pas seulement de souligner que nous choisissons, dans une certaine mesure, notre identité, ou que nous créons, plus ou moins, notre 'être' ou notre 'moi'. Il s'agirait surtout de mettre l'emphasis sur le fait que « les significations que peuvent prendre ces identités sont aussi contraintes ou, plus exactement, construites socialement » (Fine 2009 :14), et pourrait-on ajouter : *dans* le langage ordinaire.

S'est alors poser la question de l'ordinaire — qu'Akerlof et Kranton disent observer attentivement. Nous avons d'abord défendu que l'*identity economics* — que ce soit dans le modèle prototypique ou les applications — repose sur une sursimplification des catégories sociales sociales, lesquelles apparaissent tout à fait plates — précisément aplaties par leur caractérisation. Cette simplification, avons-nous défendu en revenant particulièrement sur l'exemple des « ratés » (Akerlof et Kranton 2002), est critiquable sur un plan à la fois empirique, politique et formel. Nous avons plus généralement défendu qu'Akerlof et Kranton garde une conception *statique* de la réalité ordinaire, où les normes sociales sont fixes et les individus figés.

De là, avons-nous défendu dans le sillon d'Armatte, il semble que la modélisation ait permis à Akerlof et Kranton de construire une sorte de « monde de substitution artificiel » dans lequel leur modèle joue « un jeu purement logique de raisonnements hypothético-déductifs pouvant se poursuivre indéfiniment » (Armatte 2010 : 5). Il y a là une certaine réduction de l'ordinaire, à qui on ôte toute sa matière, toute sa teneur, toute son instabilité. Le « nouveau monde » de l'*identity economics* apparaît alors comme un monde sans aucune subjectivité, tout à fait transparent et plat. Et il y a là un certain « décalage autiste » (*ibid.*: 17). Nous avons ajouté qu'Akerlof et Kranton pouvaient être vus comme surestimant « la théorie, les principes et les modes de raisonnement, qui forment selon eux le cœur de leur discipline » aux dépens des « activités de transformation du monde réel » — que leur modèle est d'ailleurs aussi susceptible (et a l'intention) de planifier ou d'organiser (*ibid.*: 10). À la fin de cette première sous-partie est apparue l'incapacité de l'*identity economics* d'apporter des réponses satisfaisantes aux questions qui émergeaient pourtant en son propre sein (i.e. celles des différences et des dynamiques sociales, celle du pouvoir). Son incapacité, alors, à apporter des

réponses aux questions posées par le sujet lui-même — un certain échec, alors, de leurs usages du mot ‘identité’

Parmi tous les usages que font Akerlof et Kranton du mot identité (motivation, type de goût, obligation, récompense, cadre, microfondation, etc.) deux nous ont semblé plus importantes à déplier (II). Le premier est celui qui prend l’identité comme ensemble de catégories sociales auxquelles un individu est rattaché. Nous avons ici montré comme en définissant l’identité comme « qui sont » les individus — c’est-à-dire : leur catégorie sociale — Akerlof et Kranton soulèvent bien de questions auxquelles ils ne peuvent répondre. Nous avons aussi souligné que cet usage semble contenir un certain mensonge sur la marchandise — car l’*identity economics* prend plutôt les catégories sociales comme ce qui définit l’identité — et non l’inverse.

Le second usage est celui de l’identité comme « image de soi ». Là aussi, avons-nous défendu, Akerlof et Kranton creusent en quelque sorte leurs propres tombes, étant incapables d’étudier ces images au pluriel, et avec la fluidité qui les caractérise. Ils semblent alors confondre identité et image de soi, et réduisent ainsi l’individu « à deux trois critères », à une « image » à jamais fixée. Au contraire, avons-nous précisé à l’aide de Kauffman, il s’agirait plutôt de comprendre les images de soi comme des éléments d’élaboration qui guideraient les positionnements au sein de diverses interactions ; elles ne seraient alors *pas* ce qui définit ou détermine, en tant que telles, le processus identitaire dans son intégralité, ni ne peuvent résumer à elles seules la construction ou l’ancrage social d’un individu. De là, il y a bien erreur dans le fait de succomber à l’illusion de l’image ; erreur dans le fait de croire que l’image peut tout dire. Il y a erreur — commise par Akerlof et Kranton — dans le fait de croire que l’apparente instantanéité de l’image se donne aussitôt comme totalité, ne laissant rien de côté. Car l’image, comme l’écrit encore Kaufmann, « trompe par omission » (Kaufmann 2004 : 69).

Ces deux définitions laissent deviner par leur relatif échec, avons-nous défendu, que la solution au problème de l’identité ne peut se laisser facilement penser. L’*identity economics* semble effectivement ‘résoudre’ le problème par la grâce de formules — rhétoriques et mathématiques —, lesquelles, pourtant, ne font que voiler par leurs tournolements des imprécisions maintenues. Akerlof et Kranton traitent bien, avons-nous dit, de « qui sont » (*who*) les individus, mais elle le fait d’une manière à en désamorcer la menace — soit en l’emplissant de catégories sociales, soit en la résumant à une image de soi. Et alors que le premier usage confond le « qui » (*who*) et le « où » (*where*), le second finit par confondre le « qui » (*who*) et le « quoi » (*what*). Nous défendons alors, en fin de compte, que

l'élargissement du concept d'identité opéré par Akerlof et Kranton, en principe justifié, débouche sur une indiscernabilité encore plus grande à son égard.

Enfin, ce chapitre s'est terminé sur la question d'un certain 'retour à l'ordinaire', défendu par Akerlof et Kranton eux-mêmes. Nous avons quant à nous défendu — à la suite de ces nombreux points de critiques — que l'*identity economics*, en l'état, rate ce 'retour' tant espéré (tant discuté, surtout).

Nous avons plus précisément affirmé que c'est dans la *caractérisation* même de l'ordinaire qu'apparaissait un premier problème. L'ordinaire de l'*identity economics* est effectivement apparu comme ce quelque chose de « grossier » dont parlait Wittgenstein (1953 : 86) ; comme tout à fait « rudimentaire », ni élaboré, ni approfondi ; se donnant *tel quel* — facilement. Il n'a alors plus rien d'énigmatique, plus rien d'inquiétant ou d'étrange ; tout y est bien rangé, bien compris, sans aucune ambiguïté ni malentendu. L'ordinaire de l'*identity economics*, précisément, n'a plus rien d'« *uncanny* » ; il apparaît plaisant, gentil, sans aucun problème ni question. Et, avons-nous alors ajouté, n'ayant plus rien d'étrange, il n'a plus rien de familier. C'est un ordinaire dont la banalité n'a plus rien de surprenant ; un ordinaire qui n'échappe pas. Cet ordinaire *là*, alors, n'a plus grand-chose à voir avec *notre* ordinaire à nous ; il apparaît difficile de s'y reconnaître, car il ne dit ni ne montre quoi que ce soit de la certaine contre-évidence de nos vies ordinaires, de ce qui s'y trame plus ou moins silencieusement. L'ordinaire apparaît ainsi comme une évidence ; il n'est ainsi jamais perdu, et donc jamais réellement retrouvé, car il est toujours construit, c'est-à-dire proprement : nié. Nié dans sa nature même, c'est-à-dire dans sa vulnérabilité — absente à l'appel.

En ne posant ni la vulnérabilité, ni la fragilité, ni le scepticisme de l'ordinaire, c'est alors bien à côté de toute sa « mythologie » que l'*identity economics* passe — sans revenir —, à côté de toute son épaisseur, et donc de tout son intérêt. Il se fait le symbole (le symptôme) d'un ordinaire proprement 'capturé' — pour ne pas dire 'capter' — par une vision désireuse d'en contrôler tous les mouvements et toute la vulnérabilité — et qui donc ne cesse de le rater. Akerlof et Kranton semblent ainsi rater ce « réalisme propre de l'ordinaire » (Fasula & Laugier 2021 : 25), lequel pose la question de l'adéquation de nos mots aux circonstances ; et ratent donc aussi ce qui plus généralement « donne vie » aux signes — et particulièrement à celui d'identité —, et donc à la vie humaine (Laugier 2001 : 12).

Nous avons ensuite défendu que ce n'est pas seulement dans la manière de *caractériser* l'ordinaire qu'il y a erreur mais bien aussi dans la *méthode* même par laquelle Akerlof et Kranton tentent de l'appréhender. Il semble effectivement qu'Akerlof et Kranton nous gardent bien 'perchés' sur les hauteurs de grands édifices qui leur paraissent importants

(i.e. la fonction d'utilité, l'idée de la maximisation, la recherche d'équilibre, etc.), bien loin du « sol raboteux » de l'ordinaire dont parlait Wittgenstein (Wittgenstein 1953 : 83). Ils semblent réappuyer la légitimité d'une raison *mainstream*, en perpétuant dans un langage souvent technique un certain régime de savoir. Il y a là ce que nous avons pris — dans une impulsion wittgensteinienne, comme la manifestation d'une certaine « pathologie » propre à la discipline économique et dont la véritable thérapeutique adéquate semble être — pour certains, du moins (Fine 2009 ; Davis 2003, 2011b ; Kirman & Teschl 2004) — de revoir en profondeur la manière de saisir l'individu, et donc de comprendre le monde.

Alors que l'approche de Wittgenstein visait à reconduire les mots « de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (Wittgenstein 1953 : 85), nous avons défendu qu'Akerlof et Kranton semblent ici plutôt faire le contraire : ils prennent un mot ordinaire — celui d'identité — qui n'a encore aucun (ou peu) de sens dans la discipline économique, et s'efforcent précisément à le faire entrer dans une 'métaphysique' d'un type particulier — représentée par le cadre de la fonction d'utilité. Il semble alors qu'ils se perdent dans des questions 'sublimes', rédigées d'une parole proprement *extra*-ordinaire. Ils semblent prisonniers, tenus « captifs » d'images et d'idées admises et dominantes, venues de leur langage lui-même — celui des économistes — qui « ne cesse des l[es] répéter inexorablement » (*ibid.*). Plus encore, la modélisation semble avoir permis à Akerlof et Kranton d'opérer ce qu'Armatte nomme une « quantification indirecte » de l'identité (Armatte 2010 : 19), construite autour d'un effort de traduction mathématique. C'est grâce à cela, avons-nous dit, que l'*identity economics* devient proprement 'séduisant', mais c'est aussi par cela qu'il nous détourne de la réalité qu'il visait, qu'il creuse l'écart — le « décalage », comme le dit Armatte — entre lui et l'ordinaire.

Enfin, nous avons discuté de l'enjeu de la description. Alors même qu'Akerlof et Kranton disent 'observer de près' puis de décrire l'ordinaire, nous avons défendu qu'ils le *construisent* surtout, et ne cessent alors de s'acquitter de certains devoirs et de certaines obligations à l'égard de l'ordinaire (i.e. discuter de sa cacophonie, de sa vulnérabilité, de son intersubjectivité, etc.). Ils se servent de l'ordinaire pour faire ce qu'ils veulent faire — modéliser l'identité dans un cadre standard, de manière parcimonieuse — et nient ainsi tout ce qui dans son mouvement, dans sa manière vivante et touffue, pourrait venir contredire quoi que ce soit de leur cadre. Ils semblent ainsi écraser, avons-nous dit, cette « différence souveraine » dont parlait Baudrillard, laquelle faisait, selon lui, « le charme de l'abstraction [...], la poésie de la carte et le charme du territoire, la magie du concept et le charme du réel » (Baudrillard 1981 : 10-11).

De la même manière de Wittgenstein nous sommait d'enquêter nos « jeux de langage », Akerlof et Kranton disent aussi s'intéresser aux « codes » de la vie humaine (Akerlof & Kranton 2011 : 117). Toutefois, malgré cet intérêt pour les « codes » sociaux ordinaires, ils ne discutent jamais précisément du langage ni ne pensent — même en dehors du langage — la question plus large de cette 'étrangeté à nous-mêmes' susceptible de surgir partout où la vie ordinaire se déroule. Il est ainsi apparu que l'*identity economics* continue de suivre cette *pulsion de généralité* tant décriée par la philosophie du langage ordinaire ; et le rêve d'un modèle pur, transparent comme du cristal, capable d'ordonner l'ordinaire — et d'en oublier donc l'ordre qui existait déjà en son sein, cet ordre si visible qu'il finit par s'invisibiliser, et qui *compte*.

De là, il nous a semblé, au fond, qu'il n'y avait aucun *care* dans l'*identity economics* — aucun soin porté à leur sujet. Aucun soin pour l'ordinaire lui-même — et encore moins pour celles et ceux qui en prennent soin. Akerlof et Kranton ne se mettent à la place de personne ni ne s'immergent dans aucune autre forme de vie. Ils ne creusent aucune relation à l'autre, mais le réduisent plutôt en une image. Ils favorisent, avons-nous noté, ce qui peut *se compter* ; et nient d'un même geste tout ce qui *compte* réellement. Ils passent ainsi aussi à côté de la question de l'appartenance, ainsi que de celle de la voix ou de la revendication. Ils semblent alors rater à la fois le *je* et la communauté. En fin de compte, avons-nous conclu, l'*identity economics* ne fournit aucune « vue synoptique » des phénomènes identitaires (ou de leur possibilité). Et ils n'arrivent jamais non plus au moment où il devient possible (et peut-être souhaitable) de cesser de faire de l'économie — tout comme Wittgenstein visait par sa thérapeutique à « donne[r] la capacité de cesser de philosopher quand [on] le veu[t] » (Wittgenstein 1953 : 89). En pensant dominer l'ordinaire de leur regard inattentionné, et obtenir facilement une vue d'ensemble de nos manières de faire ; ils n'inventent aucun « maillon intermédiaire » ni ne s'intéressent précisément à « voir les connexions » qui se tissent dans le paysage du réel — et son langage (*ibid.* : 22/87). Pis, ils ne font que suivre un « régime unilatéral », ne nourrissant leur pensée qu'une seule sorte d'exemple (*ibid.* : 221), et finissent donc par être sûrs de leur réponse, qui est en fait une illusion.

Au fond, a-t-on alors défendu, l'*identity economics* ne dit rien du 'tourbillon' ou du 'grouillement' de la vie humaine. Il ne nous apprend rien sur la texture diversifiée de nos vies. Akerlof et Kranton ne cherchent pas réellement à « découvrir » quoi que ce soit ; ils ne s'intéressent pas à ce qui s'efface par trop plein de familiarité, mais proposent plutôt, selon nous, une technique de contrôle de l'ordinaire. Ce faisant, ils n'opèrent alors pas la subversion radicale que l'on a dite comme étant à la base d'un 'retour à l'ordinaire' — à savoir : réaliser

que c'est dans cette banalité même qu'est déposé « tout ce qui importe à l'humaine » (Laugier 2021c : 96). De là, l'*identity economics* ne dit rien de ce qui compte réellement — ni pour les phénomènes identitaires ni pour nos vies ordinaires. Si « le monde de l'ordinaire est le monde de l'importance, de ce qui compte » tout en étant sans cesse invisibilisé (Fasula & Laugier 2021 : 12), disons que l'*identity economics* ne discute pas réellement de ce monde, il n'aborde rien de ce qui s'invisibilise ou de ce qui est menacé : il se fait ainsi signe, malgré les narrations qui le soutiennent, à la fois du « refus de voir la réalité, et [du] refus alors d'y penser » (Laugier 2021b : 185).

Nous sommes ensuite revenus sur deux usages spécifiques du mot 'identité' qui traversent les travaux d'Akerlof et Kranton, afin de montrer les potentiels problèmes qu'ils soulevaient. Nous avons conclu en articulant notre critique dans le cadre de la philosophie du langage ordinaire — et en défendant, *in fine*, qu'Akerlof et Kranton *ratent* l'ordinaire de ces « vraies gens dans de vraies situations » qu'il est disant pourtant « observer attentivement » et « décrire » avec attention.

Notons, bien sûr, que nous ne sommes pas les seuls à s'être attelé à une critique de l'*identity economics*. D'ailleurs, comme le chapitre le démontre, nous avons bien suivi ici et là les mots de cette littérature secondaire — ce chapitre s'inscrit clairement dans son sillon. Toutefois, notons que notre lecture critique visait à aller plus loin (ou ailleurs) qu'au stade épistémique ou conceptuel — souvent privilégiée par la littérature existante — en abordant les dimensions empiriques, méthodologiques, épistémologiques mais aussi narratives et proprement 'ordinaires' de l'*identity economics*. Nous avons aussi discuté de certains des développements ultérieurs de Kranton : de ses apports — ce qu'elle nous apprend sur l'*identity economics*, ou lui apporte — ainsi que de ses propres limites. Enfin, nous pensons particulièrement avoir fait quelque chose de significatif (et de significativement différent) en prenant, pour ainsi dire, l'angle de l'ordinaire. Celui-ci, quoiqu'au centre du discours d'Akerlof et Kranton semble pouvoir (et devoir) être retourné contre eux. En fin d'analyse — de ces deux lectures, de cette description puis de cette critique — l'*identity economics* semble effectivement apporter, à son insu peut-être, plus de questions qu'il n'en résout, restant dans l'incapacité de dire quoi que ce soit (d'adéquat) de l'identité (personnelle), de la subjectivité, ou de l'ordinaire. Il semble alors que l'ordinaire n'agisse pas seulement en tant que nouvel argument mais bien comme un nouveau cadre permettant à la fois de lier et d'étendre la littérature, et ce que l'on comprend de l'identité.

III. Dernier retour sur la narration

La dernière partie de cette thèse avait pour but de plonger — de décrire et de "travailler" — l'usage que fait Davis du mot 'identité'. Le premier chapitre avait plus précisément comme but de décrire sa conception de l'individualité, ainsi que la théorie de l'identité qui en découle. Nous avons commencé en abordant le point de départ de Davis lui-même — à savoir : l'idée d'un individu « encastré » (*embedded*) (I). Plus précisément sa conception alternative de l'individu comprend l'identité de ce dernier comme constitué « par divers processus sociaux [...], déterminés [...] de l'extérieur par de vastes forces sociales" (Davis 2003 : 7). De là, l'expérience individuelle est comprise par Davis comme fondamentalement « orientée vers l'extérieur » ; et l'individualité apparaît comme un *produit social*.

L'idée de base de Davis, avons-nous noté, est de développer une conception « relationnelle » et « inéluctablement pluraliste » de l'individu (Davis 2006a : 372), afin de dépasser l'« atomisme asocial standard » de l'analyse économique *mainstream*. Son intérêt principal alors — et ce qui lui permet de penser apporter une réponse au « problème » de l'idée d'encastrement — est de rendre compte du fait (ordinaire) selon lequel les possèdent un pouvoir d'agir sur leur environnement social. C'est là qu'est apparu l'importance du principal cadre théorique de Davis — à savoir : la théorie de l'identité sociale, laquelle est dite « réussi[re], selon lui, à introduire le pouvoir d'agir (*agency*) dans la conception de l'individu [...] d'une manière non arbitraire » (Davis 2003 : 114) (II).

Comme nous l'avons fait remarquer, Davis fait plus précisément appel à deux courants spécifiques de la littérature. Le premier est issu de la psychologie sociale, duquel Davis prend l'idée même de l'identité sociale ainsi que l'idée que les individus en possèdent ordinairement de nombreuses, parfois conflictuelles. Le second courant, plus philosophique — issu des travaux de Sen — apporte à Davis l'idée subséquente (et nécessaire) d'une capacité à « réfléchir et délibérer », c'est-à-dire une capacité *réflexive*. Plus précisément, c'est là que Davis articule ces premières idées avec la notion de capabilité telle que comprise par Sen. Il offre plus précisément une vue « à double niveau » de nos capacités en distinguant les capacités « élémentaires » ou « basiques » des capacités « complexes » ou « renforcées », avant d'ajouter à cela l'idée de « concept de soi » (*self concept*). Comme nous avons vu, Davis considère ce dernier comme « la compréhension que les individus acquièrent d'eux-mêmes à la suite de l'influence des structures sociales sur leur processus d'évaluation de soi »

(Rosenberg 1979 *in* Davis 2003 : 115). De là la constante recreation de ces concepts de soi doit être comprise comme un processus proprement conflictuel, ayant lieu entre les images des autres et nos propres prises personnelles ; toujours sous-tendu par une auto-évaluation « réfléchie » (*reflected self appraisal*).

Cet usage du concept de soi ajoute quelque chose à la théorie des capacités de Sen, en ceci qu'elle défend que « le cheminement de l'individu dans le développement de nouvelles capacités se fait sur fond de multiples représentations de soi » (Davis 2011b : 178). De là, il apparaissait déjà la vision d'une individualité diversifiée, et en constante évolution. La vision d'un individu intrinsèquement *dans* le monde, pour ainsi dire : hétérodéterminé, son individualité évoluant avec et à travers les autres, dans un environnement socio-institutionnel complexe et épais. Un individu, alors, imprégné d'altérité ; ce qui marque, selon Davis, la nécessité d'une théorie de l'individualité « limitée » (III).

Plus précisément, Davis distingue deux « limites » à l'individualité, dont la double reconnaissance apparaît nécessaire pour « rendre l'explication du choix plus réaliste » (Davis 2015a : 83). La première limite renvoie à la reconnaissance de la diversité interne d'un individu, et plus précisément au fait que chacun possède de multiples identités sociales et s'identifie à divers groupes ou catégories. En mettant alors en avant la possibilité (ordinaire) d'un conflit 'intérieur' — et pas nécessairement 'privé' — elle aurait pour effet de brouiller l'apparente 'unité' ou 'cohérence' de l'individu. L'individualité apparaît là structurellement *discontinue*.

La seconde limite est liée au fait que ces différentes identités sociales reflètent des affiliations, lesquelles limitent nécessairement l'individualité en la rendant endogène au monde dans lequel elle 'prend place'. Cette limite ne soulève alors pas tant la question de la fragmentation de l'individu en de multiples fonctions ou moi, mais plutôt celle de la diminution et de l'affaiblissement naturels et évolutifs de l'individualité en tant que « facteur déterminant de la façon dont le monde fonctionne » (Davis 2015a : 83).

De là, avons-nous vu, Davis vise à marquer la conception standard de l'Homo œconomicus comme étant nécessairement inappropriée, et par conséquent à la délégitimer en tant qu'objet approprié de politique. Sa perspective est apparue « radicale », en ceci qu'il désigne ces deux limites comme les sites d'où naît la réflexivité, faisant de l'individualité, pour ainsi dire, le site de l'altérité. C'est donc "un type d'individu entièrement différent" qui émerge ; un individu dont l'individualité est toujours (ordinairement) éliminable, endogène et réflexive ; et dont l'identité est, pour ainsi dire, toujours *exprimée*.

Nous avons ensuite vu comment Davis relie notre usage du ‘nous’ et nos récits de nous-mêmes à travers ce qu’il appelle une « approche narrative » de l’identité, laquelle vise à fournir les bases d’une vision « plus riche et plus satisfaisant de l’individualité », et d’une « vision alternative de la société et de ce qui compte (Davis 2009b : 72) (IV). Nous sommes d’abord revenus sur la manière dont Davis intègre les notions de conscience et de cognition dans son analyse (IV. A), avant de décrire, attentionnés, sa distinction entre identité sociale, identité individuelle et identité personnelle — ayant chacune leurs propres narrations.

Pour résumer, les narrations d’identité sociale (*social identity narratives*) sont dites comme exprimées en ‘nous’ et fonctionnent, selon Davis, comme des liens entre le point de vue de la première personne du singulier et celui de la troisième personne du pluriel. Qu’elles soient « relationnelles » ou « catégoriques », elles apparaissent comme des narrations « hybrides », placées entre l’individu et le groupe (IV. B).

L’identité *individuelle*, quant à elle, est décrite par Davis comme un outil utilisé pour classer et réidentifier les individus malgré leur évolution constante. Les récits d’identité individuelle sont donc considérés comme des récits d’individus à la troisième personne, qui visent à suivre ces derniers de manière cohérente. Ils sont considérés par Davis comme socialement déterminés par d’autres, régis par des processus sociaux et essentiellement immuables.

Enfin, les récits d’identité *personnelle* sont dits par Davis comme exprimés à la première personne du singulier (IV. C). Ils apparaissent déterminés individuellement (malgré l’influence des conceptions sociales) et comme pouvant évoluer tout au long de la vie. L’identité personnelle, ainsi comprise, apparaît plus précisément comme une capacité humaine ‘spéciale’, associée à notre habilité à maintenir un récit à propos de soi-même. Elle est apparue comme un produit social, ou plutôt comme une coproduction, dans lesquelles sont engagés de multiples co-auteurs qui travaillent tous avec des types d’histoires spécifiques qui reflètent la longue histoire de la narration humaine. Davis affirme que ces récits sont déterminés individuellement (malgré l’influence des conceptions sociales attachées à leurs identités individuelles). Elles sont caractérisées par le fait qu’elles reposent principalement sur des processus individuels et qu’elles peuvent évoluer tout au long de la vie.

Nous avons, pour conclure, offert une évaluation ‘interne’ de la théorie de l’identité de Davis — en revenant à la fois sur son critère de l’individuation et sur celui de la réidentification, qu’il semble d’ailleurs, en un certain sens, lui-même rater.

Le second chapitre avait pour objectif de proposer une lecture alternative, proprement ‘ordinaire’, du travail de Davis sur l’individualité. Nous l’avons entamé en abordant les liens

(et les ruptures potentielles) entre l'approche de Davis et celle de la philosophie du langage ordinaire. Nous avons ensuite proposé quatre « conversations » spécifiques entre les deux — et qui nous paraissaient particulièrement fécondes. Le but de ces conversations n'était pas seulement de montrer ce que la philosophie du langage ordinaire pouvait nous aider à 'élargir' dans la théorie de Davis, ou à comprendre de manière générale ce qu'est l'identité ; mais aussi (et peut-être surtout) de pousser le point de vue de Davis jusqu'à sa limite — qui est paradoxalement aussi, je le soutiens, son point de (re)départ. Il s'agissait donc de le ramener sur le terrain brut de la réalité ordinaire qu'il visait à l'origine décrire.

La première renvoyait à la question de la description. Nous avons défendu — et ce malgré les premières apparences (narratives), que le travail de Davis sur l'individualité n'est pas véritablement engagé dans une tâche descriptive. Davis, en effet, est apparu comme restant à un niveau abstrait, collé, en un certain sens, au désir de construire un grand 'château de sable', proprement extra-ordinaire. Son travail nous est alors apparu comme proprement antithétique à celui des philosophes de l'ordinaire. Cela nous est apparu d'autant plus problématique que Davis vise précisément à ouvrir un « espace éthique » en économie. Pour ce faire, sans doute aurait-il alors dû, avons-nous dit, emprunter à Wittgenstein non seulement son diagnostic mais aussi sa *thérapeutique* ; non seulement sa critique du 'privée' mais aussi sa *pulsion descriptive*.

La deuxième discussion tourne autour du sujet de notre usage du langage — de ce que l'on *fait* en et par le fait de dire. Elle s'entame en abordant la manière dont Davis est passé, dans son travail, d'une emphase sur les contrefactuels à une emphase sur l'identité à proprement parler (II. A). Nous avons proposé trois manières de lier ces deux notions, avant de conclure que notre capacité d'identité personnelle n'impliquerait pas seulement une habilité à organiser nos représentations de soi et à raconter ce que nous sommes, mais aussi à organiser et à raconter ce que nous aurions pu être, et ce que nous pourrions encore devenir.

Nous avons ensuite défendu l'idée selon laquelle Davis n'est pas allé assez loin dans son étude des contrefactuels. La philosophie de l'ordinaire nous est ici apparue particulièrement utile, en ceci qu'elle nous a permis de saisir les contrefactuels comme toutes les autres choses que le langage peut faire, toutes les autres choses qui pourraient être faites dans le langage. Nous avons alors proposé de poser la question des contrefactuels en termes d'actes de discours (*speech act*).

Nous sommes alors d'abord revenus sur la théorie fondatrice d'Austin : nous avons souligné son idée du langage comme domaine propre à l'action humaine, et plus spécifiquement sa critique de « l'illusion descriptive » (Austin 1962 : 39), c'est-à-dire l'idée

(philosophique) selon laquelle « le but principal du langage serait de décrire la réalité » (Lorenzini 2021 : 300). Au contraire, Austin soutient que nous faisons ordinairement des choses avec les mots : nos énoncés ne se contentent pas de décrire, ils agissent, expriment des affects et produisent des effets et des conséquences. Nous avons ensuite proposé une rapide lecture de la division tripartite d'Austin entre actes locutoires, illocutoires, et perlocutoires ; pour proposer par la suite une caractérisation des récits de soi comme des actes (d'abord et avant tout) *perlocutoires*.

Nous avons vu que mettre l'emphase sur les effets perlocutoires de la narration de soi, nous amène à mettre au centre de la table la production de conséquences (non conventionnelles) sur nous-mêmes et/ou sur les autres. Cette emphase implique alors nécessairement de souligner la vulnérabilité de nos formes de vie. De plus, alors qu'un énoncé simplement performatif (un acte illocutoire) constituerait « une offre de participation à l'ordre de la loi », l'acte perlocutoire, quant à lui, représenterait plutôt, comme le disent Laugier et Lorenzini, « une invitation à improviser avec le désordre du désir » (Laugier & Lorenzini 2021 : 14). De là, les récits de soi apparaîtraient pleins d'imagination, nécessitant souvent du tact ou de la réflexion, et devant être jugés au cas par cas. Ils sont aussi apparus comme « invitant à l'échange », en provoquant des conséquences. Cela nous a menés à la fois vers l'idée d'un *contextualisme radical* et vers celle d'une *sollicitude radicale*. De là, la question devient : « comment trouver les règles (et quel sens de la règle) qui orienteront [mes] manières de prendre soin (s'occuper) des autres, [...] de préserver la relation ? » (Laugier 2021a : 274).

La troisième discussion portait sur la question de notre usage du 'nous' — et plus précisément de la revendication qu'il implique (III). Nous avons ici commencé par rappeler ce qu'écrivait Davis — à savoir : « les gens ne sont pas semblables en raison d'un ensemble commun de caractéristiques ; leur lien commun réside dans la diversité et la différence les uns des autres » (Davis 2011b : 174) — pour ensuite proposer de voir ce lien commun comme résidant, plus précisément encore, dans leurs accords linguistiques, dans leur acceptation mutuelle et renouvelée de manières ordinaires de parler, et de faire. Dans notre prétention, surtout, à parler 'au nom' des autres — et celle, symétrique, de les laisser parler en 'notre nom'.

Comme nous l'avons noté, Davis nous pousse effectivement à prendre soin des individus tels qu'ils sont ordinairement : des êtres conscients qui produisent des récits, lesquels « déterminent comment ils choisissent d'agir dans des circonstances particulières » (Davis 2009b : 81). Mais, a-t-on voulu ajouter, derrière ce récit, il y a une revendication. De

là, il nous est apparu qu'à chaque narration de soi, nous nous exposons au risque d'être nié — par les autres, voire par soi-même. Nous nous exposons frontalement au risque de réaliser — avec horreur — que nous ne comptons pas pour l'autre, ou que nous sommes incapables de nous rendre intelligibles à lui. Nos *voix*, alors, apparaissent bien fragiles — tout comme le langage ordinaire qu'elles ne cessent de répéter, et qui peut toujours « tourner mal », et se briser.

Après avoir filé l'image de la rupture à l'aide de l'étude de Cavell sur les comédies romantiques, nous avons aussi souligné ce qui découle de cette nouvelle appréhension de la voix et de ses implications, à savoir : le fait qu'il n'y a pas de secret, que rien n'est caché, que tout est manifeste. Si Davis avait suivi son élan wittgensteinien un peu plus loin, il aurait sans doute soutenu cette thèse plus frontalement : il n'y a pas de cachette, « le seul privé, soutient Laugier, est ce que l'on ne veut pas connaître, ou auquel on refuse de donner accès, ou d'exprimer » (Laugier 2021c : 119). De là est apparu le fait que si je ne sais pas qui je suis, peut-être est-ce précisément car il n'y aurait « aucune raison de savoir ». Car il n'y a précisément « *pas lieu de savoir* ». Tout récit de soi apparaît ainsi *dramatique*, et ce car l'ordinaire est lui-même *tragique*.

Nous avons défendu que se jouât ici quelque chose du renversement lui aussi « radical » de la question du langage privé opéré par Cavell. Le scepticisme, alors, n'apparaît plus comme renvoyant au problème de pouvoir exprimer ce que l'on a 'à l'intérieur', ou de penser ou ressentir quelque chose sans le dire ; mais bien plutôt au problème de « ne pas vouloir dire ce que je dis » (Laugier 2021c : 119). Alors, a-t-on défendu, la question épistémique fondamentale de l'identité — 'ai-je accès à moi-même ? et comment me dire ?' — laisse place à la simple idée du « refus, ou [de la] peur, de vouloir dire, et d'accéder, ou de s'exposer au dehors » (*ibid.* : 120). Il s'agirait alors de reconnaître la spécificité de ce privé, qui est sa structure expressive : le mythe de l'intimité se retrouve alors remplacé par celui de l'inexpressivité. Le problème du scepticisme (et donc de l'identité tout entière) doit être posé dans les termes de notre éventuelle incapacité à 'être dans' ou à 'vouloir dire' ce que l'on dit, plutôt que dans les termes de mon incapacité à exprimer ce que je prétends 'avoir en moi' ou 'être profondément'. C'est alors bien sur la voix que nous avons conclu cette troisième sous-partie, sur cette voix 'à-trouver'. Sur la voix qu'il ne nous reste qu'à supporter, dont le prolongement nous échappera toujours, sans jamais pourtant perdre son chemin de retour vers nous. Ce qui est insupportable, conclut alors Laugier : « c'est l'expression elle-même » (*ibid.* : 139).

Nous avons alors terminé ce dernier chapitre en revenant sur le sujet premier de Davis — à savoir : *l'expression*. Nous avons d'abord souligné son hésitation entre la dimension à la fois historique et fictionnelle des narrations, entre leur dimension conventionnelle et créative. Pour discuter de cette tension fondamentale — vu la position des narrations dans la théorie de Davis — nous avons proposé de faire appel aux travaux de Paul Ricoeur (1985, 1990a). Répondre à la question 'qui ?' nous-dit Ricoeur, c'est « raconter l'histoire d'une vie ». Pour lui, alors, tout comme pour Davis, la narrativité semble venir 'au secours' du problème de l'identité personnelle ; elle semble offrir une certaine solution au dilemme qu'elle posait.

Nous avons plus précisément tenu à revenir sur la notion de « perlaboration » telle que développée par Ricoeur (1985) dans un sillon freudien ; avant de montrer comment ses premiers travaux dans *Temps et récits* (1985) permettaient de préciser quelque chose de l'hésitation de Davis — en faisant de l'identité narrative précisément un jeu à la croisée de l'histoire (du factuel) et de la fiction (de l'imaginaire). Nous sommes ensuite revenu en détail sur la distinction de Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* (1990a) entre *ipse* et *idem*, et dont la dialectique se jouerait précisément dans le déroulement de l'histoire racontée (Ricoeur 1990a). Nous apparaîtrions alors tous comme des « personnages de récit », tout à fait dépendants de nos expériences narrées ; nous partageons le régime d'identité dynamique de nos propres histoires. De là, nous avons conclu notre développement en nous exprimant sur l'expression elle-même, qu'il s'agirait de comprendre *telle*, c'est-à-dire dans ce qu'elle fait — dans sa dimension perlocutoire, et ses possibilités de perlaboration. En fin de compte, est-il apparu, une dernière *reconnaissance* : nos expressions *nous expriment* — bien plus que l'inverse.

Disons alors, pour conclure, que l'identité est restée, le long de cette thèse, un lieu de tension. Tension entre moi et l'autre, entre le positif (du 'nous') et le négatif (du 'eux'), entre le subjectif et l'objectif, entre la voix et l'image, la théorie et le concept, la description et l'abstraction, etc. Force est de constater qu'elle est apparue comme partant dans tous les sens — de la question de l'effort scolaire à celle des récits de soi, de l'idée d'une maximisation d'utilité à celle de perlaboration. Elle est restée, ainsi, un nœud d'obscurité, de celles qui ne peuvent sa saisir qu'en allant d'exemple en exemple.

Cette thèse pousse ainsi à reconnaître la nature ambivalente ou labyrinthique du mot 'identité', lequel semble réussir à brancher énigmatiquement l'entièreté de ses significations,

sans jamais réellement les stabiliser quelque part. Langage débrayé, alors, « en roue libre », sans retenue, à la dérive, mais qui, nous espérons, est tout de même apparu comme *travaillant* — servant à beaucoup de choses, et surtout se placer à différents endroits. Il n’y a pas d’accord sur le mot d’identité. Mais, devons-nous rappeler à la suite de Laugier, cette « impossibilité d’arriver à un accord [est] [...] la preuve de l’existence d’une communauté — et non pas l’indice que nous l’avons perdue » (Laugier 2021c : 78). L’identité, alors, semble nous *dire* quelque chose des communautés qui s’en saisissent ; elle rappelle sans cesse leur désaccordage ordinaire, et donc leur vitalité. Elle nous *dit* des choses du centre et de la périphérie ; elle va du paradigme dominant à ce qui le critique le plus durement. Par l’identité, pouvons-nous dire : *des choses se passent*. Le mot d’identité lui-même semble ‘passer’ partout — dans tous les sens du terme. Un mot apparemment ‘sans frontières’, a-t-on écrit en introduction ; un mot qui, en fin de compte, *fait* lui-même la frontière en se disant.

IV. Détour par la frontière

Elle [la frontière] inhibe la violence et peut la justifier. Scelle une paix, déclenche une guerre. Brime et libère. Dissocie et réunit. Comme le fleuve, qui joint et sépare en même temps [...]. *Limen*, d’où viennent notre liminaire et nos préliminaires, c’est à la fois le seuil et a barrière, comme *limes* dit le chemin et la limite. Janus, dieu du passage, a deux faces (Debray 2010 : 29).

La géographe Anne-Laure Amilhat Szary entame l’épilogue de son ouvrage *Qu’est-ce qu’une frontière aujourd’hui ?* (2015) en constatant que « la frontière est le lieu du malentendu [...], il est difficile de se mettre d’accord sur ce qu’elle veut dire » (Amilhat Szary 2015e : 1). Appréhender la frontière est donc un acte compliqué. D’abord car c’est un objet polysémique, hétérogène, multiple ; un objet dont la nature peut être dite « fictive » ou « hypothétique », mais qui reste pour autant réel (Balibar 2002).

Acte compliqué ensuite en ceci que toute réflexion à son égard risque d’être tautologique. Car avoir une idée ou une représentation préalable de la frontière est une condition nécessaire pour tout travail de définition. Car sans la frontière on ne peut ni établir de taxonomies ni dresser de lien ou de ruptures conceptuelles. Sans elle, on ne peut rien diviser ni réunir ; on ne peut donc avoir accès à l’ordre symbolique ; on reste, pour ainsi dire, hors du langage. Ainsi caractérisée de « dimension universelle de la pensée humaine » (Amilhat Szary 2015b : 1) ou d’outil épistémique et épistémologique fondamental (Mezzadra

& Neilson 2013 : 15/17), la frontière ne peut d'emblée qu'être comprise comme un lieu énigmatique tant sa définition pose question. Elle apparaît à première vue comme un « type d'espace instable » (Amilhat Szary 2015b : 11), un « espace de performance, au sens théâtral de mise en scène mais aussi au sens éprouvé en art contemporain de *happening*, de réalisation toujours instable » (Amilhat Szary 2015c : 18-19). À la fois « structure de l'imagination » (Balibar 2010 : 316) et « un repère structurant » (Foucher 2010 : 28), la frontière serait toujours *surdéterminée* : elle ne serait jamais simplement ligne de séparation, mais toujours redoublée d'autres aspects symboliques, politiques, institutionnels, épistémologiques... Pour saisir plus précisément cette cacophonie fondatrice, nous proposons ici de distinguer schématiquement deux sens de la frontière.

Un sens *positif* d'abord : littéralement, la frontière est ce qui permet d'établir un domaine en déterminant les périmètres spatiaux de l'exercice d'une compétence (*voir* Amilhat Szary 2015b). La frontière est le lieu où commence une souveraineté et s'en termine une autre⁹². Elle opère ainsi en tant que « disruption géographique », articulant le territoire au politique en signant une discontinuité de pouvoir (Mezzadra & Neilson 2013 : 6). Plus généralement, elle apparaît alors comme un « marqueur symbolique » pour tout ce qui est « en quête d'un dedans » (Foucher 2010 : 13 ; 2019 : 5). En tant qu'« artefact politique », elle sert à marquer un intérieur, à cadrer ou territorialiser un 'chez soi' (Amilhat Szary 2015b : 6).

Un sens *négatif* ensuite : la frontière apparaît aussi comme lieu d'exclusion. C'est à la frontière que l'on filtre ce qui rentre ou n'entre pas. C'est précisément ici que se détermine qui seront *outsiders*. La frontière apparaît donc comme une 'zone' d'organisation des différences culturelles : c'est là que l'on distingue des formes sociales les unes des autres (Barth 1979 ; Simmen 2009). Comme le résume poétiquement Régis Debray : « chaque culture a son style de clôture, deux mots qui riment parce qu'ils sont synonymes » (Debray 2010 : 33).

Ainsi, la frontière semble à la fois déterminer un dedans et exclure un dehors. Elle est à la fois marqueuse d'un 'chez soi' et précisément « lieu du toucher de l'autre » (Amilhat Szary 2015c : 17)⁹³. Le malentendu à l'égard de la frontière est sans doute partiellement issu de cette ambivalence constitutive entre le *marquage* et la *démarcation* qu'elle opère.

⁹² Toutefois, notons que contrairement au mur, le pouvoir symbolique et les fonctions régulatrices de la frontière en feraient aussi un lieu où peut se tester la limite entre la souveraineté et des formes plus flexibles de gouvernance disciplinaire (Mezzadra & Neilson 2013 : 8).

⁹³ La frontière peut même être dite comme impliquant potentiellement, selon Balibar, une confrontation avec « la différence conflictuelle, ou le 'différend' irréductible et indicible [...] qui peut être déplacé mais jamais aboli, et revient sous l'apparence du consensus et de la communication » (Balibar 2010 : 317). Balibar reprend cette idée du « différend » des travaux de Jean-François Lyotard (1983).

Ambivalence résolue toutefois dans l'acte même du tracé frontalier qui établit à la fois un dedans et un dehors et apparaît donc comme « lieu de tension entre soi et l'autre, à la fois garde-fou [...] et condition d'exclusion » (Amilhat Szary 2015a : 5). L'enjeu de la frontière serait alors, en un mot, à la fois de « régner du dedans » et de « se préserver du dehors », selon la formule de Daniel Perron (2019 : 11-12). En permettant de détacher une forme d'un fond ou de déterminer ce qui est à la base indifférencié, elle détiendrait ainsi un certain pouvoir de « configuration du monde » (*world-configuring function*) (Balibar 2002 : 79).

Dès lors, la frontière est bien quelque chose de *relationnel* — d'où, d'ailleurs, son étymologie : dérivée de 'front' et donc de l'idée de 'faire face' ou d' 'être voisin de', elle implique nécessairement l'idée d'un autre avec lequel nous sommes en contact. Un autre qu'il nous faut exclure pour nous démarquer, ou au contraire inclure pour re-marquer un chez-soi. La frontière, alors, apparaît comme le lieu d'une possibilité d'interaction pratique avec autrui, elle nous rappelle sans cesse à un certain rapport à l'autre — « mis à distance dans la proximité » (Amilhat Szary 2015b : 10).

La frontière fait *coupure-lien* entre un 'dedans' sur lequel il s'agirait de régner et un 'dehors' duquel il faudrait se préserver. Alors, elle apparaît comme l'étendard de la géographie politique, mobile et évasive, qu'elle installe en se posant. Et plus précisément comme un 'cadre', opérant sur la base d'un décentrement symbolique : car alors même qu'elle semble à première vue faire signe d'un repli sur soi, elle sous-entend aussi le vis-à-vis — pour ne pas dire : le *vis-à-vis* — comme son premier mot. La frontière, en effet, *a l'autre comme condition première*.

To mark out a border is precisely, to define a territory, to delimit it, and so to register the *identity* of that territory, or confer one upon it. Conversely, however, to define or identify in general is nothing other than to trace a border, to assign boundaries or borders (Balibar 2002 : 76, *notre emphase*).

Disons alors qu'il semble que la question de la frontière soit bien proche de celle de l'identité. Il apparaît même que l'une et l'autre sont en quelque sorte 'faites pour s'entendre', leurs définitions étant proches de s'équivaloir. Effectivement, en première intention, la frontière est précisément ce qui permet d'affirmer : 'cela, c'est moi, et au-delà, ce ne l'est plus ; au-delà c'est autre' — qui est le propos identitaire par excellence. Elle détermine « ce qui est ainsi et pas autrement » — précisément ce qui est *tel*, c'est-à-dire *moi* (Soriano 2010 : 304). En délimitant, elle met en mesure de désigner quelque chose ou quelqu'un, c'est-à-dire

d'affirmer son identité. La frontière, d'ailleurs, est bien le lieu où s'enregistre ou se confère l'identité d'un territoire. On ne pourrait parler de la France si celle-ci n'avait pas de frontières ; tout comme on ne pourrait parler de nous-mêmes s'il n'y avait de frontière entre le moi et le non-moi. Pis, la frontière apparaît bien comme un espace de revendication identitaire, impliquant, comme l'écrit Etienne Balibar, « un sentiment commun d'appartenance » (Balibar 2010 : 316). C'est en effet souvent à la frontière que l'identité se matérialise le plus frontalement. C'est à la frontière qu'il nous faut montrer patte blanche, ne serait-ce qu'en sortant notre carte d'*identité*. C'est là que l'identité *doit* se matérialiser, et ce car c'est précisément là qu'elle se retrouve questionnée — 'qui êtes-vous ? que faites-vous ici ?'. Mais c'est aussi là, alors, qu'elle redevient en un certain sens *possible*. Ainsi, la frontière apparaît comme « un outil de fabrication des identités » et comme « un support de la consolidation des appartenances » ; elle est, en jouant sur les mots, simultanément un *point de fixation identitaire* — le « lieu de la preuve d'identité » — et un *point d'incertitude identitaire* — le « lieu de l'épreuve des individus » (Amilhat Szary 2015b: 3, 2015c : 10/17/9).

Tracer une frontière, alors, apparaît effectivement comme un acte identificatoire ; tout comme d'ailleurs l'affirmation identitaire peut apparaître comme un « travail de frontière » (*boundary work*) (Gieryn 1999). Comme le défend Soriano : « c'est en général à *partir* d'une identité que l'on peut [...] se distinguer et faire le tri » (Soriano 2010 : 316) ; c'est donc à partir de l'identité que l'on pourrait inclure et exclure, et ce en traçant une « frontière symbolique » entre moi (nous) et l'autre (eux)⁹⁴. L'identité, alors, comme tracé qui « inclue et définit certaines personnes, certains groupes ou certaines choses tout en en excluant d'autres » (Lamont *et al.*, 2015 : 850).

Nous défendons ici que c'est précisément par sa *fonction frontalière* que l'identité est en mesure de déterminer l'exercice d'une compétence, et qu'elle devient alors lieu de pouvoir — et ce que ce soit dans l'univers académique ou dans le reste du monde ordinaire. En disant 'je suis [ceci]', je trace bien une frontière symbolique, je marque une certaine position, je m'attribue une certaine compétence — celle de parler 'au nom' d'autres personnes —, j'affirme un prétendu 'à-moi'. L'identité, alors, fait bien disruption ; elle fait signe d'une certaine discontinuité de pouvoir.

L'identité, alors, à l'image de la frontière : un repère structurant organisant les différences socioculturelles. En disant 'je suis [cela]', je signe aussi un désir de différenciation — j'exclue, alors, et trace la carte de mon monde. Je reconnais que l'autre est

⁹⁴ Sur cette question des frontières symboliques, voir plus généralement Alexander 1992 ; Becker 1963 ; Bourdieu 1979, 1984 ; Collins 2004 ; DiMaggio 1987 ; Douglas 1966 ; Elias 1982 ; Gieryn 1995, 1999.

là ; et je m'en distingue aussitôt. Selon la belle formule de Régis Debray, peut-être nous faudrait-il alors comprendre que « l'être et la limite adviennent ensemble, et l'un par l'autre » (Debray 2010 : 43).

*

Outre la question de ce lien *épistémique* entre l'identité et la frontière, nous souhaiterions maintenant nous poser sur l'idée selon laquelle l'identité peut être *épistémologiquement* considérée comme un « objet-frontière ». Dans leur article fondateur « Institutional Ecology. 'Translations' and Boundary objects : Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39 » publié en 1989, Star et Griesemer partent du constat de l'hétérogénéité interne du travail scientifique et soulignent plus précisément une « tension centrale » entre d'un côté des « points de vue divergents » et de l'autre le besoin de « résultats généralisables » (Star et Griesemer 1989 : 387). Afin d'aborder ce travail de « réconciliation » — impliquant nécessairement un effort (*labour*) de traduction, de négociation, de débat, de triangulation, etc. — ils proposent une « analyse écologique » (Star et Griesemer 1989 : 389), celle-ci ayant comme premier avantage de ne pas présupposer de « primauté épistémologique » (*epistemological primacy*) d'un point de vue particulier. Se voulant « neutre », la question centrale devient : « comment cohabitent l'hétérogénéité et la coopération, et avec quelles conséquences pour la gestion de l'information ? » (*ibid.* : 414).

Ainsi, les objets-frontières apparaissent pour les auteurs comme un des moyens par lesquels des ensembles potentiellement concurrents de préoccupations (*potentially conflicting sets of concerns*) peuvent être satisfaits. Autrement dit : comme un moyen faisant, comme le dit l'expression courante, que 'tout le monde puisse s'entendre'⁹⁵ :

We are interested in the kinds of translations scientists perform in order to craft objects containing elements which are different in different worlds — objects marginal to those worlds, or what we call boundary objects. In conducting collective work, people coming together from different social worlds frequently have the experience of addressing an object that has a different meaning for each of them. Each social world has partial jurisdiction over the resources represented by that object, and mismatches caused by the overlap become problems for negotiation. (*ibid.* : 412)

⁹⁵ Les auteurs précisent toutefois — et ce à la suite d'un commentaire d'un des rapporteurs de leur article, qu'il existerait d'autres moyens tels que « l'imposition impérialiste de représentations, la coercition, la réduction au silence ou la fragmentation » (Star et Griesemer 1989 : 413).

Star et Griesmer s'intéressent d'abord et avant tout au « flux des objets et des concepts » dans un réseau (*network*) particulier (*ibid.*: 389). Les objets-frontières apparaissent ainsi comme des points d'intérêts particulièrement pertinents pour penser une « écologie institutionnelle ». Premièrement en ceci qu'ils réunissent plusieurs mondes sociaux ou plusieurs 'univers', et se donnent donc comme « des arrangements qui permettent à différents groupes de travailler ensemble sans consensus » (Star 2010 : 602). Ils sont alors « des choses sur l'action » (*stuff on action*) : « ce qui est important pour les objets-frontières, précise Star, c'est comment les pratiques structurent, et le langage émerge, pour faire des choses ensembles » (Star 2010 : 602).

Pertinents aussi en ceci qu'ils sont hétérogènes (*internally heterogeneous*) ou « n-dimensionnels » (Star 2010 : 603) : « leur nature de frontière (*boundary nature*) se traduit par le fait qu'ils sont simultanément concrets et abstraits, spécifiques et généraux, conventionnels et personnalisés (*customized*) » (Star et Griesemer 1989 : 408). Plus précisément, et du fait de cette hétérogénéité interne, les objets-frontières auraient une existence comparable à celle des individus marginaux (notons que le lien avec l'identité est là aussi direct) :

People who inhabit more than one social world — marginal people — face an analogous situation. Traditionally, the concept of marginality has referred to a person who has membership in more than one social world [...]. Marginality has been a critical concept for understanding the ways in which the boundaries of social worlds are constructed, and the kinds of navigation and articulation performed by those with multiple memberships. The strategies employed by marginal people to manage their *identities* — passing, trying to shift into a single world, oscillating — provide a provocative source of metaphors for understanding objects with multiple memberships (*ibid.*: 411, *mon emphase*)

Alors, et de la même manière qu'un individu marginal, l'objet-frontière « naviguerait » entre plusieurs mondes. Son mouvement incessant constituerait « un exercice non trivial de cartographie » (*non-trivial mapping exercise*), étant souvent « volatil, insaisissable (*elusive*) et déroutant (*confusing*) » (Star et Griesemer 1989 : 412)⁹⁶. Toutefois, Star précisera plus tard qu'il ne faudrait voir dans l'idée de marginalité le soubassement d'une certaine fiction du

⁹⁶ Les auteurs expliquent tout de même qu'il y existerait une différence fondamentale entre la situation des personnes marginales et celle des objets-frontières : « contrairement à la situation des personnes marginales qui sont confrontées par réflexe à des problèmes d'identité et d'appartenance, spécifient-ils, les objets aux appartenances multiples ne changent pas réflexivement eux-mêmes, ni ne gèrent volontairement des problèmes d'appartenance [...]. Les objets viennent ainsi former une frontière commune entre les mondes en les habitant simultanément. Les scientifiques gèrent les objets-frontières via un ensemble de stratégies vaguement comparables à celles pratiquées par les personnes marginalisées » (Star et Griesemer 1989 : 412).

centre ou de la centralité (Star 2010 : 603). L'objet-frontière n'est pas seulement ce qui est au bord (*edge*) ou à la périphérie mais bien ce qui est susceptible de constituer un « espace partagé (*shared space*) [...] où précisément les sens d'ici et de là-bas sont confondus »⁹⁷ (*ibid.*). Ainsi compris, l'objet-frontière serait précisément ce qui « forme les frontières entre groupes à travers sa flexibilité et sa culture partagée » (*ibid.*). Car évoluant entre différentes communautés, il pourrait, en un certain sens, transporter certains standards ou certaines normes — une « culture » —, et ce afin de rendre la collaboration possible.

Alors, l'identité est-elle un objet-frontière ? À première vue, oui — et ce pour trois raisons. D'abord, le mot 'identité' appartient effectivement à plusieurs mondes sociaux, il relève de différents univers et navigue entre différents territoires. Il se maintient à la croisée du monde politique, littéraire, administratif, académique... et ordinaire. Il semble appartenir à tout le monde tout en étant à personne — si bien qu'il est possible de dire de lui que c'est un *lieu commun*. Lieu commun, d'abord, en un sens proprement *rhétorique* : le concept d'identité apparaît comme un type d'argument usuel dans de nombreux domaines, il est un outil commun utilisé pour défendre une position, et une certaine vision du monde ; son domaine d'application est immensément large. Lieu commun, ensuite, en un sens *spatial* : le concept d'identité peut aussi apparaître comme un lieu partagé, un 'endroit' où différentes personnes, différents groupes ou communautés peuvent se retrouver, se lier, se distinguer.

C'est ce que nous avons remarqué le long de cette thèse. L'identité est effectivement abordée par différents sous-champs de la discipline économique (en microéconomie, en philosophie économique, en théorie des jeux, en macroéconomie...) ; il semble naviguer à la croisée des différents territoires de l'univers économique. En son point se conflictualisent alors différents corpus, différents programmes de recherche. De plus, les développements économiques au sujet de l'identité sont toujours à la frontière de la discipline économique elle-même, convoquant divers autres champs pour construire ou justifier leurs théories ou leurs modèles (i.e. psychologie sociale ou cognitive, sociologie, philosophie, neuroscience, psychanalyse, *cultural studies*...) ⁹⁸. Alors, l'identité est bien un lieu commun, et en tant que tel, elle se retourne sur qui pense la prendre et finit par poser la question de l'identité de la discipline elle-même — de ses frontières avec d'autres disciplines, d'autres domaines, et surtout avec l'ordinaire. C'est bien là que peuvent se rejoindre différents points de vue, et où

⁹⁷ La phrase originale est la suivante : « *where exactly that sense of here and there are confounded* ».

⁹⁸ Cela ne touche pas seulement aux frontières de la discipline économique mais aussi — même si de manière secondaire — aux frontières entre ces disciplines différentes autres disciplines. Par exemple, Akerlof et Kranton proposent un modèle construit à la fois sur des bases de psychologie sociale et de psychanalyse, ou John Davis sur des bases à la fois philosophiques et sociologiques.

peuvent se renégocier des différences. L'identité, alors, comme zone frontalière, précisément là où chercheurs et chercheuses affirment eux-mêmes *qui ils sont*, et ce qu'ils veulent faire avec leurs mots.

Objet-frontière, ensuite, car l'identité peut effectivement être comprise comme un concept 'marginal', dotée d'une grande flexibilité interprétative (*interpretative flexibility*). Le mot 'identité' opèrerait plus précisément comme « support de traductions hétérogènes » et se donnerait donc comme un concept fondamentalement dynamique, sa définition étant constamment renégociée⁹⁹ (Trompette & Vinck 2009 : 5). Alors que l'image du lieu commun renvoyait à l'idée d'une multiplicité *externe* du mot 'identité' ; la question de sa flexibilité interprétative souligne alors, quant à elle, sa multiplicité *interne*. Comme nous l'avons remarqué à travers cette thèse, le mot 'identité' oscille sans cesse — pourrait-on dire, 'en son dedans', c'est-à-dire dans ses usages — entre l'abstrait et le concret, entre le concept et la théorie, entre le général et le particulier, entre les conventions et la critique. Ainsi, il paraît possible de défendre que l'usage du mot identité apparaît faiblement structuré dans son usage conjoint au sein de la discipline économique. Mais, c'est précisément cette 'faible structuration' qui lui fournit une nouvelle épaisseur épistémique et épistémologique : le mot 'identité' devient un lieu pluriel de traductions hétérogènes, un mot, pour ainsi dire : *multi-identitaire*.

Enfin, et en reprenant l'idée originale de Star et Griesemer (1989), toute la « charge » de l'objet-frontière serait oubliée si l'on ne soulignait pas sa capacité à incorporer une « infrastructure invisible de connaissance » (Trompette & Vinck 2009 : 5). L'identité apparaît enfin comme un objet-frontière car son usage transporte toujours « un ensemble de conventions, de standards, de normes indexées à une communauté de pratique » (*ibid.*). L'usage du mot identité pose ainsi sans cesse la question de la standardisation ; et ce car le mot 'identité' lui-même peut sembler intégrer une infrastructure 'suffisamment bonne', c'est-à-dire suffisamment partagée, laquelle lui permette d'assurer « un minimum d'*identité* au niveau de l'intersection tout en étant suffisamment souple pour s'adapter aux besoins et contraintes spécifiques de chacun de ces mondes » (*ibid.* : 8, *notre emphase*). L'identité, en fin de compte, comme 'concept-bibliothèque', devant être compris dans sa relation « avec l'inertie de la base installée » ou dans le désir sous-jacent d'une certaine « compatibilité ascendante » avec ce qui le précède (Star 2007 ; Trompette & Vinck 2009 : 9). Ici, alors, on voit l'identité comme moyen de perpétuation de certains standards ou de certaines règles, ou

⁹⁹ La question devient dès lors d'appréhender à la fois le processus d'émergence des définitions (des usages), et leur stabilisation.

au contraire comme outil de critique et de réinvention. Dans un cas comme dans l'autre, l'usage du mot 'identité' semble toujours mettre en lumière certaines dimensions de l'infrastructure communicative à l'œuvre — certaines manières de dire ou de faire, certaines images, certaines méthodes, certaines métaphores, rendues visibles «à travers des défaillances, des ruptures ou des épreuves» (Trompette & Vinck 2009 : 9).

L'identité comme objet-frontière, alors, et surtout comme *épreuve*. La discipline économique, de là, apparaît réellement comme dotée d'un paysage frontalier ni rigide ni fixe, et faisant face à une double difficulté. En effet, à la suite de cette thèse se dessine une double étrangeté au sein même de la discipline économique — étrangeté vis-à-vis d'autrui, autant que vis-à-vis d'elle-même. L'identité, au fond, met l'économie face à sa polyphonie interne — aux unions et désunions de ses sous-champs — ainsi que, précisément, *face à l'autre*.

Disons qu'en travaillant (à) la frontière, nous nous plaçons paradoxalement aux 'avant-postes' alors même que nous touchons aux 'arrière-pensées'. C'est bien à sa propre frontière que la discipline économique donne à voir son travail constant de «remise à l'échelle» (*rescaling*), et marque donc notre «incapacité croissante à tracer une ligne solide entre l'intérieur et l'extérieur de [ses] espaces de connaissances» (Mezzadra & Neilson 2013 : 6-7). À sa propre frontière — là où l'on discute d'identité —, là où s'articulent des connaissances diverses et variées. La frontière, alors, comme zone d'indistinction productive entre loi et non-loi, zone proprement programmatique, remplie de possibilités. Une zone de pensées particulièrement actives, un domaine d'assimilation», disait Bachelard, un lieu où l'on «tente des transcendances» (Bachelard 1934/1970 : 72). C'est bien en termes de programme plutôt que d'obstacles, «en termes de possibilité plutôt que d'impossibilité que la limitation de la pensée scientifique est désirable» (Bachelard 1934/1970 : 72-73). Ainsi finissons sur une défense des luttes frontalières (*border struggles*) — «ces luttes qui se dessinent autour d'une ligne de plus en plus instable entre le “dedans” et le “dehors”, entre l'inclusion et l'exclusion» (Mezzadra & Neilson 2013 : 13). Car c'est bien, selon nous, à travers ses objets-frontières que la connaissance semble se fragmenter, et changer ; c'est bien là qu'elle obtient les moyens de son propre *devenir*. Il en va ici des disciplines comme des individus : *tout le monde doit son rebond à son rebord*.

V. Contours finaux

Cette thèse visait à éclairer ce que nous avons dès le départ pris comme le seul sens possible de l'identité, et qui ne se donne qu'en jeux de langage « entaché[s] d'impuretés » (Wittgenstein 1953 : 81). C'est bien ces jeux de langage qui nous ont intéressés — ceux d'Akerlof, de Kranton, de Davis, de Laugier, de Wittgenstein, de Cavell, d'Armatte, de Sen... C'est leurs descriptions qui nous ont permis d'aller 'en-dedans' de l'identité, de chuter dans une abondance, dans un trop-plein. Nous avons plus précisément tenté de traiter la question de la représentation de l'individu comme on traite d'une maladie, par une thérapeutique (de l'exemplification). Nous avons, plus encore, tenté d'être alertes et attentionnés aux détails des discours que nous lisions ; tout autant que nous espérons être restés assez ouverts aux constants renouvellements du mot 'identité'. À première vue, le phénomène que cette thèse a étudié est l'usage du mot d'identité. Nous avons effectivement tenté d'établir les bases d'une certaine « vue synoptique » de la littérature économique sur l'identité — en fournissant des descriptions et des exemples, en « amassant des souvenirs » en tout genre, et dans un but déterminé : opérer un *retour à l'ordinaire* (Wittgenstein 1953 : 88). Nous avons alors fait appel à *notre* propre langage ordinaire, à des exemples pris de *notre* vie de tous les jours. C'est effectivement en suivant « la pente naturelle » de ses pensées ordinaires que Wittgenstein a écrit ses *Recherches* (1953), c'est alors en suivant la pente des nôtres que cette thèse s'est écrite. Par là, nous espérons avoir montré comment l'identité peut devenir une de ces « véritables questions grammaticales et conceptuelles » dont parlait Wittgenstein, et qui ne pouvaient être saisies qu'à travers l'ordinaire. D'où, alors, le certain vagabondage dans lequel nous nous sommes engagés, d'où notre parcours dans la discipline économique. D'où, aussi, l'ébauche de nouvelles formes et de nouvelles figures, de certains dessins « maladroits et imprécis ». D'où, enfin, la diversité d'outils et d'approche, afin de rester au plus près du détail de la vie ordinaire.

Alors, chacun de nos mots fut sa propre limite. Sans doute aurions-nous dû aller plus loin ; faire plus de descriptions, lire plus — ou mieux, ou différemment. Nous aurions toujours pu en dire plus, et ne jamais nous arrêter. Il aurait fallu plonger dans bien plus d'usages, pour préciser le paysage ; trouver d'autres jeux de langage, et d'autres formes de vie dans lesquelles s'immerger. Nous aurions pu aussi faire (et être) tout autrement : faire des expériences, des entretiens, des enquêtes, des cartes... Sans doute cette thèse manque-t-elle de chiffres, d'indicateurs ou de mesures. D'histoire aussi, et de sociologie.

Plus précisément, il aurait fallu, par exemple, aller plus loin dans notre appréhension de l'*identity economics*. Revenir sur d'autres applications, préciser les équilibres, détailler d'autres narrations. Sans doute aurait-ce aussi été utile de discuter des différents travaux d'Akerlof et de Kranton (i.e. sur les réseaux, ou sur la narration), ou de donner quelques éléments biographiques permettant d'éclairer un peu mieux leur positionnement, et leurs intentions. Plus encore, sans doute faudrait-il — pour être plus précis — discuter de la littérature secondaire, c'est-à-dire du programme de recherche qu'a fait émerger l'*identity economics* — nous aurions d'ailleurs là pu discuter du fils de George Akerlof, lequel semble suivre bien droitement la voie tracée par son père. Pis, peut-être aurait-on dû fournir d'autres réponses, être plus indulgents ou proposer nous-mêmes un modèle. Ou peut-être, à l'inverse, aurait-on dû plonger dans d'autres terres (i.e. celle de la psychanalyse, de la psychologie, de la sociologie) pour voir ce qu'un tel modèle dresse comme pentes (glissantes) de réflexion — même à son insu.

En ce qui concerne Davis, nous aurions aussi bien dû proposer un travail sur son *analyse* de l'identité en tant que telle — en revenant sur certaines de ses études, pour voir des connexions — ; ou sur ses positions épistémologiques — ce qui nous aurait aidés à saisir sa posture. Son dernier livre aurait aussi évidemment mérité son propre espace — nous permettant, par exemple, de préciser sa vision sur le contrefactuel, ou de noter son tournant 'évolutionnaire' et politique.

Il semble manquer à cette thèse, plus généralement, une étude du lien entre la littérature sur l'identité et celle qui porte sur des mots qui lui sont apparemment proches (i.e. normes, internalisation, règles, préférences sociales, etc.) — laquelle nous aurait permis de spécifier ce que l'on fait de significatif en usant le mot 'identité'. Il semble aussi manquer une appréhension de la relation intime qu'entretiennent l'identité et la rationalité ; ou encore, (au moins) quelques mots sur la question de l'inconscient — qui 'fait retour' partout où l'on regarde. Il manque enfin, entre mille autres, une discussion sur l'affect, sur le réalisme, ou sur ce que l'identité implique pour la question de la distinction entre le domaine du positif et le domaine du normatif. Sans doute manque-t-elle, par-dessus tout, d'ordinaire — malgré tous nos efforts.

Nous espérons toutefois avoir montré, par ce travail, ce que pouvait apporter le cadre de la philosophie de l'ordinaire à la question des usages du mot 'identité' (en économie). Nous espérons ainsi avoir démontré la pertinence d'un certain 'élargissement' de son champ d'application ; tout autant qu'avoir participé à une compréhension plus fine du discours

économique — nous espérons surtout avoir convaincu de la possible ‘harmonisation’ de l’une et de l’autre *dans* le langage, autour de l’identité.

Nous espérons aussi avoir fait apparaître la question de l’identité dans sa dimension épistémologique, morale et proprement *vitale* — en ayant souligné sa vivacité interne, sa manière de faire danser les normes, bouger les règles et les images, ou de mettre en mouvement toute une discipline. Au fond, nous pourrions dire que nous nous sommes en réalité principalement concentrés sur les *possibilités* d’usages — et précisément sur les possibilités ouvertes par l’ordinaire lui-même. Car la question, dit Davis, n’est pas tant de savoir d’où on vient que de déterminer « où nous allons » (Davis 2024 : xii). Laugier nous donnait la mission de « donner un autre sens aux mots hérités [...], [de] les ramener de la métaphysique à l’ordinaire : ce qui veut dire en *faire* autre chose » (Fasula et Laugier 2021 : 16). C’est bien là ce que nous avons aussi essayé de faire : donner un autre sens à des mots qui viennent de loin — l’identité, bien sûr, mais aussi, quoique secondairement, le cadre, le modèle ou encore l’expression. Nous espérons surtout avoir ramené le mot d’identité un plus proche de son ordinaire, l’avoir tenu et creuser ; jusqu’à y avoir vu la polémique qui y fait rage — la polémique même de nos usages et de notre accord *dans* le langage.

Alors, nous espérons surtout aussi avoir dit, en passant, quelque chose de la confusion des mots et des gens, et de la certaine *co-fusion* du monde et du langage, leur continuelle connaissance harmonique. « Comme aux barres, *langage sur langage*, à l’infini, telle est la loi qui meut la logosphère », écrivait Roland Barthes (Barthes 1975 : 54). *Langage sur langage sur langage sur langage*, et ce à l’infini... peut-être toutefois qu’au sein de cette logosphère s’est retrouvée une nouvelle clarté — mais sous la figure cette fois, non seulement de notre propre étrangeté, mais aussi de celle de la discipline économique, et de la philosophie elle-même.

Jamais serons-nous assurés d’être sur les bons « rails ». Comme *toujours*, alors, cette thèse s’est écrite à l’ombre du scepticisme, n’ayant à sa disposition que les mots des autres. « Dans n’importe quel genre d’agitation il y a de l’ambiguïté » (Alain 1923 : 13) : c’est bien avec les mots d’autrui que nous écrivons (même) ces dernières phrases ; à l’endroit de l’ambiguïté, là où l’identité se comprend — dans son ordinaire, son doute, sa problématique. À l’endroit de la *méconnaissance* : car aller au fond de l’identité, c’est toujours planer à la surface ordinaire du monde. Devant l’identité, il faut recommencer. Encore et en-corps. « Le paradoxe humain, écrivait Alain, c’est que tout est dit et que rien n’est compris » (*ibid.* : 24) ; tout est dit, mais il reste des questions sur les mots — sur le mot d’identité —, dont *je* dois donc encore parler. « Il faut savoir se mettre à l’école et s’y remettre », ajoute-t-il (*ibid.* : 18) ;

heureusement alors « il y a un temps pour tout dans la jeunesse » (Kierkegaard 1843/1990 : 94) ; pour tout, et surtout pour (se) reprendre, *dans* le langage.

Bibliographie

- Abel, Emily & Nelson, Margaret (1990) *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives*, Los Angeles, SUNY Press.
- Aguiar, Fernando, Brañas-Garza, Pablo, Paz Espinosa, Maria & Miller, Luis M. (2010) "Personal identity : a theoretical and experimental analysis", *Journal of Economic Methodology*, 17(3): 261-263.
- Akerlof, George (2007) « The Missing Motivation in Macroeconomics », *American Economic Review*, 97(1) : 5-36.
- Akerlof, George & Kranton, Rachel (2000) "Economics and Identity", *The Quarterly Journal of Economics*, 115(3): 715-753.
- Akerlof, George & Kranton, Rachel (2002) "Identity and Schooling: Some Lessons for the Economics of Education." *Journal of Economic Literature*. December, 40(4): pp. 1167–201.
- Akerlof, George & Kranton, Rachel (2005a) "Social Divisions within Schools: how school policies can affect students' identities and educational choices", in Christopher Barrett (ed.), *The Social Economics of Poverty: On Identities, Groups, Communities, and Networks*, Londres, Routledge, pp. 188-213.
- Akerlof, George & Kranton, Rachel (2005b) "Identity and the Economics of Organizations", *Journal of Economic Perspectives*, 19(1): 9-32
- Akerlof, George & Kranton, Rachel (2008a) "Identity, Supervision, and Work Groups", *American Economic Review*, 98(2): 212-217.
- Akerlof, George & Kranton, Rachel (2008b) « Identity », in Steven Durlauf & Lawrence Blume (eds.), *The New Palgrave Dictionary of Economics*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 143-144.
- Akerlof, George & Kranton, Rachel (2011) *Identity Economics*, Princeton, Princeton University Press.
- Akerlof, Robert (2017) "Value Formation: The Role of Esteem", *Games and Economic Behavior*, 102: 1-17.
- Alain (1923) *Propos sur l'esthétique*, Paris, Stock.
- Alexander, Jeffrey (1992) "Citizens and enemy as symbolic classification: on the polarizing discourse of civil society", in Michele Lamont & Marcel Fournier (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, University of Chicago Press.
- Allen, Jeremiah (2007) "Relative age, identity and schooling: An extension of the Akerlof/Kranton model which solves a puzzle", *The Journal of Socio-Economics*, 37: 342-352.
- Amilhat Szary, Anne-Laure (2015) « La frontière individualisée » in *Qu'est-ce qu'une frontière aujourd'hui ?*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Anna Alexandrova , Robert Northcott & Jack Wright (2021) "Back to the big picture", *Journal of Economic Methodology*, 28(1): 54-59.
- Anzieu, Didier (1981) *Le corps de l'œuvre. Essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Paris, Gallimard.
- Appiah, Kwame Anthony (2018) *Repenser l'identité. Ces mensonges qui unissent*, Paris, Grasset.
- Armatte, Michel (2010) *La science économique comme ingénierie. Quantification et modélisation*, Paris, Presses des Mines.

- Armatte, Michel & Dahan Dalmedico, Amy M. (2004) « Modèles et modélisations, 1950-2000: Nouvelles pratiques, nouveaux enjeux », *Revue d'histoire des sciences*, 57(2) : 243-303.
- Armey, Laura & Melese, François (2017) "Minimizing Public Sector Corruption: The Economics of Crime, Identity Economics, and Money Laundering", *Defense and Peace economics*, pp.1-13.
- Arthur, Brian (1994) "Inductive behavior and bounded rationality", *American Economic Review*, 84: 406-411.
- Ashmore, Richard, Deaux, Kay & McLaughlin-Volpe, Tracy (2004) "An organizing framework for collective identity: articulation and significance of multidimensionality", *Psychological Bulletin*, 130: 80-114.
- Austin, John (1962) *Quand dire, c'est faire*, Paris, Points.
- Avner Ben-Ner, McCall, Brian, Massoud, Stephane & Wang, Hua (2005) "Identity and Self-Other Differentiation in Work and Giving Behaviors: Experimental Evidence", *FEEM Working Paper*.
- Bacharach, Michael (2006) *Beyond Individual Choice: Teams and Frames in Game Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- Bachelard, Gaston (1970) « Une critique préliminaire du concept de frontière épistémologique » [1936] in *Etudes*, Paris, Vrin.
- Bagçe, Sinem & Yilmaz, Ensar (2020) « Critique on Identity economics », *Journal of Research in Economics*, 4: 1-28
- Balibar, Etienne (2002) *Politics and the Other Scene*, Londres, Verso.
- Balibar, Etienne (2010) "At the Borders of Citizenship: A Democracy in Translation ?", *European Journal of Social Theory*, 13(3): 315-322
- Ballet, Jérôme, Bazin, Damien, Dubois, Jean-Luc & Mahieu, François-Régis (2014) *Freedom, Responsibilities and Economics of the Person*, Londres, Routledge.
- Barth, Fredrik (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Londres, George Allen and Unwin.
- Barthes, Roland (1975) *Roland Barthes*, Paris, Seuil.
- Baudrillard, Jean (1981) *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée.
- Becker, Gary (1968) "Crime and Punishment", *Journal of Political Economy*, 76(2): 169-217.
- Becker, Gary & Stigler, George (1974) "Law Enforcement, Malfeasance, and the Compensation of Enforcers", *Journal of Legal Studies*, 3(1): 1-18.
- Becker, Howard (1963) *Outsiders*, New York, Free Press.
- Becker, Penny Edgell (1999) *Congregations in Conflict: Cultural Models of Local Religious Life*, New York, Cambridge University Press.
- Beitone, Alain, Cazorla, Antoine, Hemdane, Estelle & Slimani, Samir (eds.)(2023) *Dictionnaire des sciences économiques*, Paris, Dunod.
- Ben-Massahel, Salhia (2009) *Des frontières de l'interculturalité. Étude pluridisciplinaire de la représentation culturelle : identité et altérité*, Paris, Septentrion.
- Bénabou, Roland & Tirole, Jean (2002) "Self-Confidence and Personal Motivation", *The Quarterly Journal of Economics*, 117(3): 871-915.
- Bénabou, Roland & Tirole, Jean (2003a) « Intrinsic and Extrinsic Motivation », *Review of Economic Studies*, 70: 489-520.
- Bénabou, Roland & Tirole, Jean (2003b) « Self-Knowledge and Self-Regulation » in Isabelle Brocas & Juan Carrillo (eds.), *The Psychology of Economic Decisions: Volume One: Rationality and Well-Being*, Oxford, Oxford University Press, pp. 137-167.
- Bénabou, Roland & Tirole, Jean (2004) "Willpower and Personal Rules", *Journal of Political Economy*, 112(4): 848-886.

- Bénabou, Roland & Tirole, Jean (2006a) « Incentives and Prosocial Behavior », *American Economic Review*, 96(5): 1652-1678.
- Bénabou, Roland & Tirole, Jean (2006b) “A Cognitive Theory of Identity, Dignity and Taboos”, *IZA Discussion Paper*, pp. 1-47.
- Bénabou, Roland & Tirole, Jean (2011) “Identity, Dignity and Taboos: Beliefs as Assets”, *The Quarterly Journal of Economics*, 126(2): 805-855.
- Bénabou, Roland, Falk, Armin & Tirole, Jean (2018) « Narratives, Imperative, and Moral Reasoning », *NBER Working Paper*, pp. 1-52.
- Benería, Lourdes (2003) “Economic Rationality and Globalization: A Feminist Perspective”, in Marianne Ferber & Julie Nelson (eds.), *Feminist Economics Today. Beyond Economic Man*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 115-133.
- Benhabib, Seyla (1996) “From identity politics to social feminism. A plea for the nineties,” in David Trend (ed.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State*, Londres, Routledge, pp. 28–41.
- Benhabib, Seyla (1999) “Civil society and the politics of identity and difference in a global context”, in Neil Smelser and Jeffrey Alexander (eds), *Diversity and Its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*, Princeton, Princeton University Press, pp. 293–312.
- Benmakhlouf, Ali (2011) *L'identité. Une fable philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bewley, Truman F. (1999) *Why Wages Don't Fall During a Recession*, Cambridge, Harvard University Press.
- Bezbakh, Pierre & Gherardi, Sophie (eds.) (2011) *Dictionnaire de l'économie*, Paris, Larousse.
- Birnbaum, Jean (2020) *L'identité, pour quoi faire ?*, Paris, Folio.
- Biziou, Michaël, Gautier, Claude & Pradeau, Jean-François (1999) « Introduction », in Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux* [1759], Paris, Presses Universitaires de France.
- Bodenhorn, Howard & Ruebeck, Christopher S. (2003) “The Economics of Identity and the Endogeneity of Race”, NBER Working Paper Series 9962.
- Boulu-Reshef, Béatrice (2013) “Economics of identity and economics of the firm: why and how their three central questions overlap”, *Journal of Institutional Economics*, 9(3): pp. 363-379.
- Boulu-Reshef, Béatrice (2014) “Individuals and Identity in Economics”, *Review of Social Economy*, 71(4): 543-546.
- Boumans, Marcel (2005) *How economists model the world into numbers*, Londres, Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1984) *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bouveresse, Jacques (1971) « Langage ordinaire et philosophie », *Langages*, 21 : 35-70.
- Bratman, Michael (1993) “Shared intention,” *Ethics* 104: 97–113.
- Bratman, Michael (1999) *Faces of Intention*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Braudel, Fernand (1986) *L'identité de la France*, Paris, Arthaud-Flammarion.
- Breger, Louis (1974) *From Instinct to Identity: The Development of Personality*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Brisset, Nicolas (2018) « Models as speech acts : the telling case of financial models », *Journal of Economic Methodology*, 25(1): 21-41.
- Brisset, Nicolas & Julien, Dorian (2019) “The model (also) in the world: extending the sociological theory of fields to economic models”, *Journal of Economic Methodology*, 27(2): 130-145.
- Brubaker, Rogers (2001) « Au-delà de l' “identité” », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139(2) : 66-85.

- Bruner, Jerome (1990) *The Narrative Construction of Reality*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bruno, Allain & Elleboode, Christian (2014) *Le Dictionnaire d'économie et sciences sociales*, Paris, Ellipses.
- Bubeck, Diemut (1995) *Care, gender, justice*, Oxford, Clarendon Press.
- Buber, Martin (1923) *Je et Tu*, Paris, Aubier.
- Butler, Judith (1987) *Sujet de désirs : réflexions hégélienne en France au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Campagnolo, Gilles, Gharbi, Jean-Sébastien, Grill, Philippe & Magnan de Bornier, Jean (2018) « L'agent économique et ses représentations », *Revue de philosophie économique*, 19(1) : 3-14.
- Cancian, Francesca M. & Olicker, Stacy J. (2000) *Caring and gender*, Thousand Oaks, Pine Forge Press.
- Canguilhem, Georges (1974) *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Capul, Jean-Yves & Garnier, Olivier (eds.)(2011) *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Paris, Hatier.
- Carter, Prudence (2005) *Keepin' It Real: School Success beyond Black and White*, New York, Oxford University Press.
- Casey, Teresa & Dustmann, Christian (2009) "Immigrant's Identity, Economic Outcomes, and the Transmission of Identity across Generations", *Discussion Paper Series of Centre for Research and Analysis of Migration*, pp. 1-35.
- Cavell, Stanley (1972) *The Senses of Walden*, Chicago, University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley (2003) *Un ton pour la philosophie : moment d'une autobiographie*, Paris, Bayard
- Cavell, Stanley (2005) *Philosophie. Le jour d'après demain*, Paris, Fayard.
- Cavell, Stanley (2009) *Dire et vouloir dire*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Cavell, Stanley (2012) *Les voix de la raison*, Paris, Fayard.
- Cavell, Stanley (2013) *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Chicago, Chicago University Press.
- Cavell, Stanley (2017) *À la recherche du bonheur. Hollywood et la comédie du remariage*, Paris, Vrin.
- Certeau, Michel (de) (1990) *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Folio.
- Chavarochette, Carine (2011) *Frontières et identités en terres mayas. Mexique-Guatemala (XIXe-XXe siècle)*, Paris, L'Harmattan.
- Chouraqui, Alain (2022) *Le vertige identitaire*, Paris, Actes Sud.
- Chrétien, Jean-Louis (2004) *L'espace intérieur*, Paris, Éditions de Minuit.
- Clark, Andrew (1997) *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge, MIT Press.
- Coleman, James (1961) *The Adolescent Society*, Glencoe, Free Press
- Collins, Randall (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press.
- Cooley Charles (1902) *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons.
- Corcuff, Philippe (2003) *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel.
- Coşgel, Metin & Minkler, Lanse (2004) "Religious Identity and Consumption", *Review of Social Economy*, 62(3): 339-350.
- Coyne, Christopher & Mathers, Rachel (2014) "The identity economics of female genital mutilation", *Journal of Developing Areas*, 48(2): 137-152.

- Daly, Mary (2001) « Alternative ways of compensating for care in Western Europe », manuscrit non-publié, Genève, Organisation Internationale du Travail.
- Darity, William, Mason, Patrick & Stewart, James (2006) "The Economics of Identity: The Origin and Persistence of Racial Identity Norms", *Journal of Economic Behavior and Organization*, 60(3): 283-305.
- Dasgupta Partha & Goyal Sanjeev (2019) "Narrow Identities", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 175(3) : 395-419.
- Davis, John (1988) « Sraffa, Wittgenstein and neoclassical economics », *Cambridge Journal of Economics*, 12(1) : 29-36.
- Davis, John (1995) "Personal identity and Standard Economic Theory", *Journal of Economic Methodology*, 2(1): 35-52.
- Davis, John (2002) "Collective intentionality and individual behavior", in Edward Fullbrook (ed.), *Intersubjectivity in Economics*, Londres, Routledge.
- Davis, John (2003) *The theory of the Individual in Economics. Identity and value*, Londres, Routledge.
- Davis, John (2006a) "Social identity strategies in recent economics", *Journal of Economic Methodology*, 13(3) : 371-390.
- Davis, John (2006b) "The Nature of Heterodox Economics", *Post-autistic economics review*, 40(1): 23-30.
- Davis, John (2007a) "Akerlof and Kranton on Identity in Economics: Inverting the Analysis", *Cambridge Journal of Economics*, 31(3) : 349-362.
- Davis, John (2007b) "Identity and Commitment: Sen's Fourth Aspect of the Self", in Bernhard Schmid & Fabienne Peters (eds.), *Rationality and Commitment*, Oxford, Oxford University Press, pp. 313-335.
- Davis, John (2007c) "Review: *Economic Theory and Cognitive Science*, by Don Ross", *Economics and Philosophy*, 23: 245-252.
- Davis, John (2008a) "The Individual in Recent Economics: Internalist and Externalist Conceptions", *Storia del pensiero economico*, 5: 5-24.
- Davis, John (2008b) "The Turn in Recent Economics and Return of Orthodoxy", *Cambridge Journal of Economics*, 32(3) : 349-366.
- Davis, John (2009a) "Competing Conceptions of the Individual in Recent Economics" in Harold Kincaid & Don Ross (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Economic Science*, Oxford, Oxford University Press, pp. 223-244.
- Davis, John (2009b) "Identity and Individual Economic Agents: A Narrative Approach", *Review of Social Economy*, 67(1): 71-94.
- Davis, John (2009c) "The Capability Conception of the Individual", *Review of Social Economy*, 67(4) : 413-429.
- Davis, John (2009d) "Two Relational Conceptions of Individuals: Teams and Neuroeconomics", *Research in the history of Economic Thought and Methodology*, 27(1): 1-21.
- Davis, John (2011a) "Review of *Identity Economics* by Akerlof and Kranton", *Economics and Philosophy*, 27(3): 331-338.
- Davis, John (2011b) *Individuals and Identity in Economics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Davis, John (2013) "Economics Imperialism under the Impact of Psychology: The Case of Behavioral Development Economics", *OEconomia*, 3-1, pp. 119-138
- Davis, John (2013) "Economics Imperialism under the Impact of Psychology: The Case of Behavioral Development Economics", *OEconomia*, 3(1): 119-138.
- Davis, John (2014) "Social capital and social identity. Trust and conflict" in John Davis & Asimina Christoforou, *Social Capital and Economics*, New York, Routledge.

- Davis, John (2015a) "Bounded Rationality and Bounded Individuality" in *A Research Annual*, Published online, 9th of April; pp. 75-93.
- Davis, John (2015b) "Stratification Economics and Identity Economics", *Cambridge Journal of Economics*, 39(5): 1215-1229.
- Davis, John (2016) "Review of *Economics Imperialism versus Multidisciplinarity*", *History of Economic Ideas*, 24(3): 77-94
- Davis, John (2019) "Economics and economic methodology in a core-periphery economic world", *Brazilian Journal of Political Economy*, 39(3): 408-426
- Davis, John (2020) "Introduction: The status of the concept of identity in economics", *Forum for Social Economics*, pp. 1-11.
- Davis, John (2021) "Deepening and Widening Social Identity Analysis in Economics", *Erasmus Journal of Economics and Philosophy*, 14(2): 87-98.
- Debray, Régis (2010) *Éloge des frontières*, Paris, Folio.
- Deleuze, Gilles (1969) *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit.
- Delné, Claudy (2021) *Éloge de l'altérité. Penser la race, le racisme, l'identité, les frontières nationales*, Paris, L'Harmattan.
- Demos, Davis (1985) "The measurement of self-esteem: refining our methods", *Journal of Personal Psychology* 48: 1490–1502.
- Demos, Davis (1992) "The self-concept over time: research issues and directions," *American Review of Sociology* 18: 303–326.
- Descombes, Vincent (1979) *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit.
- Descombes, Vincent (2013) *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard.
- Devereux, Georges (1964) *La renonciation à l'identité. Défense contre l'anéantissement*, Paris, Payot.
- Diamond, Cora (2004) *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DiMaggio, Paul (1987) "Classification in art", *American Sociological Review* 52: 440–455.
- Domenach, Elise (2002) « La reprise sceptique du cogito cartésien et la self-reliance chez Emerson », *Revue française d'études américaines*, 91(1) : 97-109.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge et Kegan Paul.
- Dubreuil, Laurent (2019) *La dictature des identités*, Paris, Gallimard.
- Dupuy, Jean-Pierre (1988) "L'individu libéral, cet inconnu: Adam Smith à Friedrich Hayek" in Catherine Audard, Jean-Pierre Dupuy & René Sève (eds.), *Individu et Justice Sociale*, Paris, Le Seuil, pp. 73–125.
- Dupuy, Jean-Pierre (1992) *Introduction aux Sciences Sociales: Logique des Phénomènes Collectifs*, Paris, Ellipses.
- Dupuy, Jean-Pierre (1994) "The self-deconstruction of convention," *SubStance*, 74: 86–98.
- Dupuy, Jean-Pierre (2002) "Market, imitation and tradition: Hayek vs Keynes," in Edward Fullbrook (ed.) *Intersubjectivity in Economics: Agents and Structures*, Londres, Routledge, 139–158.
- Durlauf, Steven & Blume, Lawrence (2008) *The New Palgrave Dictionary of Economics*, New York, Palgrave Macmillan.
- Echaudemaïsson, Claude-Danièle (ed.)(1989) *Dictionnaire d'économie et des sciences*, Paris, Nathan.
- Echaudemaïsson, Claude-Danièle (ed.)(2018) *Dictionnaire d'économie et des sciences*, Paris, Nathan.
- Echaudemaïsson, Claude-Danièle (ed.)(2022) *Dictionnaire d'économie et des sciences*, Paris, Nathan.

- Eckert, Penelope (1989) *Jocks and Burnouts : Social Categories and Identity in the High School*, New York, Teachers College Press.
- Elias, Norbert (1982) *The Civilizing Process* [1939], New York, Blackwell.
- England, Paula (2003) "Separative and Soluble Selves: Dichotomous Thinking in Economics", in Marianne Ferber & Julie Nelson (eds.), *Feminist Economics Today. Beyond Economic Man*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 33- 59.
- England, Paula & Folbre, Nancy (2003) "Contracting for care", in Marianne Ferber & Julie Nelson (eds.), *Feminist Economics Today. Beyond Economic Man*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 61-81.
- England, Paula, Michelle Budig & Folbre, Nancy (1999) "The cost of caring", in Ronnie Steinberg & Deborah Figart, *Emotional labor in the service economy*, Annals of the American Academy of Political and Social Science 561, California, Sage, pp. 39-51.
- Erikson, Erik (1968) *Identity : Youth and Crisis*, New York, Norton.
- Erikson, Erik (1997) *The Life Cycle Completed*, New York, Norton.
- Everhart, Robert (1983) *Reading, Writing and Resistance. Adolescence and Labor in a Junio High School*, Londres, Routledge.
- Fang, Hanming & Loury, Glenn C. (2005) "Toward an Economic Theory of Dysfunctional Identity", in Christopher B. Barrett (ed.), *The Social Economics of Poverty*, New York, Routledge.
- Fasula, Pierre & Laugier, Sandra (2021) *Concepts de l'ordinaire*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- Fehr, Ernst & Fischbacher, Urs (1999) « A Theory of Fairness, Competition, and Cooperation », *Quarterly Journal of Economics*, 114(3): 817-868.
- Fehr, Ernst & Fischbacher, Urs (2002) « Why Social Preferences Matter – The Impact of Non- Selfish Motives on Competition, Cooperation and Incentives », *Economic Journal*, 112: C1-C33.
- Fehr, Ernst & Simon Gächter (2002) "Do Incentive Contracts Undermine Voluntary Co-operation", Working Paper No. 34, Institute for Empirical Research in Economics, University of Zürich.
- Ferber, Marianne & Nelson, Julie (2003), *Feminist Economics Today. Beyond Economic Man*, Chicago, University of Chicago Press.
- Fernandez, Isabel & Petit, Laetitia (2014) « La pulsion épistémophilique : la place du savoir dans le transfert. Freud, Klein et Lacan », *L'esprit du temps*, « Topiques », 127(2) : 63-77.
- Ferret, Stéphane (1998) *L'identité*, Paris, Flammarion.
- Fine, Ben (2009) "The Economics of Identity and the Identity of Economics ?", *Cambridge Journal of Economics*, 33(2) : 175-191.
- Fine, Ben & Schmidt, Klaus (2009) *From Economics Imperialism to Freakonomics: The Shifting Boundaries Between Economics and Other Social Sciences*, Londres, Routledge.
- Finkelkraut, Alain (2013) *L'identité malheureuse*, Paris, Folio.
- Fleischacker, Samuel (2003) *On Adam Smith's 'Wealth of Nations': A Philosophical Companion*, Princeton, Princeton University Press.
- Folbre, Nancy (1982) "Exploitation comes home: a critique of the Marxian theory of family labor," *Cambridge Journal of Economics* 6(4): 317–29.
- Folbre, Nancy (1994) *Who Pays for the Kids? Gender and the Structures of Constraint*, Londres, Routledge.
- Fontaine, Philippe (1997) "Identification and economic behavior: sympathy and empathy in historical perspective," *Economics and Philosophy* 13(2): 261–80.

- Fontaine, Philippe (2000) "Making use of the past: theorists and historians on the economics of altruism," *European Journal of the History of Economic Thought*, 7(3): 407–22.
- Fontaine, Philippe (2001) "The changing place of empathy in welfare economics," *History of Political Economy*, 33(3): 387–409.
- Formis, Barbara (2010) *Esthétique de la vie ordinaire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Foster, James & Sen, Amartya (1973) "On economic inequality after a quarter of a century," in James Foster and Amartya Sen (eds.), *On Economic Inequality*, Oxford, Oxford University Press, pp. 107–219.
- Foucault, Michel (2001) *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (2008) *Le gouvernement de soi. Cours au collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard.
- Foucher, Michel (2010) « Actualité et Permanence des frontières », *Association Médium*, 3(24) : 12-34
- Fraassen, Bas (van) (1980) *The scientific image*, Oxford, Clarendon Press.
- Frank, Robert H. (1984) "Are Workers Paid their Marginal Products?", *American Economic Review*, 74(4): 549 –571.
- Fraser, Nancy (1997) *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Londres, Routledge.
- Freud, Sigmund (1907) « Sur les éclaircissements sexuels apportés aux enfants », in *Œuvres complètes*, VIII, Paris, PUF.
- Freud, Sigmund (1908) « Des théories sexuelles infantiles », in *Œuvres complètes*, XIII, Paris, PUF.
- Frey, Bruno S. & Reto Jegen (2001) "Motivation Crowding Theory", *Journal of Economic Surveys*, 15(5): 589 – 611.
- Frigg, Roman (2006) "Scientific representation and the semantic view of theories", *Theoria*, 55: 49–65.
- Fryer, Rolland & Jackson, Matthew (2003) "Categorical Cognition: A Psychological Model of Categories and Identification in Decision Making", NBER Working Paper Series 9579.
- Fullbrook, Edward (1996) "The metaphysics of consumer desire and the French Subjectivists," *International Advances in Economic Research* 2(3): 287–94.
- Fullbrook, Edward (1997) "Post-modernising *Homo economicus*", in Steven Earnshaw (ed.), *Just Postmodernism*, Amsterdam and Atlanta, Rodolfi Press, pp. 67–87.
- Fullbrook, Edward (ed.) (2002) *Intersubjectivity in Economics: Agents and Structures*, Londres, Routledge.
- Gallois, Florence & Hédoin, Cyril (2017) "From Identity to Agency in Positive and Normative Economics", *Forum for Social Economics*, 50(4): 1-17.
- Gallois, Florence & Hédoin, Cyril (2023) "Behavioral Food Public Policies: The Relevance of Identity", *Œconomia*, 13(4): 1055-1078.
- Garai, Laszlo (2017) *Reconsidering Identity Economics. Human Well-Being and Governance*, New York, Palgrave Macmillan.
- Gaujelac, Vincent (de) (2009) *Qui est « je » ?*, Paris, Seuil.
- Gauthier, Gilles (2021) « La production perlocutoire de l'illocutoire », in Daniele Lorenzini & Sandra Laugier (eds.), *Perlocutoire. Normativités et performativités du langage ordinaire*, Paris, mare & martin, pp. 63-74.
- Gayon, Jean (2020) *Dictionnaire encyclopédique de l'identité*, Paris, Folio.
- Gecas, Viktor (1982) "The self-concept," *American Review of Sociology* 8: 1–33.
- Gecas, Viktor (1996) "Self-concept," in Adam Kuper and Jessica Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopedia*, Londres, Routledge.

- Gefen, Alexandre & Laugier, Sandra (2020) *Le pouvoir des liens faibles*, Paris, CNRS Éditions.
- George, David (2001) *Preference Pollution: How Markets Create Desires We Dislike*, Ann Arbor, University of Michigan.
- Gibbard, Allan & Varian, Hal (1978) "Economic Models", *The Journal of Philosophy*, 75(11): 664-677.
- Gibbons, Robert (1998) "Incentives in Organizations", *Journal of Economic Perspectives*, 12(4): 115-132.
- Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Gieryn, Thomas (1995) "Boundaries of science", in Sheila Jasanoff, Gerald Markle, James Petersen & Trevor Pinch (eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*, Thousand Oaks, Sage, pp. 393-443.
- Gieryn, Thomas (1999) *Cultural Boundaries of Science: Episodes of Contested Credibilities*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gilbert, Margaret (1989) *On Social Facts*, Londres, Routledge.
- Gilbert, Margaret (1996) *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Gleitman, Henry (1996) *Basic Psychology*, New York, Norton.
- Gneezy, Uri & Aldo Rustichini (2000) "A Fine is a Price", *Journal of Legal Studies*, 29(1): 1-18.
- Goffman, Erving (1963) *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit.
- Goffman, Erving (1974) *Les rites d'interaction*, Paris, Vrin.
- Gordon, Scott (1991) *The History and Philosophy of Social Science*, New York, Routledge.
- Granovetter, Mark (1985) "Economic action and social structure: the problem of embeddedness", *American Journal of Sociology*, 91(3): 481-510.
- Grüne-Yanoff, Till (2016) "Interdisciplinary success without integration", *European Journal of Philosophy of Science*, 6: 343-360
- Guerrien, Bernard & Gun, Ozgur (eds.)(2012) *Dictionnaire d'analyse économique*, Paris, La Découverte.
- Hargreaves Heap, Shaun (1989) *Rationality in Economics*, Oxford, Blackwell.
- Hargreaves Heap, Shaun (2001) "Expressive rationality: is self-worth just another kind of preference?" in Uskali Mäki (ed.) *The Economic World View*, Cambridge, Cambridge University Press, 98-113.
- Hausman, Daniel (ed.)(1984) *Philosophy of economics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hay, Colin & Smith, Andy (eds.)(2018) *Dictionnaire d'économie politique*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Hédoin, Cyril (2014) "Models in Economics Are Not (Always) Nomological Machines: A Pragmatic Approach to Economists' Modeling Practices", *Philosophy of Social Sciences*, 44(4): 424-459.
- Hédoin, Cyril (2015) « From Utilitarianism to Paternalism : When Behavioral Economics meets Moral Philosophy », *Revue de philosophie économique*, 16(2) : 73-106
- Hédoin, Cyril (2017) "Institutions, rule-following and game theory", *Economics & Philosophy*, 33(1): 43-72.
- Heinich, Nathalie (2018) *Ce que n'est pas l'identité*, Paris, Gallimard.
- Herrmann-Pillath, Carsten (2008) "Identity Economics and the Creative Economy, Old and New", *Preliminary draft*, Frankfurt School of Finance and Management.
- Herrmann-Pillath, Carsten (2011) *The Economics of Identity and Creativity. A Cultural Science Approach*, London, Transaction Publishers.

- Heukelom, F. (2014) "Mainstreaming Behavioral Economics", *Journal of Economic Methodology*, 21(1): 92-95.
- Hill, Claire A. (2007) "The Law and Economics of Identity", *Queen's Law Journal*, 32(2): 5-46
- Hodgson, Geoffrey (1988) *Economics and Institutions: A Manifesto for a Modern Institutional Economics*, Cambridge, Polity.
- Hodgson, Geoffrey (2000) "What is the essence of institutional economics?" *Journal of Economic Issues*, 34(2): 317-29.
- Horst, Ulrich, Kirman, Alan & Teschl, Miriam (2006) "Changing Identity: The Emergence of Social Groups", *Document de travail du GREQAM*
- Huettel, Scott & Kranton, Rachel (2012) "Identity Economics and the Brain: Uncovering the Mechanisms of Social Conflict," *PNAS Biological Sciences*, 367(1589): 680-691.
- Jankélévitch, Vladimir (1978) *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard.
- Jessua, Claude, Labrousse, Christian, Vitry, Daniel & Gaumont, Damien (eds.)(2001) *Dictionnaire des sciences économiques*, Paris, Dalloz.
- Johansson-Stenman, Olof & Peter Martinsson, Peter (2006) "Honestly, Why Are You Driving a BMW?", *Journal of Economic Behavior and Organization*, 60(2): 129-146.
- Juille, Tom & Jullien, Dorian (2017) "Narrativity and identity in the representation of the economic agent", *Journal of Economic Methodology*, 24(3): 274-296.
- Jullien, François (2012) *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Paris, Le livre de poche.
- Kahneman, Daniel & Amos Tversky (1979) "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk", *Econometrica*, 47(2): 263-292.
- Kandel, Eugene & Lazear, Edward P. (1992) "Peer Pressure and Partnerships", *Journal of Political Economy*, 100(4): 801-817.
- Kaplan, Howard (1986) *Social Psychology of Self-referent Behavior*, New York, Plenum.
- Kaufmann, Jean-Claude (2004) *L'invention de soi : une théorie de l'identité*, Paris, Armand Collin.
- Keynes, John M. (1936) *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot.
- Kierkegaard, Søren (1990) *La reprise [1843]*, Paris, Flammarion.
- Kincaid, Harold & Ross, Don (eds.) (2021) *A Modern Guide to Philosophy of Economics*, Cheltenham, Edgar Modern Guides.
- Kirman, Alan & Teschl, Miriam (2004) "On the emergence of economic identity", *Revue de philosophie économique*, 9(1) : 59-86.
- Kirman, Alan & Teschl, Miriam (2006) "Searching for identity in the capability space", *Journal of Economic Methodology*, 13(3): 299-325.
- Kirman, Alan & Teschl, Miriam (2010) "Selfish or selfless ? The role of empathy in economics", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 365: 303-317.
- Kirman, Alan, Livet, Pierre & Teschl, Miriam (2010) "Rationality and emotions", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 365: 215-219.
- Knuuttila, Tarja & Morgan, Mary (2012) "Models and Modelling in Economics" in Uskali Mäki (ed.), *Handbook of the Philosophy of Science*, Elsevier, pp. 49-87.
- Korsgaard, Christine (1989) "Personal Identity and the Unity of Agency, A Kantian Response to Parfit", *Philosophy and Public Affairs*, 18(2): 101-132
- Korsgaard, Christine (1996) *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Köszegi, Botond (2006) « Ego, Utility, Overconfidence, and Task Choice », *Journal of European Economic Association*, 4(4) : pp. 673-707.
- Kranton, Rachel (2016) "Identity Economics 2016: Where do Social Divisions and Norms Come From?", *American Economic Review Papers and Proceedings*, May 2016.

- Lacan, Jacques (1966) *Ecrits II*, Paris, Points.
- Lamont, Michèle, Pendergrass Sabrina & Pachucki, Mark (2015) “Symbolic boundaries”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 23: 15341-15347.
- Lamprinakos, Lampros (2023), “Individual and organizational identity economics: the case of sustainability”, *Development and Learning in Organizations*, 37(1): 8-10.
- Larroque, Anne-Clémentine (2021) *Le trou identitaire. Sur la mémoire refoulée des mercenaires de l'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Laugier, Sandra (1999) *Du réel à l'ordinaire : quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin.
- Laugier, Sandra (2001) *Wittgenstein : métaphysique et jeux de langage*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Laugier, Sandra (2009) *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Paris, Vrin.
- Laugier, Sandra (2021a) « Variétés de la performance : perlocutoire et forme de vie », in Daniele Lorenzini, & Sandra Laugier (eds.), *Perlocutoire. Normativités et performativités du langage ordinaire*, Paris, mare & martin, pp. 257-278.
- Laugier, Sandra (2021b) « Vulnérabilité de l'ordinaire », in Pierre Fasula & Sandra Laugier (eds.), *Concepts de l'ordinaire*, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 165-187.
- Laugier, Sandra (2021c) *Wittgenstein. Politique de l'ordinaire*, Paris, Vrin.
- Laugier, Sandra & Ulloa, Anne-Gaelle (2022) « En dialogue avec... Sandra Laugier », *L'esprit du temps*, 49(1): 97-103.
- Lavie, Jean-Claude (1985) *Qui je...?*, Paris, Gallimard.
- Lawson, Tony (1997) *Economics and Reality*, Londres, Routledge.
- Lawson, Tony (2006) “The nature of heterodox economics”, *Cambridge Journal of Economics* 30(4): 483- 505.
- Lazear, Edward P. (1991) “Labor Economics and the Psychology of Organizations”, *Journal of Economic Perspectives*, 5(2) : 89–110.
- Leguil, Clotilde (2018) « Je ». *Une traversée des identités*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Leroux, Alain & Marciano, Alain (1998) *La philosophie économique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Levi-Strauss, Claude (1977) *L'identité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Levy, Thierry (2002) “The theory of conventions and a new theory of the firm”, in Edward Fullbrook (ed.), *Intersubjectivity in Economics*, Londres, Routledge, pp. 254–272.
- Lim, Elisha (2020) “The protestant Ethic and the Spirit of Facebook: Updating *Identity Economics*”, *Social Media + Society*, 6(2): 1-8.
- Livet, Pierre (2004) “La pluralité cohérente des notions d'identité personnelle”, *Revue de Philosophie Economique*, 9: 29–57.
- Livet, Pierre (2006) “Identities, Capabilities, and Revisions”, *Journal of Economic Methodology*, 13(3): 327–348.
- Lorenzini, Daniele (2021) « Le perlocutoire en conversation(s) », in Daniele Lorenzini & Sandra Laugier (eds.), *Perlocutoire. Normativités et performativités du langage ordinaire*, Paris, mare & martin, pp. 295-308.
- Lorenzini, Daniele & Laugier, Sandra (eds.) (2021) *Perlocutoire. Normativités et performativités du langage ordinaire*, Paris, mare & martin.
- Lutz, Mark (1999) *Economics for the Common Good*, Londres, Routledge.
- Lyotard, Jean-François (1983) *Le différend*, Paris, Éditions de Minuit.
- M'uzan, Michel (de) (2005) *Aux confins de l'identité*, Paris, Gallimard.
- Maaloouf, Amin (1998) *Les identités meurtrières*, Paris, Le livre de poche.
- MacKenzie, William (1978) *Political Identity*, New York, St. Martin's Press.

- Mannoni, Maud (1979) *La théorie comme fiction. Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*, Paris, Editions du Seuil.
- Markus, Hazel, & Wurf, Elissa (1987) "The dynamic self-concept: A social psychological perspective", *Annual Review of Psychology*, 38: 299–337.
- Mayhew, Anne (1987) "Culture: core concept under attack," *Journal of Economic Issues*, 21(2): 587–603.
- Mayhew, Anne (2000) "Comments on papers presented at the 'Institutional Economics at the Millennium: Its Past and Future' Session, January 2000", *Journal of Economic Issues*, 34(2): 331–333.
- Mead, George H. (1934) *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Mezzadra, Sandro & Neilson, Brett (2013) *Border as Method, or the Multiplication of Labor*, Duke, Duke University Press.
- Morgan, Mary (2001) "Models, stories and the economic world", *Journal of Economic Methodology*, 8(3) : 361-384.
- Morgan, Mary (2007) "The curious case of the prisoner's dilemma: model situation? Exemplary narrative?", in Angela Creager, M. Norton Wise & Elizabeth Lunbeck (eds.), *Science Without Laws: Model Systems, Cases, Exemplary Narratives*, Duke, Duke University Press, pp. 157–185.
- Morgan, Mary (2012) *The World in the Model: How Economists Work and Think*, New York, Cambridge University Press.
- Morgan, Mary & Grüne-Yanoff (2013) "Modeling Practices in the Social and Human Sciences: An interdisciplinary Exchange", *Perspectives on Science*, 21(2): 143-156.
- Morgan, Mary & Hirschman, Albert (2017) "Narrative ordering and explanation", *Studies in History and Philosophy of Science*: 1-12.
- Morgan, Mary & Morrison, Margaret (eds.) (1999) *Models as Mediators: Perspectives on Natural and Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mucchielli, Alex (1986) *L'identité*, Paris, Que sais-je ?.
- Mueller, Ulrike (2016) "Lost in Representation ? Feminist identity Economics and Women's Agency in India's Local Governments", *Feminist Economics*, 22(1): 158-182
- Muniesa, Fabien (2014). *The provoked economy*. New York, Routledge
- Nelson, Julie (2003) "Separative and Soluble Firms: Androcentric Bias and Business Ethics" in Marianne Ferber & Julie Nelson (eds.), *Feminist Economics Today. Beyond Economic Man*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 81-99.
- North, Douglass (1991) "Institutions", *Journal of Economic Perspectives*, 5(1): 97-112.
- O'Boyle, Edward (1994) "Homo socio-economicus: foundational to social economics and social economy," *Review of Social Economy* 52(3): 286–313.
- O'Boyle, Edward (1998) *Personalist Economics: Moral Convictions, Economic Realities, and Social Action*, Boston, Kluwer.
- Orléan, André (1989) "Mimetic contagion and speculative bubbles," *Theory and Decision*, 27: 63–92.
- Orléan, André (1990) « Le rôle des influences interpersonnelles dans la formation des cours boursiers », *Revue Économique*, 5: 839–868.
- Orléan, André (1992) "Contagion des opinions et fonctionnement des marchés financiers", *Revue Économique*, 43(4): 685–698.
- Ostapiuk, Aleksander (2020) *The Eclipse of Value-Free Economics. The concept of multiple selves versus homo economicus*, Wroclaw, Publishing House of Wroclaw University of Economics and Business.
- Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.
- Pattillo, Mary (2007) *Black on the Block: The Politics of Race and Class in the City*, Chicago, University of Chicago Press.

- Peng, Ito (2019) "The care economy: a new research framework", Sciences Po LIEPP Working Paper n°89.
- Petit, Emmanuel (2013) *L'économie du care*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Pierce, Jennifer (1995) *Gender Trials: Emotional Lives in Contemporary Law Firms*, Berkeley, University of California Press.
- Pulcini, Elena (2012) « Donner le care », *Revue du MAUSS*, 39(1) : 49-66.
- Putnam, Robert (2000) *Bowling alone : The collapse and revival of American community*, New York, Simon & Schuster.
- Quiquerez, Guillaume (2015) « Essai sur la définition de la philosophie économique », *Revue de philosophie économique*, 2/16 : 41-72.
- Ricoeur, Paul (1985) *Temps et récit. Tome 3 : Le temps raconté*, Paris, Points.
- Ricoeur, Paul (1990a) *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Ricoeur, Paul (1990b) « Approches de la personne », *Esprit*, 160(3) : 115-160
- Rob, Rafael & Peter Zemsky (2002) "Social Capital, Corporate Culture, and Incentive Intensity", *RAND Journal of Economics*, 33(2): 243–257.
- Rosenberg, Moris (1979) *Conceiving the Self*, New York, Basic.
- Ross, Don (2005) *Economic Theory and Cognitive Science: Microexplanations*, Cambridge, MIT Press.
- Ross, Don (2006) "The economic and evolutionary basis of selves", *Cognitive Systems Research*, 7(2): 246-258.
- Ross, Don (2007) "*H. sapiens* as Ecologically Special: What Does Language Contribute ?", *Language Sciences*, 29(5): 710-731.
- Ross, Don (2008) "Two Styles of Neuroeconomics", *Economics and Philosophy*, 24(3): 373-383.
- Ross, Don, Sharp, Vuchinich, Rudy & Spurrett, David (2008) *Midbrain Mutiny: The Picoeconomics and Neuroeconomics of Distorted Gambling*, Cambridge, MIT Press.
- Rosset, Clément (1999) *Loin de moi. Étude sur l'identité*, Paris, Éditions de Minuit.
- Rothschild, Emma (2001) *Economic Sentiments : Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rutherford, Malcolm (1994) *Institutions in Economics: The Old and New Institutionalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Saleh, Mohamed & Tirole, Jean (2021) "Taxing identity. Theory and Evidence from Early Islam", *Econometrica*, 89(4): 1881-1919.
- Savage, Leonard (1954). *The foundations of statistics*, John Wiley & Sons.
- Schechtman, Marya (1996) *The Constitution of Selves*, New York, Cornell University Press.
- Schmidt, Christian & Livet, Pierre (2014) *Comprendre nos interactions sociales. Une perspective neuroéconomique*, Paris, Odile Jacob.
- Searle, John (1990) "Collective intentions and actions," in Phillip Cohen, Jerry Morgan, and Martha E. Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, Cambridge, MIT Press.
- Searle, John (1995) *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press.
- Sen, Amartya (1970) *Collective Choice and Social Welfare*, San-Francisco, Holden-Day.
- Sen, Amartya (1977) "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs*, 6(4): 317-344.
- Sen, Amartya (1985) "Goals, commitment, and identity", *Journal of Law, Economics and Organization*, 1(2): 341-355.
- Sen, Amartya (1993) "Capability and Well-Being", in Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, pp. 30–53.
- Sen, Amartya (1997) "Maximization and the Act of Choice", *Econometrica*, 65(4): 745-779
- Sen, Amartya (1999a) *Development as Freedom*, New York, Alfred A. Knopf.
- Sen, Amartya (2002) *Rationality and Freedom*, Cambridge, Belknap Press.

- Sen, Amartya (2005) "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development*, 6(2): 151-166.
- Sen, Amartya (2006a) *Identité et violence. L'illusion du destin*, Paris, Odile Jacob.
- Sen, Amartya (2007) "Why Exactly is Commitment Important for Rationality ?" in Fabienne Peters & Hans Schmid (eds.), *Rationality and Commitment*, Oxford, Oxford University Press.
- Sen, Amartya (2009) "Capitalism beyond the crises", *New York Review of Books*, 56(5).
- Sen, Amartya (2010) "Adam Smith and the contemporary world", *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 3(1): 50-67.
- Sen, Amartya & Williams, Bernard (eds.)(1982) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sent, Esther-Mirjam (2004) "Behavioral economics: How psychology made its (limited) way back into economics", *History of Political Economy*, 36(4): 735-760.
- Shapiro, Carl & Stiglitz, Joseph E. (1984) "Equilibrium Unemployment as a Worker Discipline Device", *American Economic Review*, 74(3): 433-444.
- Silem, Amhed (ed.) (2016) *Lexique d'économie*, Paris, Dalloz.
- Silem, Amhed (ed.)(2008) *Lexique d'économie*, Paris, Dalloz.
- Simon, Herbert (1990) "Invariants of Human Behavior", *Annual Review of Psychology*, 41: 150-161.
- Skinner, Quentin (2002) *Visions of politics, volume I: Regarding method*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith, Adam (1759) *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Smith, Adam (1776) *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Sofia Publisher.
- Soriano, Paul (2010) « Bricolages identitaires », *Medium*, 24(3): 304-319.
- Star, Susan L. (1999), "The ethnography of infrastructure", *American Behavioral Scientist*, 43(3): 377-391.
- Star, Susan L. (2007), "The History and Boundaries of Boundary Objects", Conference au workshop "Boundary Object, Boundary work", Université de Grenoble, 13 septembre 2007.
- Star, Susan L. (2010) "This is Not a Boundary Object: Reflections on the Origin of a Concept", *Science, Technology and Human Value*, 35(5): 601-617
- Star, Susan L. & Grisemer, James R. (1989) "Institutional Ecology. 'Translations' and Boundary Object: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39", *Social Studies of Science*, 19(3): 387-420.
- Steffens, Niklas, Haslam, Alexander & Peters, K. (2019) "Identity economics meets identity leadership: Exploring the consequences of elevated CEO pay", *Leadership quarterly*, 31(3): 1-60
- Strober, Myra H. (2003) "The Application of Mainstream Economics Constructs to Education: A Feminist Analysis" in Marianne Ferber & Julie Nelson (eds.), *Feminist Economics Today. Beyond Economic Man*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 135-155
- Suppe, Frederick (1989) *The semantic conception of theories and scientific realism*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- Tajfel, Henri & John Turner (1979) "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", in William G. Austin & Stephen Worchel, *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, Brookes/Cole, pp. 33-37.
- Tajfel, Henri, Billig, M. G., Bundy, R. P. & Flament, Claude (1971) "Social categorization and intergroup behavior", 1(2): 149-178.
- Taylor, Charles (1991a) *Le malaise dans la modernité*, Paris, Lexio Philosophie.

- Taylor, Charles (1991b) *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Points.
- Taylor, Charles (1992) *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs.
- Taylor, Charles (2007) *A secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- Thévenot, Laurent (1989) « Équilibre et rationalité dans un univers complexe », *Revue Économique*, 40(2): 147–197.
- Thomas, Kerry (1996) “The Defensive Self: A Psychodynamic Perspective,” in Richard Stevens (ed.), *Understanding the Self*, Thousand Oaks, Sage.
- Tiran, André & Uzunidis, Dimitri (eds.)(2018) *Dictionnaire économique de l'entrepreneur*, Paris, Garnier.
- Tirole, Jean (2002) “Rational irrationality: Some economics of self-management”, *European Economic Review*, 46(4): 633-655.
- Tirole, Jean (2013) “Rationalité, psychologie et économie”, *Revue française d'économie*, 2 : 9-33.
- Todd, Jennifer (2005) “Social transformation, collective categories, and identity change”, *Theory and Society*, 34(4): 429–463.
- Trompette, Pascale & Vinck, Dominique (2009) « Retour sur la notion d'objet-frontière », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 3(1): 5-27.
- Tronto, Joan C. (2009) *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte.
- Tronto, Joan C. & Fisher, Berenice (1990) « Toward a Feminist Theory of Caring », in Emily Abel & Margaret Nelson (eds.), *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives*, Los Angeles, SUNY Press, pp. 36-54.
- Tuomela, Raimo (1991) “We will do it: an analysis of group intentions”, *Philosophy and Phenomenological Research* 51(2): 249–277.
- Tuomela, Raimo (1995) *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford, Stanford University Press.
- Turner, John & Oakes, Penelope (1986) “The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionalism and social influence”, *British Journal of Social Psychology*, 25(3): 237-252.
- Vincent, Hubert & Mfouakouet, Léopold (2011) *Culture du dialogue, identités et passage des frontières*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- Vinck, Dominique (2009) « De l'objet intermédiaire à l'objet frontière », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 1(3) : 51-72.
- Von Neumann, John & Morgenstern, Oskar (1944) *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press.
- Ward, Edwards (1954) “The theory of decision making”, *Psychological Bulletin*, 51(4): 380–417
- Warikoo, Natasha (2011) *Balancing Acts: Youth Culture in the Global City*, Berkeley, University of California Press.
- Wetherell, Margaret (1996) “Group Conflict and the Social Psychology of Racism” in Margaret Wetherell (ed.), *Group Conflict and the Psychology of Racism*, Thousand Oaks, Sage.
- Wilcox, Nathaniel (2008) “Against Simplicity and Cognitive Individualism”, *Economics and Philosophy*, 24(3): 523-532.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig (1958) *The Blue and Brown Books*, New York, B. Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1982) *Remarques sur « Le rameau d'or de Frazer »*, Paris, L'Age d'Homme.

Résumés

[UN RESUME DETAILLE DE CHAQUE PARTIE EST INCLUS DANS LE CORPS DU TEXTE,
EN DEBUT DE CONCLUSION]

TITRE EN FRANÇAIS :

« D'une philosophie ordinaire de l'identité. Économie, jeux de langage, *care* »

RESUME EN FRANÇAIS :

Cette thèse s'intéresse au mot 'identité' en tant qu'il est *dit* — dans le cadre de la philosophie du langage ordinaire. Elle s'entame alors naturellement sur la question du langage pour ensuite aborder l'ordinaire — son *inquiétante étrangeté* et ce qui en découle : la défense d'une *pulsion descriptive*. Nous abordons ensuite la question d'un réalisme 'ordinaire' avant de discuter de la question du *care*. Nous revenons aussi sur la question de la voix, marquant ainsi la dimension à la fois sceptique et politique de l'identité. Puis, nous abordons la question de la signification et surtout de l'*usage* du mot d'identité. Enfin, nous concluons en posant le lien possible entre la philosophie du langage ordinaire et la discipline économique. La seconde partie de cette thèse s'intéresse au modèle économique développé par Akerlof et Kranton. Son premier chapitre commence en exposant l'approche pragmatique de la modélisation, ainsi que ses liens avec la philosophie de l'ordinaire. Il aborde ensuite le modèle prototypique de l'*identity economics*, avant de revenir sur deux de ses applications. Nous concluons en saisissant certains de ses enjeux conceptuels, empiriques, méthodologiques et épistémologiques. Le second chapitre en propose une lecture critique. Il revient en profondeur sur la sursimplification opérée par Akerlof et Kranton, et ce à cause de leur cadre même, ainsi que sur leurs usages du mot 'identité'. La troisième et dernière partie de cette thèse porte sur les travaux de Davis, et particulièrement sur sa théorie de l'identité. Le premier chapitre vise à saisir et clarifier son optique. Après être revenu sur son idée 'de base' ainsi que sur son cadre théorique principal, nous abordons l'idée d'une « individualité limitée », avant de nous concentrer sur sa théorie (narrative) de l'identité. Le second chapitre vise à proposer une lecture 'ordinaire' de ces travaux. Il revient d'abord sur l'abstraction de Davis, avant de proposer trois 'discussions', l'une concernant la perlocution, l'autre la voix et la dernière l'expression. Cette thèse vise à saisir quelque chose d'un mot qui veut trop en dire, et qui donc *fait* beaucoup. Elle aborde un concept confus, sans bord précis, *sans frontières*.

Elle a comme but, en fin de compte, d'aborder l'ordinaire *co-fusion* du monde et des mots, de dire quelque chose de nos accords *dans* le langage et de *ce qui importe*, et dont il faut prendre soin. Reste à savoir, en conclusion, *que faire*, c'est-à-dire *que dire*, pour refaire qui nous sommes, à la limite du langage, de l'économie et de la philosophie.

Nombre de mots : 400

MOTS-CLEFS EN FRANÇAIS :

Identité, ordinaire, langage, narration, modélisation, pragmatisme, épistémologie, méthodologie, Akerlof, Kranton, Davis, Wittgenstein, Laugier.

TITRE EN ANGLAIS

« On an ordinary philosophy of identity. Economics, language games, care »

RESUME EN ANGLAIS :

This thesis delves into the word of 'identity' through the lens of ordinary language philosophy. It begins by exploring the question of language, before turning to that of the ordinary. It then focuses on the idea of a properly 'ordinary' realism, before addressing the question of *care*. We also address the question of the voice – highlighting the skeptical and political dimensions of identity – before discussing the *use* of the word 'identity'. It concludes by addressing possible links between the philosophy of ordinary language and economics. The second part focuses on Akerlof and Kranton's *identity economics* model. Its first chapter begins by outlining the pragmatic approach to modeling, as well as its links with the philosophy of ordinary language. It then discusses Akerlof and Kranton's prototypical model, before addressing two of its applications. This 'first reading' concludes with a grasp of some conceptual, empirical, methodological and epistemological issues at stake. The second chapter offers a critical and 'ordinary' reading of *identity economics*, highlighting potential oversimplifications stemming from their framework, which appears incapable of adequately grasping the ordinariness of identity. The third and final part of the thesis focuses on the work of Davis, and in particular on his *identity theory*. The first chapter aims to clarify Davis's perspective. After discussing his foundational concept of embeddedness and detailing his main theoretical framework, it then moves on to the idea of a "bounded individuality" to then delve into the question of narratives *per se*. The second offers an 'ordinary' reading of Davis's

work. It begins by coming back on the question of abstraction, before exploring potential extensions through discussions on perlocution, voices and expression. We conclude on a characterization of identity as a ‘boundary-object’. This thesis, in short, aims to grasp something of a word that means too much, and therefore and *does* a lot. It tackles a confused concept, which lacks precise bounds. Ultimately, its main goal is to address the ordinary confusion of our words and our world, to discuss our agreements *in* language, as well as *what matter*, and should be taken *care* of. What remains, then, is knowing what to *do*, that is, what to *say* — in order to remake who we are, on the limits of language.

Nombre de mots: 369.

RATTACHEMENT :

Centre d’économie de la Sorbonne.

Thème : Institutions et Régulations

Programme scientifique : « Économie Politique »

106—112 Boulevard de l’Hôpital, 75013, Paris.