

L'identité comme base de données

Identité personnelle et culturelle à l'ère de la mise en données du monde

Jos de Mul

INTRODUCTION

Le 27 février 2004, j'ai pris part au débat plutôt passionné qui agita les Pays-Bas sur le multiculturalisme en publiant un essai dans le *NRC Handelsblad*, un des grands quotidiens néerlandais¹. Cet article commençait par la brève description d'une jeune Arabe qui, quelques mois auparavant, passait près de moi glissant sur des rollers dans la station de métro Kralingse Zoom à Rotterdam. Elle semblait être étudiante et se rendre, tout comme moi, à l'Université Erasme. Vêtue d'un sarouel bouffant et d'un t-shirt arborant un smiley, et portant un petit sac à dos, sa tête était couverte d'un foulard d'où dépassait le cordon de l'oreillette de son téléphone portable. Lorsqu'elle fut assez proche de moi, je pus capter quelques bribes de la conversation qu'elle menait, dans cet étrange mélange d'arabe et de néerlandais mâtiné d'un fort accent de Rotterdam, avec une amie, pour autant que je puisse le deviner au ton de la discussion. Pareille image d'une jeune musulmane patinant sur des rollers était assez inattendue en 2004. Pourtant, à en croire un des articles parus récemment sur le site Web de la communauté turque aux Pays-Bas, la pratique du roller connaît un succès grandissant chez les jeunes filles musulmanes néerlandaises². De plus, cette pratique tendrait à gagner en popularité dans des cercles musulmans plus orthodoxes. En avril 2012, les amateurs de patinage artistique en Italie ont eu la faveur de voir Zahra Lari être la première patineuse venue du Golfe à évoluer en niqab.

La raison pour laquelle je commençais mon essai de 2004 par cette image pittoresque d'une jeune musulmane en rollers tenait à ce qu'elle était la proclamation vivante d'une identité personnelle et culturelle dans une société postmoderne. Elle se situait manifestement au-delà de l'opposition qui avait paralysé le débat néerlandais sur le multiculturalisme pendant de nombreuses

1 Jos de Mul, « Het vlietend 'thuis'. Interculturele vibraties », *NRC Handelsblad. Cultureel Supplement*, 27 février 2004, 21. La même année, cet essai a été publié dans un volume rassemblant les contributions ayant suscité le plus de discussions lors de ce débat: *Het multiculturele debat. Integratie of assimilatie* [Le débat multiculturel: intégration ou assimilation] [Rutgers et Molier, 2004: 133-38]. Une version mise à jour a été publiée dans Jos de Mul, *Paniek in de polder. Polytiiek en populisme in Nederland* [Panique dans le polder: polytique et populisme aux Pays-Bas] [de Mul, 2011: 51-57]. Dans la première section de cet article, certaines parties de l'essai de 2004 ont été incorporées.

2 Voir <http://turkseinfo.nl/moslima-steeds-vaker-te-zien-op-skeelers>.

années, à savoir : l'opposition entre *le fait de conserver sa propre identité* et celui de *s'adapter à la culture néerlandaise*. Dans le présent chapitre, je souhaite examiner plus avant l'*identité postmoderne* à l'aune de deux perspectives tendant à s'entremêler de plus en plus fortement : la *globalisation* et la *mise en données (datafication)*. Je vais défendre la thèse que notre jeune musulmane de Rotterdam à rollers avec son téléphone portable incarne à la perfection ce type d'identité qui est élaborée par cette mise en données globale, caractéristique de la société postmoderne.

Ce chapitre se décompose en quatre parties. Premièrement, je vais traiter les notions d'*identité personnelle* et d'*identité culturelle*, en mettant en relief le rôle crucial des récits narratifs et des traditions. Avec ce contexte en vue, je procéderai à une critique de l'opposition stérile entre *multiculturalisme* et *monoculturalisme*, pour défendre au lieu de cela une position *interculturaliste*. Puis, je distinguerai entre les différents modes par lesquels les traditions sont constitutives respectivement des identités *prémodernes*, *modernes* et *postmodernes*. Dans la dernière partie, je porterai mon attention sur le rôle que joue la mise en données dans la construction d'une identité postmoderne. Je défendrai la thèse que les bases de données, telles que nous les trouvons installées dans les médias sociaux grand public comme Facebook, transforment de plus en plus l'*identité narrative* des personnes et cultures des âges prémodernes et modernes en ce que l'on pourrait appeler une *identité comme base de données (database identity)*. Dans les identités de bases de données, nous trouvons d'un côté certains aspects d'identités narratives radicalisées et, à l'inverse, d'autres aspects qui semblent être transformés en une forme culturelle purement et simplement différente. En lien avec le débat récent sur les *big data*, et en prenant Facebook comme exemple central, mes réflexions porteront sur certains des avantages et inconvénients de la mise en données et de la corrélationnalisation de notre identité.

L'IDENTITÉ

Comme bon nombre de mots du langage quotidien ayant une longue histoire, le mot «identité» est porteur d'un certain nombre de connotations. Ses racines étymologiques remontent au concept latin *identitas* qui lui-même est un dérivé du mot «idem»: le même. Je reste, de fait, le même ma vie durant dans la mesure où ce mot désigne mon unité numérique: je suis identique à moi-même et à personne d'autre. Qui plus est, il est raisonnable de prédire que demain je serai encore la même personne qu'aujourd'hui et que je ne me réveillerai pas en étant, par exemple, mon voisin. De toute évidence, cela ne veut pas dire que nous ne changeons pas. Après tout, tout au long de notre existence, notre vie corporelle et mentale connaît des modifications d'importance. En raison de la croissance et du renouvellement biologiques (pratiquement toutes les cellules de notre corps sont peu à peu remplacées par de nouvelles), de l'ingestion et de l'excrétion, des nouvelles expériences, de processus d'apprentissage, du vieillissement, puis, pour

finir, de la décrépitude, notre identité change sans cesse, depuis le moment de notre naissance jusqu'à notre mort. Pour cette raison, l'identité personnelle ne désigne pas tant quelque entité immuable, mais davantage un type particulier de continuité spatiale et temporelle.

Il y a continuité spatiale parce que les éléments à partir desquels *nexus* physique et psychique se construisent ne forment pas un lâche conglomérat, mais constituent plutôt un *nexus* interne, où la partie et le tout sont étroitement liés. Cet aspect est évident pour la dimension physique, où les différentes parties du corps (les cellules, les tissus, les organes, les membres, etc.) sont intégrées dans un tout fonctionnel. De plus, nos pensées, actes, rôles sociaux et désirs consacrés forment un tout significatif. Certes, cette intégration n'est jamais complète : l'identité humaine se compose de nombreux éléments hétérogènes qui ne se correspondent pas toujours et sont parfois antinomiques. De plus, notre existence témoigne de toutes sortes d'états dissociatifs allant du rêve (ou la rêverie), l'extase religieuse ou sexuelle, l'immersion dans un film, un morceau de musique, un jeu (informatique) jusqu'aux symptômes de dégradation physique ou mentale³. Outre la continuité spatiale, nous avons un vécu de continuité temporelle, car, bien que nous changions en permanence au cours de notre vie, nos évolutions corporelles et mentales se produisent pour la plupart progressivement. On ne devient pas un adolescent, un adulte ou une personne âgée du jour au lendemain. Et il en va de même de nos relations personnelles, de nos rôles sociaux, de notre métier, etc. Pour ce qui concerne la continuité temporelle, la mémoire et l'anticipation jouent un rôle crucial : elles constituent la permanence dans le temps. Tout comme dans le cas de la continuité spatiale, la continuité dans le temps n'est jamais complète, elle se caractérise par des interruptions (le sommeil) et des brèches (l'oubli). Et de même en ce qui concerne le *nexus* temporel, il se peut parfois que des discontinuités radicales (par exemple, une perte de mémoire en cas de démence, la perte d'un membre, une opération transgenre, une addiction perturbante ou une conversion religieuse ou politique radicale) puissent engendrer des changements fondamentaux, ou même une distorsion totale, de l'identité temporelle (physique et mentale).

Une bonne part de ce que je viens d'énoncer sur l'identité personnelle s'applique aussi à l'identité culturelle. Une culture (et une sous-culture) fait aussi montre d'une certaine unité de ses parties constitutives. Une communauté de l'Eglise néerlandaise réformée située dans le *Bijbelgordel*, la « ceinture biblique » des Pays-Bas, et une sous-culture hip-hop d'Amsterdam, pour donner deux exemples, se caractérisent chacune par un style de vie et une vision du monde spécifiques, où les éléments constitutifs (leurs modes d'habillement, leurs goûts musicaux, les rôles qu'ils assignent aux genres, les obligations morales, etc.) forment un

3 Quand le *nexus* fonctionnel ou signifiant est largement ou totalement détruit (par exemple, dans le cas de troubles dissociatifs de l'identité), une désintégration voire une perte totale de l'identité de la personne peut en résulter [cf. Glass, 1993].

tout plus ou moins cohérent. Il ne faut pas s'attendre à ce qu'un membre de l'Église néerlandaise réformée fête le carnaval ou aime écouter de la musique *death metal* satanique. De plus, les cultures et sous-cultures font montre de continuité temporelle. La communauté réformée et la culture hip-hop jouissent d'une histoire particulière, qui s'exprime dans les traditions de ces cultures, leurs fêtes, leurs souvenirs collectifs, *artefacts*, etc. Qui plus est, elles sont à l'origine de buts et d'idéaux spécifiques qui guident des comportements futurs. Et pour ce qui est simplement de l'identité personnelle, la continuité spatiale comme temporelle des identités culturelles n'est jamais complète, mais révèle toutes sortes de dissociations et d'interruptions. Et à l'instar de l'identité individuelle, les cultures se caractérisent par une durée de vie dont la portée va de la naissance à la mort avec entre temps des modifications et des influences mutuelles constantes.

Un troisième aspect, néanmoins crucial, de l'identité humaine, après son unité numérique et sa continuité spatiotemporelle, est son caractère réflexif. Dans ce contexte de l'identité, nous rencontrons cette dimension réflexive lorsque nous nous demandons pour qui la caractéristique de continuité spatiotemporelle de l'identité personnelle et culturelle apparaît. Bien qu'autrui puisse nous attribuer une identité personnelle ou culturelle (ce qui de toute évidence peut exercer une grande influence sur notre propre vécu), nous sommes nous-mêmes ceux qui vivent en fait notre identité personnelle et culturelle. La réflexivité signe une conscience de soi, une réflexion sur soi, une image de soi. Nous nous exprimons dans des conversations quotidiennes, dans notre mode d'habillement, nos choix culinaires, etc., et faisons aussi l'expérience de la façon dont les autres nous décrivent et nous traitent. Ce qui est crucial pour notre identité, c'est le fait que nous nous reconnaissons ou non dans ces (re)présentations. L'éventualité que la jeune musulmane à rollers que j'ai rencontrée dans le métro possède une identité féminine, musulmane ou hip-hop (et peut-être les intègre-t-elle toutes trois) n'est pas uniquement un tantinet arbitraire, déterminée par des caractéristiques physiques, des actes, des habitudes, des préférences ou des croyances qui peuvent être décrites du point de vue d'un tiers, mais dépend fortement de la possibilité ou non que cette jeune femme, et de son seul point de vue à la première personne, se considère et se reconnaisse comme telle.

En bref, notre identité personnelle et culturelle n'est pas seulement une entité autarcique et invariable, dissimulée quelque part dans les profondeurs de notre «moi intérieur» ou de notre «esprit national», elle est construite réflexivement dans un monde social à l'aide d'une variété d'expressions. Entre autres expressions, les récits et les biographies jouent un rôle de premier plan. Cela est compréhensible, car ces récits sont particulièrement adaptés pour exprimer et transmettre la continuité spatiotemporelle de notre identité. Ce n'est que dans les récits que nous racontons aux autres et à nous-mêmes quant à nos vies et d'autres vies (réelles ou fictives) que nous sommes en mesure d'exprimer nos propres identités, et c'est seulement en nous identifiant à ces récits que naît notre identité réflexive. Aussi, dans cette optique, comme nous le trouvons dans l'œuvre de Paul Ricœur, le récit narratif n'est

pas seulement une métaphore adéquate de l'identité chez l'humain, c'est également de manière éminemment primordiale le médium à l'intérieur duquel nous, individu et communautés, donnons forme à notre identité [cf. Ricœur, 1991b; Ricœur, 1991a; Ricœur, 1990].

Le modèle du récit narratif met également en lumière le caractère profondément social de l'identité humaine et l'enchevêtrement de l'identité individuelle et de l'identité culturelle. Autrui se présente dans les différents rôles que contiennent les récits au travers desquels nous nous identifions. En premier lieu, nous nous identifions aux autres qui apparaissent dans les récits qui sont contés dans notre culture ou notre sous-culture. En deuxième lieu, autrui est constitutif de notre identité parce qu'il fait toujours partie de notre récit de vie, sous la forme d'un proche, d'un amant ou d'une amante, d'un voisin, d'un collègue, d'un employé, d'un étranger, d'un ennemi, etc. En troisième lieu, nous sommes toujours acteurs dans les récits des autres. Toutes ces relations dialectiques indiquent que nous sommes toujours pris en permanence dans une multiplicité de récits et que notre identité, par conséquent, n'est pas un unique récit narratif, mais plutôt un «tissu d'histoires» [Ricœur, 1985: 356].

MULTICULTURALISME, MONOCULTURALISME, INTERCULTURALISME

Dans le débat néerlandais sur l'intégration des minorités culturelles qui se poursuit depuis que l'on a déclaré la faillite de la société multiculturelle, on peut distinguer deux partis qui, malgré leurs différences d'opinions clamées haut et fort, partagent un malentendu fondamental.

Les *multiculturalistes*, qui s'appuient sur le présupposé, remontant à l'époque du romantisme, que toutes les cultures sont égales, plaident en faveur d'un type d'intégration qui garde intactes les identités propres des groupes minoritaires, qu'ils soient de nature ethnique ou religieuse. Pendant des siècles, le multiculturalisme a été largement accepté aux Pays-Bas sous le nom néerlandais de *verzuiling* (piliérisation). Cette forme de segmentation sociale verticale, où les différentes sous-cultures religieuses et laïques (comme les protestants et les catholiques) jouissaient d'une autonomie relativement forte, a largement rejailli sur les politiques d'intégration dans les années 80 et 90. Cette popularité, toutefois, s'est évaporée dans sa quasi-totalité instantanément. Dans la première décennie du nouveau millénaire, les personnels politiques de gauche et de droite ont rivalisé pour proclamer que le projet d'intégration multiculturelle est «un échec complet».

Pour le camp opposé, les *monoculturalistes*, le fait de cultiver à coup de subventions les identités propres des groupes minoritaires a été la cause de bon nombre des problèmes sociaux supposés des Pays-Bas aujourd'hui, comme un sentiment d'insécurité croissant, des chiffres de délinquance plus élevés et un

fondamentalisme intolérant et violent. Les monoculturalistes estiment que les différents groupes ethniques et religieux doivent être contraints de s'intégrer, autrement dit dans ce cas, de s'assimiler. Ils doivent totalement s'adapter aux normes et valeurs néerlandaises. Ceci s'appuie sur une idée profonde empruntée aux Lumières qui veut que les cultures ne soient absolument pas égales et que nous devions défendre «notre» culture contre les traditions prémodernes, des auteurs moins courtois disent carrément «arriérées».

Le problème de ce débat tient au fait que multiculturalistes comme monoculturalistes semblent postuler qu'une culture est constituée d'une globalité homogène, autarcique et immuable de traditions, de normes et de valeurs. De la sorte, le monde se divise parfaitement entre «nous» et «eux». Notre joyeuse étudiante musulmane de la station de métro Kralingse Zoom est une preuve vivante de l'irréalité croissante de cet «autisme culturel». Tout compte fait, il n'y a jamais eu un cadre de traditions, de valeurs et de normes univoques et universellement partagées dans la société néerlandaise, qui a toujours été pluraliste dans les faits.

Ceci n'est pas seulement vrai pour les Pays-Bas. Les cultures sont toujours hétérogènes. D'ailleurs, les membres des minorités ethniques néerlandaises ne vivent plus dans des cultures homogènes. Le «Marocain» n'existe plus : nous sommes en présence d'un ensemble kaléidoscopique de sous-cultures hétérogènes qui diffèrent les unes des autres tout autant que la sous-culture hip-hop d'Amsterdam par rapport aux fidèles de l'Eglise réformée de la ceinture de la Bible néerlandaise.

Aucune culture n'est autarcique et immuable. Les cultures comportent toujours un certain degré d'ouverture qui les maintient dans un état permanent de transformation. Aujourd'hui, toutes sortes de mélanges hybrides s'élaborent à grande vitesse. Différentes traditions ethniques et culturelles, langues et différents modes de vie interagissent et s'interpénètrent. Bien que cela se situe loin des tendances majoritaires, on peut même aujourd'hui écouter du *death metal* chrétien si tel est son désir⁴. Les multiculturalistes et les monoculturalistes ont tendance à oublier que des concepts comme la «tradition», l'«identité» et l'«intégration» acquièrent des sens nouveaux dans notre société interculturelle.

TRADITIONS PRÉMODERNES, MODERNES, ET POSTMODERNES

Nous ne devons pas fermer les yeux sur le fait que même dans les sociétés postmodernes hybrides les traditions gardent leur importance et restent tenaces. Après tout, la vie humaine est impossible sans les usages, les habitudes, les mœurs,

4 Voir http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christian_metal_bands.

les institutions et les biens culturels qui se sont transmis de personne en personne, de groupe pair en groupe pair et de génération en génération. Les traditions, incarnations de la continuité temporelle, nous offrent une « maison », elles concentrent notre expérience et dirigent nos actes. Cette ténacité des traditions est en lien avec la finitude fondamentale de l'existence humaine.

« Les êtres humains ne sont pas absolus : ils sont plutôt finis. Ils vivent et ne choisissent pas (du moins, pas de manière prépondérante) leur vie de manière absolue, et ce parce qu'ils doivent mourir. Pour reprendre les termes de Heidegger, ils sont des « êtres-vers-la-mort ». Une limite est fixée à leur existence : *vita brevis*. La vie humaine est trop courte pour un choix absolu. Au niveau le plus élémentaire, les êtres humains n'ont tout simplement pas assez de temps de choisir, ou choisir de rejeter, ce qu'ils sont déjà (accidentellement), et de choisir (ou même de choisir de manière absolue), à la place, quelque chose d'entièrement différent et nouveau. Leur mort vient toujours plus vite que leur choix absolu. [...] Nous autres êtres humains sommes davantage nos pratiques habituelles que notre choix absolu » [Marquard, 1991 : 113, 117].

Notre espérance de vie est tout simplement trop courte pour découvrir toutes les connaissances et compétences qui sont nécessaires pour nos vies. Par conséquent, nous devons nous appuyer sur les expériences de nos prédécesseurs pour l'essentiel.

Les traditions que nous rencontrerons au cours de nos vies relèvent complètement du fait accidentel, mais les traditions ne sont pas des prisons d'où il n'y a aucune échappatoire. Les traditions sont fluctuantes et peuvent être redessinées. Beaucoup de personnes prennent leurs distances, peu ou prou, des traditions dans lesquelles elles ont grandi et adhèrent à une autre culture ou sous-culture ayant d'autres coutumes et d'autres mœurs. Mais dans ce cas aussi, les traditions sont inévitables.

Les traditions sont aussi artificielles : elles ne sont pas innées, mais apprises. Il est vrai que la plupart des traditions ont un fondement naturel, mais elles ne peuvent être totalement réduites à cela. Les traditions transforment ce fondement et nous offrent une « seconde nature ». Qui plus est, elles sont artificielles par le fait qu'elles ne sont jamais originales, mais sont toujours empruntées à d'autres cultures. Chaque culture doit son existence aux cultures précédentes et environnantes. On oublie souvent que même sur le plan archétypique les biens culturels néerlandais, comme la pomme de terre et la tulipe, ont leur « origine » en Amérique du sud et en Turquie, respectivement. Même ce dont les Néerlandais sont le plus fiers, leur esprit démocratique, est parvenu jusqu'à eux en passant par des voies différentes en provenance de la Méditerranée. Dans un contexte culturel nouveau, pareils éléments peuvent acquérir un sens nouveau et devenir quelque chose d'autochtone, mais ils doivent leur existence précisément à leur

différence par rapport à l'«autre». Dans ce sens, chaque culture est *interculturelle*: l'origine se trouve toujours ailleurs⁵.

Les traditions jouent un rôle important dans les sociétés prémodernes. La question est de savoir si cela s'applique également à la culture moderne, qui est après tout caractérisée avant toute chose par un processus continu de renouvellement social, politique, économique, technologique et culturel. Indéniablement, la modernité a détruit bien des traditions, mais la rupture avec la tradition a elle-même engendré une tradition. Dans l'art moderne, par exemple, domaine de renouvellement constant et sans limites, la rupture avec la tradition est devenue... une tradition, proclamée avec plus de dogmatisme encore [cf. Paz, 1991 : 29]. De plus, aucune autre culture ne focalise aussi obsessionnellement sur la conservation des traditions qu'elle détruit que la culture moderne. «Aucune époque n'a autant occulté le passé que la nôtre, et en même temps aucune époque ne s'est accrochée à autant de vestiges du passé: les entassant dans des musées, les conservant avec soin, les protégeant écologiquement, les recueillant dans des archives, les reconstruisant archéologiquement, les mémorisant historiographiquement» [Marquard, 1991 : 87]. Nous recueillons le passé dans notre mémoire culturelle, le revivons avec nostalgie, le commercialisons sous la forme d'une mode ou d'un style rétro.

De plus, dans la société postmoderne, l'éventail des traditions s'élargit constamment. Dans la plupart des villes du monde, la nourriture est devenue un amalgame curieux de plats, entre autres, africains, chinois, italiens et thaïs. Et la musique populaire, pour citer un autre exemple, est devenu le produit hybride d'une diversité de traditions et de styles musicaux. Lorsque l'on se promène dans le centre de Pékin par une chaude journée d'été, on voit des geeks chinois pratiquer la breakdance et le hip-hop américains, manger des pizzas italiennes et télécharger les jeux coréens tout dernier cri sur leurs téléphones portables. Manifestement, les choses ne se simplifient pas dans la société interculturelle. L'absence de traditions n'est pas quelque chose faisant partie d'une liste avec de nombreux problèmes. Non, LE problème, c'est l'abondance de choix.

5 La citationnalité des éléments culturels sape la notion d'une pure origine des cultures de manière fondamentale. Ceci est un des éclairages de premier plan de la pratique de la déconstruction de Derrida. En «citant» un élément culturel dans un autre contexte – Derrida emploie l'image de la «greffe» d'un mot sur une autre «branche» [Derrida, 1972: 381] – de nouveaux sens sont produits en permanence: «Tout signe, linguistique ou non linguistique, parlé ou écrit (au sens courant de cette proposition), en petite ou grande unité, peut être *cité*, mis entre guillemets; par là il peut rompre avec tout contexte donné et engendrer à l'infini des contextes, de façon absolument non saturable. Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu. Cette citationnalité, cette duplication ou duplicité, cette itérabilité de la marque n'est pas un accident ou une anomalie, c'est ce (normal/anormal) sans quoi une marque ne pourrait même plus avoir de fonctionnement dit normal».

Les traditions changent constamment et ce changement s'opère très rapidement dans la société moderne. Cette mutabilité est une caractéristique de toute tradition. Le changement est toujours «une répétition avec une différence». Cela ne s'applique pas seulement au *contenu* des traditions : leur *nature* et leur *fonction* changent également au fil du temps. Si nous nous souvenons de la distinction énoncée plus haut entre la culture traditionnelle ou prémoderne et la culture moderne, nous constatons que les traditions qu'elles contiennent diffèrent essentiellement par leur caractère. Dans les *sociétés prémodernes* les traditions allaient de soi, et vont encore de soi dans des régions plus isolées du monde. Parce qu'il n'y avait pratiquement pas de solution de rechange, elles étaient nettes et sans nuance, et ne soulevaient pas beaucoup de questions. Les grands-parents de la jeune musulmane de la station de métro de Rotterdam faisaient probablement la prière cinq fois par jour parce que tous les gens qu'ils connaissaient la faisaient. On pourrait avancer que dans les sociétés prémodernes les traditions sont *traditions par la coutume*. Elles ne sont pas immobiles, mais *la lenteur de leur mobilité* se remarque à peine.

Dans les *sociétés modernes*, caractérisées par une certaine sensibilisation aux autres cultures, et parfois une certaine familiarité avec elles, et une conscience historique plus ou moins développée, les traditions ne vont plus de soi. Les populations modernes sont conscientes de la diversité historique et culturelle des traditions. Manifestement, la sensibilisation aux autres cultures n'entraîne pas forcément une tolérance ou une ouverture : l'ethnocentrisme, la discrimination et la violence font également partie des échanges interculturels modernes. Cependant, ce qui distingue les populations modernes et prémodernes, c'est le fait que, en raison de leur sensibilisation à d'autres options, elles ont plus d'opportunités à partir desquelles opérer des choix. D'une certaine manière, elles sont forcées de choisir, car rester dans la même tradition n'est plus une coutume, mais est devenu un choix aussi. Et, en raison de cette disponibilité séduisante entre choix, les sociétés sont caractérisées par de plus en plus de *mobilité sociale et culturelle* [cf. de Mul, 2005].

Vu sous cet éclairage, Oussama ben Laden était avant tout un «traditionaliste moderne», ainsi que le soutient John Gray dans son livre *Al Qaeda and what it means to be modern* [Gray, 2003]. Par contraste avec l'islamiste prémoderne, Oussama ben Laden était un homme qui connaissait très bien la culture moderne. Il avait obtenu un diplôme d'ingénieur et faisait usage des médias modernes de communication et des technologies avancées pour se faire le chantre du retour à l'Islam traditionnel. Cet Islam traditionnel là ne fait pas du tout partie de la tradition, mais est un phénomène tout à fait nouveau dans de nombreux pays de son apparition, en Indonésie, par exemple. Mais le fait même que ben Laden, à partir de la conscience géographique et historique de la distinction entre culture islamique traditionnelle et culture occidentale, à un moment de sa vie *a choisi* de vivre et de propager le mode de vie islamique traditionnel, en fait un traditionaliste extrêmement moderne.

Bien que des parties importantes du monde sont encore prémodernes, ou deviennent à peine modernes, les processus de postmodernisation peuvent être constatés dans de nombreuses autres régions⁶. Les sociétés modernes occidentales se caractérisaient par des récits aux «grands narratifs» portant sur l'émancipation et le salut par l'éducation, la politique ou la science qui étaient souvent des prolongations laïques du christianisme. Dans la culture postmoderne, en raison de l'apparition de sociétés multiculturelles et interculturelles, de la croissance économique, de l'assouplissement de l'économie et de l'implantation mondiale des technologies de l'information et de la communication, ces «grands narratifs» ont perdu le caractère d'évidence qu'ils avaient par le passé [cf. Lyotard, 1979]. L'économie de marché néolibérale semble être le seul grand narratif qui reste bien qu'avec la crise économique de 2008, celui-ci a aussi perdu une part de sa crédibilité. À l'ère postmoderne, une fois encore, il existe un changement structurel quant à la nature et la fonction des traditions.

La jeune musulmane de la station de métro est un exemple de cette forme postmoderne de traditionalisme. Les coutumes, les mœurs, les habitudes et les autres normes – dans les comportements postmodernes – ne sont plus observées en raison de l'absence de solutions de remplacement connues, ou – d'un point de vue moderne – choisies au motif d'une conviction profonde. Les «gènes» culturels, ou mêmes [Dawkins, 1976: chapitre 11] qui constituent notre identité, sont puisés dans le «fonds de mêmes» de la société interculturelle selon un mode postmoderne, c'est-à-dire provisoirement, de manière évasive et sous la forme de différentes «recombinaisons», dont les contradictions internes ne sont pas rares. À notre époque, la tradition est devenue plus une commodité qu'un choix existentiel. Les traditions postmodernes par commodité sont caractérisées par leur caractère non engageant et éphémère, elles sont «achetées ensemble» parce qu'elles sont utiles ou agréables à un moment donné, mais elles peuvent être facilement remplacées par la prochaine «tradition» qui fait son apparition dans les médias. A cause de leur particularité extrêmement flexible, ces traditions ont souvent le caractère d'un battage publicitaire. Par conséquent, à l'époque postmoderne, la mobilité devient de l'hypermobilité.

L'ONTOLOGIE BASE DE DONNÉES DERRIÈRE LES TRADITIONS

Parallèlement aux nouveaux moyens de transport développés au XX^e siècle, les technologies numériques de l'information et de la communication jouent et continueront à jouer un rôle crucial dans le processus de la globalisation. La

6 Comme le montrent des pays comme le Japon et la Chine au cours des dernières décennies, la postmodernité n'est pas un phénomène exclusivement occidental, mais plutôt marque la fin de la domination de la culture occidentale. La Chine est en particulier un cas intéressant, car ce pays à bien des égards est passé à côté de la modernisation socioculturelle telle qu'elle est apparue en Occident, et combine des caractéristiques prémodernes et postmodernes dans ses régions rurales et urbaines respectivement.

circulation et les échanges de personnes, d'idées, d'usages et de marchandises au niveau mondial ne sont pas un phénomène récent. Il a débuté il y a à peu près deux millions d'années, quand l'*Homo erectus* a commencé à se disperser depuis l'Afrique sur les autres continents. L'histoire de l'humanité est une histoire de mondialisation. Que l'on songe aux liens commerciaux importants entre les civilisations de Sumer et de la vallée de l'Indus, à la Route de la soie qui reliait les économies et les cultures de l'Empire romain, de l'Empire parthe et de la dynastie Han.

Toutefois, les technologies numériques d'information et de communication qui se développées pendant ces dernières décennies n'ont pas fait qu'accélérer le rythme de la mondialisation, mais il s'en est fallu de peu qu'elles causent une rupture qualitative, qui peut se résumer comme une mise en données de notre monde et de nos visions du monde. Cette mise en données touche également la construction d'identité de manière fondamentale.

Pour comprendre pourquoi, nous devons examiner l'ontologie base de données qui est une partie inhérente de chaque programme informatique [cf. de Mul, 2009]. Bien que les programmes informatiques puissent différer entre eux à bien des titres – somme toute, en tant que machine universelle, l'ordinateur peut simuler toute machine mécanique imaginable – chaque programme se décompose en gros entre les quatre opérations de base dites *ABCD de l'informatique* (*Add* – ajouter, *Browse* – parcourir, *Change* – modifier, *Destroy* – détruire ; ou encore en langage d'interrogation structuré dit *SQL*, les commandes d'insertion, de sélection, de mise à jour et d'effacement). Ensemble, ces quatre commandes constituent les éléments dynamiques d'une ontologie base de données. Bien sûr, les bases de données (des collections d'éléments qui sont structurées d'une manière ou d'une autre) ne sont pas nécessairement numériques. Les annuaires téléphoniques ou les catalogues de fiches de répertoires sont des bases de données aussi. Cependant, les bases de données électroniques sont différentes en raison de leur flexibilité. Alors qu'ajouter de nouveaux numéros dans un annuaire papier nécessite que l'annuaire complet soit réimprimé, et de reclassifier le répertoire de fiches, dans une base de données numérique, comme dans une feuille de tableur, ces opérations peuvent être accomplies en tapotant sur quelques touches d'un clavier. Lorsque l'on examine la conception des bases de données depuis les années 1950, depuis les bases de données hiérarchiques jusqu'aux bases de données relationnelles, nous constatons que les bases de données numériques elles-mêmes sont devenues également extrêmement souples.

Pour que la conception d'une base de données puisse être souple, il faut une atomisation des données. Que nous traitions des données relatives aux gènes, à des objets manufacturés ou des personnes, il faut que les données soient réduites aux éléments les plus petits possibles. Selon les algorithmes, ces éléments peuvent ensuite être combinés, décombinés puis recombinaés de toutes les façons possibles.

Les applications des bases de données couvrent pratiquement tout l'éventail des logiciels, allant du système d'exploitation aux applications et à l'Internet, en particulier les applications dites du *Web 2.0*. Ce qui distingue le Web 2.0 n'est pas tellement son caractère social (le Web 1.0 avait déjà toutes sortes d'applications sociales, comme les formulaires, les liens de messagerie électronique, ou les espaces de clavardage), mais par le fait que derrière chaque site Web il y a une base de données. «Les logiciels du Web 2.0 assemblent et génèrent des pages Web à partir d'entrées de base de données, chaque fragment étant prêt à être assemblé à nouveau, ce qui permet des recombinaisons et des remédiations en gigogne à l'infini : le Web 2.0 fonctionne à partir de données et non de pages, à partir de traitements logiciels plutôt que d'une mise en page figée, et le Web 2.0 se fragmente puis se recombine, modifiant perpétuellement des pages» [Van den Boomen, 2014: 163]

De plus, à l'âge des *big data*, ces bases de données sont de plus en plus connectées les unes aux autres et avec des flux de données connectés, comme les recherches sur Google, les interactions sur Twitter et Facebook, et les achats sur les boutiques en ligne. Ces grappes volumineuses de données sont suivies et utilisées pour du profilage en temps réel par des entreprises commerciales (Amazon.com en étant une des pionnières) et des organismes gouvernementaux comme la *National Security Agency* (NSA). De plus, grâce à la mise en données des processus de production, les virements d'argent, les appareils GPS, les caméras de surveillance, les mesures biométriques et l'utilisation de téléphones intelligents et d'autres appareils localisables, presque tout finit par faire partie d'une base de données mondiale, qui «va transformer notre manière de vivre, travailler et penser» [Mayer-Schönberger et Cukier, 2013].

L'impact des bases de données est si vaste, car il ne se limite pas au monde de l'informatique. Les bases de données fonctionnent souvent comme des *métaphores matérielles* [Hayles, 2002]. Elles évoquent des actes du monde matériel. Il y a comme exemple des bases de données biotechnologiques utilisées en génie génétique, des bases de données installées sur des robots industriels, ce qui permet des personnalisations de masse, des profils d'aéroport, visant à détecter les terroristes. En principe, tout ce qui peut être réduit en données finit par être contrôlé par une base de données.

En raison de leur réussite opérationnelle, les bases de données deviennent de plus en plus des métaphores conceptuelles qui structurent notre expérience du monde et de nous-mêmes. Le psychologue Maslov faisait un jour la remarque, que tout devient un clou pour ceux qui n'ont qu'un marteau. Dans un monde où l'ordinateur est devenu la technologie dominante, nous commençons à tout aborder et tout comprendre comme si c'était une base de données. Comme l'indique Manovich, les bases de données sont devenues la forme culturelle dominante de notre époque informatisée [Manovich, 2002: 219]. Ou bien, comme l'exprime Azuma dans *Otaku: Japan's Database Animals* (Les Otakus, les animaux bases de données du Japon) :

«la base de données devient le centre du processus de création à notre époque informatique». [Azuma, 2009: 227]. Qui plus est, comme tout autre ontologie, l'ontologie base de données apporte avec elle une déontologie, des pratiques et des buts particuliers. Nous ne faisons pas que voir des clous partout, on nous invite sur le champ à actionner le marteau ! «Mettre en données ou diminuer» pourrait être le slogan de l'âge des *big data*.

L'ontologie base de données affecte aussi la construction d'identité à un niveau fondamental. Pour pouvoir expliquer comment, nous devons revenir à théorie de Ricœur sur l'identité narrative. Dans cette théorie, les narratifs fonctionnent à la fois comme des métaphores conceptuelles et matérielles. Notre identité peut être comprise non seulement comme un récit dans le sens métaphorique (comme une histoire, notre vie a un début, un milieu et une fin ; tout comme une histoire, notre vie est faite de buts et de désirs, de motivations, de raisons et d'actes, etc.), mais c'est aussi à l'aide d'histoires que nous construisons en fait notre identité narrative. Nos vies sont souvent, pour reprendre la terminologie de Ricœur, discordantes. Le récit de notre vie est souvent troublant et interrompu par des événements inattendus. Nous avons besoin d'histoires, à la fois des récits autobiographiques et des histoires portant sur nos modèles de rôle, nos héros, etc., pour structurer nos vies, expliciter les liens implicites et conférer à nos existences contingentes⁷ des orientations, des buts et du sens. Elles relient les différents événements du passé, du présent et de l'avenir à l'intérieur d'une unique entité (porteuse de sens). Alors que nos actes sont souvent accomplis sans être réfléchis dans le sens qu'ils nous arrivent tout simplement «comme ça», en les soumettant à un narratif, nous attribuons à ces actes des motivations et des raisons⁸. Les histoires créent une agentivité narrative et une causalité et en les narrant nous nous approprions cette agentivité ainsi que les motivations et les raisons, transformant ces actes comme étant nôtres⁹. Bref, nous nous identifions aux histoires que nous (comme les autres) racontons à propos de nous-mêmes.

7 Voir le chapitre «Chance Living», dans Jos de Mul, *Destiny Domesticated. The Rebirth of Tragedy Out of the Spirit of Technology* [de Mul, 2014: 23-36].

8 D'un point de vue sceptique humien, tel que représenté par des philosophes comme Dennett et Burton, il peut être tentant d'affirmer que l'agentivité narrative n'est qu'une fiction [Dennett, 1992 ; Burton, 2013], mais dans ce cas on omet d'apprécier qu'il s'agit là d'une «fiction» qui crée de réels effets dans nos vies quotidiennes. En s'appropriant le *daimon* (ou les neurones de son cerveau, dans une version moderne de ce récit) qui fait commettre à Médée son meurtre, celle-ci devient agente morale et prend sa responsabilité.

9 La tragédie d'Euripide *Médée* offre un exemple ancien de ce type d'appropriation narrative. Quand Médée se tient debout près de ses enfants endormis avec à la main le couteau qui les tuera, elle se dit au début que ce n'est pas *elle* qui commet ce meurtre, mais sa main, marionnette obéissante de son *daimon*, qui la pousse à se venger de son mari infidèle. Toutefois, elle finit par accepter que ce soit son *daimon* qui l'incite à tuer ses enfants et prend la responsabilité de cet acte. Voir pour un développement approfondi de la «responsabilité sans liberté» de Médée le chapitre «Tragic Parenthood» dans *Destiny Domesticated. The Rebirth of Tragedy Out of the Spirit of Technology* [de Mul, 2014: 150-165].

Que se passe-t-il si nous remplaçons les histoires par des bases données devenant le système d'exploitation de notre construction identitaire? Si, en raison du processus d'identification, la structure du médium est constitutive de l'identité de l'utilisateur, nous pourrions nous attendre à ce qu'utiliser des bases de données pour une construction identitaire produise un type différent d'identité. Même lorsque Manovich exagère en proclamant que narratif et base de données sont des «ontologies ennemies», il est clair que les histoires et les bases de données structurent le monde et nous-mêmes de manière fondamentalement différente.

Que la construction identitaire soit un élément important pour des utilisateurs d'Internet est manifeste dans le succès de Facebook, qui a désormais plus d'un milliard d'utilisateurs dans le monde, dont bon nombre ont un téléphone intelligent qui leur permet de travailler à la construction de leur identité 24 heures sur 24, sept jours sur sept. Pour de nombreux utilisateurs, celui-ci est devenu le système d'exploitation pour gérer leur identité. Contrairement aux mondes en ligne comme *Second Life* et *World of Warcraft*, Facebook requiert de ses utilisateurs qu'ils révèlent leur «réelle» identité du monde hors ligne. La structure complète de Facebook est conçue d'une manière qui invite l'utilisateur ou l'utilisatrice à exprimer son identité et à communiquer cette identité à des Amis. Les utilisateurs de Facebook s'expriment en se forgeant un profil avec des photos, des listes de centres d'intérêt, des coordonnées et d'autres renseignements personnels. De plus, ils communiquent avec des amis et d'autres utilisateurs *via* des messages privés et publics et la fonction de clavardage. Ils peuvent aussi créer des groupes d'intérêts, adhérer à de tels groupes et des pages «J'aime». La fenêtre principale d'une page Facebook est le «fil d'actualité». A cet endroit, l'utilisateur trouve une sélection des sujets (1 500 en moyenne)¹⁰ provenant d'amis, des personnes qu'il suit et de «pages à voir», opérés par un algorithme qui, entre autres, prend en compte la fréquence avec laquelle on interagit avec un ami, une page ou une personnalité publique (comme un acteur ou un journaliste), qui a publié un message, le nombre de «like», de partages et de commentaires, de messages reçus depuis le monde entier et d'amis en particulier, le nombre fois où un utilisateur a interagi avec un certain type de messages par le passé, le fait qu'un utilisateur ou d'autres personnes sur Facebook dissimulent ou font état d'un message donné. Bien que certains messages publiés peuvent avoir individuellement un caractère narratif, et que Facebook dans son mode d'affichage depuis 2011 classe automatiquement toutes les activités par ordre chronologique dans ce qu'il appelle le «journal», la structure générale de Facebook correspond à celle de la base de données. Bien

10 D'après la section *Journal* de Facebook (j.j. août 2013), ceci correspond à la médiane établie à partir d'un échantillon pris au hasard de 7 000 utilisateurs actifs quotidiens sur une période d'une semaine en juillet 2013. L'algorithme de Facebook sélectionne environ 300 sur les 1 500 nouvelles publiées chaque jour pour améliorer le nombre de nouvelles lues dans les faits par l'utilisateur. Facebook met constamment son algorithme à jour pour continuer à améliorer ce chiffre et ses bénéfices (voir Note 12). <https://www.facebook.com/facebookforbusiness/news/News-Feed-FYI-A-Window-Into-News-Feed>.

que celle-ci, qui travaille «en coulisse» dans ce que l'on nomme l'arrière-boutique du site Web, n'est pas visible de l'utilisateur, depuis 2013 la fonction *Graph Search* permet à l'utilisateur de filtrer les masses envahissantes de données¹¹.

La popularité de Facebook n'est pas surprenante. Grâce à sa disponibilité sur de nombreux appareils mobiles, Facebook permet à des utilisateurs de rester en permanence en contact avec des amis, des proches et d'autres connaissances où qu'ils se trouvent dans le monde. Facebook réunit des gens ayant des intérêts ou des convictions en commun par l'intermédiaire de groupes et d'autres pages. Comme les narratifs, la base de données de Facebook nous offre la possibilité de structurer nos existences plus complexes que jamais. Toutefois, il existe un certain nombre de différences importantes. Tout d'abord, Facebook est multimédia dans le sens où il ne permet pas seulement aux utilisateurs de construire leur identité verbalement, mais aussi en image, en sons et avec des vidéoclips aussi. Ce caractère multimédia offre aux utilisateurs de construire une identité plus complexe, à de multiples niveaux.

Deuxièmement, Facebook comme la locution «médias sociaux» le suggère, est un moyen profondément social d'expression personnelle. Alors que le journal classique est strictement intime (symbolisé par le cadenas), Facebook est, de manière prédominante, un moyen de se présenter aux autres. Bien que, comme nous l'avons développé dans la première partie, l'identité narrative possède aussi un caractère social (parce que les autres jouent toujours un rôle important dans nos récits biographiques, comme rôles modèles, amants ou amantes, collègues, etc.), dans le cas de Facebook nos amis participent à la construction de notre identité dans la base de données en publiant leurs commentaires, leurs photos, ce qu'ils aiment sur notre «mur» d'identité. En d'autres termes, les cloisons entre nous et nos Amis deviennent semi-perméables. De plus, tous les éléments de notre identité comme base de données (avec qui nous sommes reliés, les documents visuels sur nos vies, nos conversations et nos évaluations (nos «J'aime») sont explicités et visibles pour partie par nos Amis. Cette composante de la construction de notre identité, qui plus est, est déterminée par les algorithmes de Facebook. En même temps, dans la partie publique de Facebook, l'utilisateur peut contrôler une partie de sa présentation personnelle en acceptant ou en refusant les invitations d'amis

11 «Google traite plus de 24 pétaoctets par jour, un volume qui correspond à des milliers de fois tous les documents américains imprimés que contient la bibliothèque du Congrès américain (U.S. Library of Congress). Facebook, entreprise qui n'existait pas il y a une décennie, reçoit plus de 10 millions de nouvelles photos par téléchargement toutes les heures. Les membres de Facebook cliquent sur le bouton «J'aime» ou déposent un commentaire près de trois milliards de fois par jour, créant des traces numériques que l'entreprise peut prospecter pour en apprendre sur les préférences des utilisateurs. En même temps, les 800 millions d'utilisateurs mensuels du service YouTube chargent environ une heure de vidéo toutes les secondes. Le nombre de messages sur Twitter augmente à un rythme d'environ 200 % par an et en 2012 a dépassé les 400 millions de tweets par jour.» [Mayer-Schönberger et Cukier, 2013 : 8].

potentiels, en effaçant les messages déplaisants ou en bloquant des tags provenant d'autres utilisateurs de Facebook.

Troisièmement, l'identité comme base de données qui est construite avec l'aide de Facebook est extrêmement flexible. Ceci est directement l'effet de l'ontologie base de données qui exige une atomisation de l'utilisateur, et sa division en de nombreuses entités plus petites, appartenant aux multiples dimensions d'identité, comme les données biographiques, les « J'aime », les photos, les achats, etc. D'une certaine manière, les utilisateurs de Facebook, ne sont plus des individus, mais deviennent plutôt, pour reprendre l'expression de Deleuze, des dividiuels [cf. Aas, 2004]. Les fragments épars de l'individu peuvent, par la suite, être combinés, décombinés et recombinaés de nombreuses manières. Par conséquent, l'identité comme base de données est toujours en construction et semble ainsi concrétiser le rêve d'Ulrich dans le roman de Robert Musil *L'Homme sans qualités* pour remplacer notre sentiment de réalité par un sentiment de possibilité [de Mul, 2010 : 161-192]. Dans ce sens, l'identité comme base de données exprime la flexibilité et l'hypermobilité que requiert le fait de vivre dans une culture postmoderne globalisée.

Le succès énorme de Facebook semble indiquer que nous profitons de l'emploi de bases de données pour nous construire. Toutefois, la base de données en tant que constructrice d'identité comporte aussi ses côtés obscurs. Pour commencer, le contrôle que l'utilisateur exerce en devanture a ses limites, car elle ne peut empêcher des amis de répondre à ses publications¹², et de rendre celles-ci visibles à leurs propres amis. L'atomisation de notre identité implique aussi que des échantillons de notre identité soient facilement décontextualisés et recontextualisés.

Cela est d'autant plus vrai des utilisations de la base de données en arrière-boutique, partie à laquelle l'utilisateur n'a qu'un accès limité – par exemple en utilisant *Graph Search* – ou, dans la plupart des cas, pas d'accès du tout. Les bases de données « en coulisse » n'offrent pas seulement à l'utilisateur la possibilité de combiner, décombiner, recombinaer les éléments atomisés de leur propre dividualité mais aussi celle de leurs amis, elles offrent aussi aux propriétaires de Facebook la capacité de profiler et de fouiller dans les vies mises en données de leurs utilisateurs en temps réel pour aller à la chasse aux schémas de comportement

12 Des travaux de recherche récents tendent à indiquer que, en plus d'utiliser les paramètres de confidentialité par défaut, des utilisateurs connaissent cette limitation et élaborent un certain nombre de stratégies pour satisfaire leurs besoins de confidentialité. « Ces stratégies sont utilisées essentiellement pour se préserver de menaces envers la confidentialité sociale et consistent à exclure des informations de contact, en utilisant les options de profil limité, à retirer des tags, des photographies et à limiter les demandes d'amis issus d'inconnus. Les stratégies de confidentialité sont destinées techniquement à la gestion du profil Facebook, qui d'après nous fonctionne comme une avant-scène. Cette gestion active du profil permet à des utilisateurs de transiger entre un besoin de se connecter à Facebook et le désir d'une plus grande confidentialité. » [Young et Quan-Haase, 2013 : 479].

exploitables commercialement. Cette «visibilité invisible» des utilisateurs de Facebook [Keymolen, 2007 ; Hildebrandt, 2009] ne soulève pas seulement de graves objections sur le plan de la protection de la vie privée et de la sécurité, mais elle menace de réduire le consommateur à une «ressource naturelle» destinée à l'économie des *big data*¹³. Ce n'est pas seulement les traditions qui deviennent des biens de consommation pour les utilisateurs des bases de données mondiales, c'est l'utilisateur qui finit par être lui-même l'ultime objet de cette marchandisation. Le paradoxe de cette affaire c'est que les utilisateurs de Facebook eux-mêmes, dans une large mesure, deviennent les producteurs gratuits de ces précieuses données :

«La conception et le fonctionnement de Facebook partent du principe et mettent en application le fait que les utilisateurs ne vont pas seulement fabriquer des profils reposant sur des identités “réelles”, en utilisant des noms réels et des détails personnels précis. Cette position idéologique d'identité singulière imprègne la conception technologique de Facebook et, en partie, se trouve mise en pratique par la culture de la transparence que le site promeut. Etant donné que les serveurs de Facebook sont constitués pour l'essentiel des données produites grâce à la main-d'œuvre immatérielle et gratuite de ses membres [Terranova, 2000] et que la valeur monétaire de Facebook tient à l'utilité publicitaire de ces données-là, il n'y a pas de quoi s'étonner que Zuckerberg préfère une extrême transparence.» [Grosser, 2011]

Dans le cas où des pouvoirs publics accèdent à la base de données mondiale, comme c'est le cas de la NSA, qui a recueilli des milliers de milliards de transactions entre citoyens américains et étrangers, la fouille des données et les opérations de profilage des utilisateurs de Facebook prennent également une dimension politique. La NSA et les autres agences de sécurité dans le monde transforment l'ensemble de la société de l'information mondiale en un panoptique numérique géant. Alors que la devanure de Facebook peut être considérée comme un

13 «Facebook a engrangé 2,6 milliards de dollars en 2012, dont 1,25 milliard provenait de la publicité, dont 80 % issues des annonces Web. La raison la plus importante de la réussite de Facebook vient de la publicité. [...] Facebook accède à toutes les informations que vous déposez sur le site. Il publie ensuite des publicités dans votre écran qui sont directement liées à l'endroit où vous êtes, ce que vous faites, ce à quoi vous vous intéressez, et j'en passe. Si vous mettez votre statut à jour en indiquant que vous sortez pour faire un jogging, vous allez commencer à voir Nike et d'autres marques apparaître sur votre page d'accueil. Vous aimez boire de la bière? Mettez votre statut à jour en en parlant, et vous verrez une pub de la microbrasserie la plus proche. Voilà en réalité ce qui se passe: Facebook et une marque de grande consommation, mettons Nike, passent un accord appelé Facebook Exchange ou FBX. A partir de là, Facebook va vendre ses informations sur les utilisateurs à Nike, qui va les utiliser pour viser une base de données Facebook spécifique. Imaginons que vous venez d'acheter une paire de chaussures Nike neuves et que vous avez donné votre adresse de courriel ou vos numéros de téléphone au moment de l'achat. Nike peut se reporter à la base de données de Facebook *via* FBX et vous recevrez instantanément des publicités Nike dans vos pages Facebook. Facebook ne manque pas d'affirmer qu'il protège strictement les informations personnelles de l'utilisateur. L'importance de FBX tient au fait que n'importe quelle marque peut utiliser les informations pour viser des utilisateurs spécifiques, plutôt qu'une vague catégorie démographique, et de payer Facebook pour pouvoir faire paraître ses annonces sur la page de cet utilisateur précis.» [Kulkarni, 2013; cf. Mayer-Schönberger et Cukier, 2013: 150ff].

«panoptique participatif» [Cascio, 2005], où les utilisateurs sont constamment en train de s'observer mutuellement et ont conscience qu'ils sont observés, dans le cas de la «visibilité invisible» de l'utilisateur dans l'arrière-boutique de Facebook, les utilisateurs ne savent pas bien souvent ce qui arrive à leurs échantillons d'identité.

A n'en pas douter, il y a des situations où la fouille de données et le profilage sont bénéfiques pour la société. Toutes choses étant bien considérées, toutefois, les recombinaisons d'identité dans la culture de bases de données peuvent être dangereuses. La recombinaison du fondamentalisme islamique et la culture du *pathos* révolutionnaire des années soixante-dix, comme les attentats de Madrid et Londres en 2004 et 2005 et, plus récemment, l'attaque à Charlie Hebdo, ont démontré, peuvent facilement déboucher sur des activités terroristes. Si l'analyse des données de masse peut empêcher la concrétisation d'un mélange explosif entre les inspirations de Baader-Meinhoff et les lectures fondamentalistes du Coran, c'est une bonne chose. Toutefois, une innocente étudiante passant par la station de métro de Rotterdam, à qui il peut arriver d'aller visiter les plateformes de discussion sur Marroko.nl, pourrait facilement avoir des ennuis quand elle essaie d'acheter un billet d'avion pour New York et choisit un repas halal. Le profilage racial ou religieux peut non seulement entraîner une discrimination envers certains groupes, mais aussi une «culpabilité par association». Les partisans d'une fouille de données et d'un profilage de large envergure avancent que plus nous utiliserons de données, moins nous aurons de discrimination, parce que le profilage sera d'autant plus individualisé. «Grâce aux *big data*, nous pouvons sortir du carcan des identités de groupe, et les remplacer par des prévisions beaucoup plus granulaires pour chaque individu» [Mayer-Schönberger et Cukier, 2013: 161]. Cela pourrait bel et bien éviter à notre jeune étudiante musulmane d'être soumise à une deuxième fouille, malgré son nom arabe et sa religion musulmane.

Toutefois, l'«individualisation» pourrait ne pas être le terme approprié pour décrire ce qui arrive quand des personnes en viennent à subir la mise en données. En l'espèce, Facebook pourrait servir d'exemple à nouveau. Paradoxalement, malgré les possibilités presque illimitées pour combiner, décomposer et repanacher les éléments de la base de données, Facebook force ses utilisateurs à entrer dans une structure technologique extrêmement homogène avec des menus prédéfinis, des listes déroulantes et des catégories. La soi-disant «individualisation» exige des formes extrêmes de standardisation, d'homogénéisation technologique et culturelle¹⁴. Ainsi, la structure de Facebook à l'origine excluait les personnes transgenre. Ce n'est qu'après une longue période de protestations que Facebook a ajouté une icône pour le mariage homosexuel dans sa fonction journal en juillet 2012. En 2014, Facebook a voulu semble-t-il régler cette question une bonne fois

14 L'homogénéisation culturelle ne devient pas seulement manifeste dans les catégories utilisées dans la base de données, mais aussi, et en lien avec cela, dans la domination de la langue anglaise dans l'univers informatique.

pour toutes et a ajouté pas moins de 50 identités sexuelles différentes à sa base de données [Bradley, 2014]. Bien que ceci soit certainement une amélioration sur le plan du pluralisme, cette évolution a un prix. A regarder la structure standardisée des innombrables pages Facebook, nous ne pouvons écarter l'impression que l'univers Facebook aux possibilités illimitées est plutôt monomorphe et morne. Les identités de bases de données sont des identités personnalisées de masse¹⁵.

Toutefois, comme nous l'avons déjà observé, l'individu ne fait pas que subir une massification, mais aussi une atomisation et un tri. A ce niveau, peut-être, se trouve le plus grand danger de l'identité comme base de données. Dans le monde des *big data*, la corrélation a remplacé la causalité et ceci rejait sur l'agentivité humaine à un niveau fondamental [voir Hildebrandt, 2008]. A un niveau plus ou moins innocent, nous voyons cela se produire dans les boutiques en ligne sur le Web. En utilisant des techniques de fouille de données connues sous le terme de « filtrage collaboratif objets », Amazon.com propose aux acheteurs d'un livre d'autres livres qu'ils seraient susceptibles d'aimer. Aujourd'hui, un tiers des ventes d'Amazon seraient le résultat de cette technique. D'une certaine manière, Amazon en sait plus sur les préférences d'un acheteur que cette personne elle-même¹⁶. Toutefois, Amazon n'a aucune idée de la raison pour laquelle les acheteurs d'un certain livre s'intéressent à un autre livre en particulier. Le « prochain livre à acheter » pourrait être, mais pas nécessairement, du même auteur, du même genre ou dans la même langue. Le système s'appuie uniquement sur des corrélations : « savoir *quoi*, mais pas *pourquoi*, c'est suffisant » [Mayer-Schönberger et Cukier, 2013 : 52]. Alors que dans l'univers de l'identité narrative le « pourquoi » est essentiel, les récits portent toujours sur les raisons pour lesquelles les protagonistes agissent comme ils agissent, sur les pulsions et sur les raisons qui motivent leur agentivité, pareille causalité narrative n'intervient pas dans le cas des identités de bases de données. Les identités de bases de données sont des « soi corrélatifs ». Les entreprises commerciales ou les organismes publics, pour des raisons de pur pragmatisme, veulent uniquement savoir ce que les clients et les citoyens pourraient souhaiter, mais ne s'intéressent pas à leurs motivations ou leurs raisons. Le danger, dans ce cas, réside en particulier dans la tentation d'utiliser les *big data* pour prédire le comportement futur des personnes, par exemple, au moment de choisir des études qui conviennent aux enfants, ou pour profiler une personne par anticipation de

15 « Une succession sans fin de manœuvres soutenues par de gigantesques investissements ont encouragé des jeunes pénétrant pour la première fois l'univers du Web à créer des présences standardisées sur des sites comme Facebook. Des groupes commerciaux ont encouragé l'adoption à grande échelle de modèles standardisés comme le blog et ces modèles ont encouragé le pseudonymat, du moins dans certains aspects de leurs modèles, comme les commentaires, au lieu de la fière extraversion que l'on a connue pendant la première vague de la culture du Web » [Lanier, 2010].

16 Bien entendu, bien que relativement innocente, la question économique demeure : à qui appartiennent les données, les informations, les connaissances qui sont extraites à partir de ces données ? [Lanier, 2013].

son comportement face à des circonstances qui ne se sont pas encore présentées¹⁷. «C'est la quintessence de la pente dangereuse, qui mène tout droit vers la société dépeinte dans *Minority Report*, un monde où le choix individuel libre sera éliminé, où notre boussole morale individuelle aura été remplacée par des algorithmes prédictifs et où les personnes seront exposées à la vindicte sans entrave de l'arbitraire collectif. Si elles étaient exploitées ainsi, les *big data* menaceraient de nous emprisonner tous, qui sait, à la lettre, dans les probabilités» [Mayer-Schönberger et Cukier, 2013: 163].

POUR FINIR...

L'analyse ci-dessus de l'identité comme base de données montre que ce nouveau type de construction identitaire est plutôt ambigu et ambivalent. D'un côté, les identités de base de données semblent s'accorder parfaitement avec l'hypermobilisation et la flexibilisation qui caractérisent la culture postmoderne. De plus, les identités de bases de données sont pour l'essentiel ludiques. Armés de leurs téléphones portables (intelligents), de leur PC ou de leurs tablettes, et d'autres appareils numériques, les gens qui peuvent se permettre ces gadgets (une majorité de la population mondiale) jouent avec les bases de données et leur propre identité et cela semble leur plaire. En même temps, nous sommes les jouets des bases de données que nous avons nous-mêmes créées.

Il serait naïf de penser que nous pourrions arrêter, ou sérieusement ralentir, le processus de globalisation et de mise en données. En fait, cela ne serait pas même souhaitable, car notre survie est de plus en plus dépendante de l'utilisation mondiale des technologies de bases de données. De fait, les menaces et les pièges sont sérieux eux aussi. Comme c'est bien souvent le cas avec les technologies, les inconvénients et les avantages sont les deux faces de la même pièce. Cependant, nous ne devons pas oublier que la globalisation et la mise en données ne suivent pas une évolution autonome, pas entièrement. Bien que nous devons admettre que les bases de données mondiales – par exemple dans le cadre des logiciels sociaux ou des biotechnologies – construisent de plus en plus nos identités, nous devons aussi prendre conscience que nous sommes engagés dans une aventure

17 «Ces nouveaux instruments répressifs ne sont pas déterminés par la logique linéaire de cause à effet, mais par la logique additive. A ne suis pas B pour une certaine raison, mais plutôt A peut être relié, ou s'ajouter, à B au hasard» [Lash, 2002]. «Ce phénomène a été décrit comme étant un empilement d'informations. [...] L'empilement signifie que l'on peut combiner de plus en plus divers éléments d'information sur un coup de tête, sans idée particulière de développement interne ou de progression ou d'objectif. On ne "sait pas vraiment où on va". [...] Différentes formes de police, de systèmes de cartographie criminelle et de prescriptions en matière de prononcé des peines sont, pour cette raison, des instruments répressifs qui ne tentent pas de répondre à la question du "pourquoi?" (un certain acte a été commis ou pourquoi la réaction envers lui doit se faire d'une certaine manière). Ce ne sont pas des instruments de compréhension, mais des instruments pour l'action» [Aas, 2004].

de productivité et de créativité relationnelles réciproques : nous sommes des constructeurs construits, comme nous l'avons peut-être toujours été.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- [Aas, 2004] Aas, K. F., 2004, «From narrative to database: Technological change and penal culture», *Punishment Society*, 6, 379-393.
- [Bradley, 2014] Bradley, C., 2014, *Bigender, Cisgender, Two-spirit: Which of Facebook's new 50 options are you?*, <http://www.mirror.co.uk/news/technologyscience/technology/facebook>.
- [Burton, 2013] Burton, R. A., 2013, *A skeptic's guide to the mind: what neuroscience can and cannot tell us about ourselves*, New York : St. Martin's Press.
- [Cascio, 2005] Cascio, J., 2005, *The Rise of the Participatory Panopticon*, <http://www.worldchanging.com/archives/002651.html>.
- [Dawkins, 1976] Dawkins, R., 1976, *The selfish gene*, Oxford : Oxford University Press.
- [de Mul, 2005] de Mul, J., 2005, «From Mobile Ontologies to Mobile Aesthetics», *Contemporary Aesthetics*, Special Volume I: Aesthetics and Mobility.
- [de Mul, 2009] de Mul, J., 2009, «The work of art in the age of digital recombination», in *Digital Material: Anchoring New Media*, In Raessens, J., Schäffen, M., Boomen, M. V. D., Lehmann, A.-S. et Lammes, S. (éd.), *Daily Life and Technology*, Amsterdam : Amsterdam University Press.
- [de Mul, 2010] de Mul, J., 2010, *Cyberspace odyssey: towards a virtual ontology and anthropology*, Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars.
- [de Mul, 2011] de Mul, J., 2011, *Paniek in de Polder. Polytiiek en populisme in Nederland*, Zoetermeer : Uitgeverij Klement.
- [de Mul, 2014] de Mul, J., 2014, *Destiny Domesticated. The Rebirth of Tragedy Out of the Spirit of Technology*, Albany : State University of New York Press.
- [Dennett, 1992] Dennett, D. C., 1992, «The Self as a Center of Narrative Gravity», In Kessel, F., Cole, P. et Johnson, D. (éd.), *Self and Consciousness*, Hillsdale, NJ : Erlbaum.
- [Derrida, 1972] Derrida, J., 1972, *Marges de la philosophie*, Paris : Editions de Minuit.
- [Glass, 1993] Glass, J. M., 1993, *Shattered Selves: Multiple Personality in a Postmodern World*, Itchaca/London : Cornell University Press.
- [Gray, 2003] Gray, J., 2003, *Al Qaeda and what it means to be modern*, New York : New Press.
- [Grosser, 2011] Grosser, B., 2011, «How the Technological Design of Facebook Homogenizes Identity and Limits Personal Representation», <http://bengrosser.com/wp-content/themes/grosser/files/GROSSER-facebook-identity.pdf>.
- [Hildebrandt, 2009] Hildebrandt, M., 2009, «Who is Profiling Who? Invisible Visibility», In Gutwirth, S., Pouillet, Y., Hert, P., Terwagne C. et Nouwt S. (éd.), *Reinventing Data Protection?*, Rotterdam : Springer Netherlands.
- [Keymolen, 2007] Keymolen, E., 2007, *Onzichtbare Zichtbaarheid. Helmut Plessner ontmoet profiling*, BA, Erasmus University.

- [Kulkarni, 2013] Kulkarni, A., 2013, «How does Facebook Make Money?», <http://www.buzzle.com/articles/how-does-facebook-make-money.html>.
- [Lanier, 2010] Lanier, J., 2010, *You are not a gadget: a manifesto*, New York: Alfred A. Knopf.
- [Lanier, 2013] Lanier, J., 2013, *Who owns the future?*, New York: Simon & Schuster.
- [Lyotard, 1979] Lyotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris: Editions de Minuit.
- [Manovich, 2002] Manovich, L., 2002, *The Language of New Media*, Cambridge, MA: MIT Press.
- [Marquard, 1991] Marquard, O., 1991, *In Defense of the Accidental: Philosophical Studies*, Oxford: Oxford University Press.
- [Mayer-Schönberger et Cukier, 2013] Mayer-Schönberger, V. et Cukier, K., 2013, *Big data: a revolution that will transform how we live, work, and think*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- [Paz, 1991] Paz, O., 1991, *Children of the mire: modern poetry from Romanticism to the avant-garde*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [Ricœur, 1985] Ricœur, P., 1985, *Temps et récit III: le temps raconté*, Paris: Le Seuil.
- [Ricœur, 1991a] Ricœur, P., 1991a, «Life in the Quest of Narrative», In Wood, D. (éd.), *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation*, London: Routledge.
- [Ricœur, 1991b] Ricœur, P., 1991b, «Narrative identity», In Wood, D. (éd.), *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation*, London: Routledge.
- [Ricœur, 1990] Ricœur, P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris: Le Seuil.
- [Rutgers et Molier, 2004] Rutgers, G. R. et Molier, G., 2004, *Het multiculturele debat: integratie of assimilatie?*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers.
- [Terranova, 2000] Terranova, T., 2000, «Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy», *Social Text*, 18, 33-58.
- [Van den Boomen, 2014] Van den Boomen, M., 2014, *Transcoding the Internet. How metaphors matter in new media*, Amsterdam: Institute of Network Cultures.