

Une philologie numérique?

Milad Douheih

Directeur scientifique, BL Institut

Résumé: Une philologie numérique? A partir de Vico et de Nietzsche, peut-on aujourd’hui visiter les aspects les plus dominants des Humanités numériques: cartographie, visualisation, ontologies et sémantiques, pour ne rien dire des archives, corpus et les multiples effets de la massification des données culturelles et des outils permettant de les interroger et les mobiliser? Quelques remarques concernant une philologie numérique (et non pas du numérique).

Mots-clés: humanités numériques; philosophie numérique

Resumo: Uma filologia digital? A partir de Vico e de Nietzsche, poder-se-á revisitar hoje os aspetos mais dominantes das Humanidades Digitais: mapeamento, visualização, ontologias e semânticas, para já nem falar de arquivos, corpora e dos múltiplos efeitos da massificação dos dados culturais e das ferramentas que permitem interrogá-los e aproveitá-los? Algumas observações relativas a uma filologia digital (e não do digital).

Palavras-chave: humanidades digitais, filosofia digital

Les Humanités Numériques représentent aujourd’hui, dans le paysage académique, une constellation d’activités, le plus souvent collectives, façonnées par le potentiel des outils numériques. Ainsi, on assiste à une prolifération de projets portant, dans un premier temps, sur la numérisation de corpus importants, associée à des encodages (par exemple la TEI¹), qui incorporent un vocabulaire critique dérivé de plusieurs disciplines (la critique littéraire, l’histoire des sciences, la sociologie, la

stylistique, etc.). Ces projets de numérisation semblent s'inscrire dans la tradition du père fondateur canonique des Humanités numériques, Roberto Busa. Mais au-delà de leur importance, d'autres mouvements proposent des lectures transversales, parfois inspirées par la «lecture à distance» qui interrogent certains des acquis des disciplines classiques en mettant en œuvre des approches dites algorithmiques, questionnant, par exemple, le processus de la formation des canons littéraires.

Mais au-delà de la question du statut des textes (qui sont aujourd'hui d'une importante complexité, parfois portant sur une époque, comme dans le cas du siècle des Lumières ou bien de projets à grande échelle, comme l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, ou bien le réseau de correspondances d'un groupe influent...), de nouvelles questions, d'ordre à la fois épistémologique ou politique se font jour. C'est le cas, par exemple, de la Digital labour² et les enjeux, suite au succès des plateformes dites sociales, autour de l'exploitation des traces et des données et de leur valorisation économique et symbolique. Ici, il s'agit bien d'un conflit idéologique autour de ce que l'on pourrait désigner comme le capitalisme digital, ses formes de concentrations et les effets pervers qu'il a produit sur la tradition du libre accès. Un second aspect, proche de cette problématique, se penche sur l'économie de l'attention, et essaie d'évaluer les déplacements des sites de production de la valeur. Ce sont ces «jardins clos» (Closed gardens), ces écosystèmes dont la priorité se réduit, certes schématiquement, à l'encouragement à la production de données massives qui nourrissent à leur tour, les scénarios analysés par la Digital labour. C'est bien le passage à une échelle massive de données qui explique l'importance de cette transition, une transition certes rendue plus complexe par l'émergence d'une nouvelle culture algorithmique et de l'apprentissage machine.

Parmi ces effets pervers, il faut certes nommer, si n'est juste pour prendre en compte si non pas leur importance mais en tout cas leur popularité, les *fake news* et les multiples discours sur la Post-Vérité. Pour résumer, on peut dire qu'en fait on est en train de vivre une crise de confiance³ inédite vis-à-vis la culture numérique telle qu'elle est incarnée par la sociabilité actuelle.

Il n'est pas question pour moi, dans cette intervention, de dresser ni un paysage exhaustif ni un bilan des Humanités numériques. Loin de là. Par contre, ce que je

propose, c'est un autre regard, un regard j'espère complémentaire. Il s'agit de ce que, faute d'autre désignation existante, j'identifie comme une philologie numérique et une herméneutique algorithmique. Une philologie et une herméneutique qui ont leur ancrage dans un fait observé par les pères fondateurs de l'informatique et que, pour de multiples raisons, on a mis du temps à accepter en tant que tel: l'information est une matière⁴, une matière qui n'est pas comme celles que nous avons connues dans notre passé et qui a des propriétés et des qualités qui expliquent en partie le paysage actuel de notre quotidien numérique. Ce nouveau matérialisme⁵ nous invite à développer de nouvelles approches, de nouvelles méthodes qui sont capables de mieux cerner les usages, les pratiques tout comme les déplacements institutionnels qui se sont traduits, au fur à mesure de l'évolution de l'environnement numérique, par la mise en place de nouveaux critères et de nouveaux repères. Car c'est bien ce matérialisme qui explique à la fois l'importance croissante de l'économie de l'attention et l'émergence du paradigme de la recommandation qui est comme la pierre de touche qui alimente la sociabilité actuelle.

Mais pourquoi insister, dans un tel contexte, sur la philologie? Tout dépend, en effet, de la façon dont on définit ou comprend cette philologie. Pour moi, c'est bien l'entreprise de Giambattista Vico qui correspond le mieux et qui fournit le meilleur guide pour cette philologie.

Commençons par une citation tout à fait remarquable de Giambattista Vico⁶, tirée de la troisième version de «*La science nouvelle*» (*La Scienza nuova*, 1725, 1744). Je traduis : *la philologie observe l'autorité de la nature ou du travail humain (de la liberté humaine, dit-il en italien) et ce qui rend possible la certitude*. Si la philologie observe l'autorité de la liberté humaine, il est peut-être intéressant d'approfondir cette question non pas pour célébrer la philologie, qui a sa présence institutionnelle, universitaire et scolastique, mais plutôt pour insister sur un aspect particulier de la philologie qui va bien au-delà du statut de la science et de ce qui est scientifique. Dans toute son œuvre, la question n'était pas tant, pour Giambattista Vico, de contester tout ce qui est scientifique, mais plutôt de réfléchir aux conditions de production du savoir scientifique dans le cadre d'une pensée philologique qui lui était propre et qui, à mon sens, peut être extrêmement pertinente pour parler d'une certaine philologie numérique, non pas d'une

philologie du numérique mais d'une philologie numérique capable de s'adapter à la fois à la valorisation symbolique, à la circulation et aux contraintes mises en œuvre par ce qu'on a choisi d'appeler, depuis un certain temps, le numérique.

Mais pourquoi revenir sur cette citation de la philologie, telle qu'elle a été formulée par Giambattista Vico, comme *l'observation de la liberté humaine dans sa manière de modifier les institutions civiques*, à travers le déplacement du sens et de la signification des mots utilisés d'une époque à l'autre? Rappelons quand même une observation philosophique très intéressante: *verum et factum* sont la même chose (*Verum ipsum factum: le vrai est le faire même*). Le «vrai» et le «faire» ne cessent de se convertir en fonction de la construction sociale de chaque époque et cette opération de «conversion» est tout à fait essentielle (c'est le mot de Vico), d'autant plus qu'elle servira sa critique, au sens positif du terme, qu'il fera de la science et de la *mathesis* de son époque (je rappelle que sa bête noire était René Descartes qu'il appelait *Renato le petit monstre qui a tout faussé dans sa façon de construire sa pensée*). Et enfin, une observation, pas nécessairement théologique ou religieuse, mais devenue quasiment naturalisée de Dieu qu'il définit comme *factor*, c'est-à-dire le «faiseur», celui qui fait, qui fabrique. Cette dimension du «faire» est tout à fait importante puisqu'elle émane d'une réflexion issue d'une dimension particulière de cette philologie. Et ce n'est point un hasard si aujourd'hui on assiste à l'émergence d'un âge du Faire⁷, des Makers inspiré de la tradition du libre et de l'Open Source en informatique et qui semble répondre, à sa façon, aux contraintes imposées par les géants de la sociabilité numérique et leurs monopoles.

Dans ce contexte, une première observation consiste à dire qu'un des déplacements concerne la modification de l'*habitus* social par la transformation architecturale rendue possible par l'informatique. Je rappelle que l'*habitus* était à la fois l'habit et la coutume, comme on le disait au Moyen Âge (le mot *habitus* est devenu en français «habit», en anglais «*habit*», c'est le même mot mais qui signifie un peu autre chose, alors que le latin signifiait les deux) et l'intérêt avec l'*habitus* (cela a été remarqué par les philologues comme par les sociologues, comme Pierre Bourdieu), c'est qu'il est impossible de l'observer de l'extérieur. Il n'y a pas de point de vue privilégié, de méta d'observation et d'analyse qui nous permette de le voir, il faut y entrer, et on se retrouve

effectivement dans la même situation que ce soit avec les systèmes de logiques formelles à cause de leur incomplétude (il faut essayer de créer de l'approximation très complexe et cela ne peut être arbitraire) ou avec cette architecture qui se met en place, qui devient extrêmement puissante et déplace au fur et à mesure les monuments classiques et conventionnels, comme par exemple les bibliothèques qui sont sans doute le lieu où est le plus visible ce déplacement de l'espace monumental du savoir, compte-tenu des modalités d'accès offertes vers ces plateformes qui produisent évidemment d'autres environnements, d'autres contextes et d'autres milieux.

Le constat qu'on peut faire, c'est qu'aujourd'hui *l'architecture numérique et informatique a effectivement ses monuments*. Mais, comment les identifie-t-on? Et surtout, quels seraient aujourd'hui les équivalents de ces ruines pour un historien, comme Ernest Renan ou Constantin-François Volney qui, arrivant à Rome ou à Athènes, voyait toutes ces ruines pour réfléchir aux révolutions des temps et des empires et à tous les mouvements qui ont eu lieu? Pour commencer, nous pouvons peut-être répondre qu'aujourd'hui les plateformes sont monumentales. Il suffit de regarder Facebook avec le nombre d'utilisateurs, ou Google et Amazon, toutes ces plateformes ont une architecture monumentale, c'est le moins qu'on puisse dire! Mais qu'en sera-t-il de leur milieu? Ont-elles une forme d'existence comparable à la solidité célébrée de la pierre et de ses traces, qui pourrait persister dans le temps et qui amènerait quelqu'un à réfléchir et à dire : *voilà, les grands empires de Google et (pour le dire vite) des Gafa (Google, Apple, Facebook, Amazon)*? Comment va-t-on pouvoir les évaluer, les comparer avec ce qui les a précédés? Que peut-il en rester? Il est intéressant de voir que cette *architecture informatique et numérique ne peut pas avoir de ruines*. Bien sûr, je simplifie! Elle ne peut pas produire de ruines comme nous avons pu en voir dans le passé, tout d'abord parce que la matière utilisée pour les fabriquer n'a pas la même solidité alors qu'elle est toute aussi matérielle, aussi puissante et aussi active que peut l'être la pierre et les espaces qu'elle a rendu possible. Donc, quelque chose a changé, s'est déplacé qui nous invite à repenser, peut-être, la manière de faire l'espace, de fabriquer des sites, dans tous les sens du terme, pas seulement des sites Web mais des plateformes, avec cette architecture informatique et surtout ces traces. Ces monuments numériques se nourrissent de traces, c'est ce qui les alimentent.

C'est une des raisons pour laquelle, pour insister sur l'intérêt de cette dimension, j'avais évoqué la manière de penser de Giambattista Vico, qui ne s'inscrit pas du tout dans une forme déterministe de ce qu'est le lieu, mais plutôt dans une façon d'observer que les évolutions et les mutations sont portées à la fois par les mots, par les discours mais surtout par des formes d'efficacité qui sont aujourd'hui incarnées de manière puissante par l'informatique et le numérique. Ce n'est donc pas un hasard si le mot «architecture» a été utilisé. Il l'a été quand nous avons découvert qu'en fait on fabriquait énormément d'espaces, énormément de proximités et de distanciations, ce qui *de facto* modifiait les rapports et les liens spatio-temporels et on pourrait poursuivre la déclinaison. C'est sans doute une manière un peu indirecte, en partant de ce qui n'est pas nécessairement négatif mais un peu problématique, de mieux comprendre la manière dont on pense l'histoire. En tout cas, les traces sont toujours visibles et lisibles, desquelles on peut reconstruire ou imaginer autre chose. A mon avis, ce point d'entrée est extrêmement fertile et puissant pour essayer de réfléchir sur le statut, le positionnement de l'humain. Mais, le plus intéressant dans les monuments, ce n'est pas seulement la mémoire, la mémoire telle qu'elle est gardée, stockée, préservée, ce sont plutôt les éléments des traces, au sens ancien presque classique du terme, qui permettent de mémoriser et d'imaginer des événements et surtout des parcours. Ce n'est donc pas la mémoire en tant que telle, dans son intégrité, sa totalité, qui est préservée. La question ici est celle de ce que c'est que la culture: transmission et apprentissage, mais transmission et apprentissage à l'âge des machines et des algorithmes et qui, dans un premier temps imitent l'humain et plus généralement le vivant, et en même temps, commence à produire une nouvelle mémoire, d'une autre nature qui ne cesse de nous interroger et questionner nos rapports avec l'informatique et le numérique.

Est-ce bien dans un tel déplacement, visible dans le changement de la nature des monuments du savoir et de la mémoire, qu'on peut identifier les origines et les sources de l'inquiétude pour ne pas dire de l'angoisse autour du statut de la vérité au sein de l'environnement numérique? Notre *habitus* a bien changé; on habite la terre autrement grâce et avec le numérique.

Si je reprends la philologie de Giambattista Vico sur le «vrai» et le «faire», on peut dire que le «faire» de l'informatique fabrique un autre «vrai», un «vrai» qui n'est pas de la même nature que celle que l'on a connue par le passé. S'il y a une radicalité de ce matérialisme numérique, s'il y a une nouveauté, ce n'est pas juste dans le fait que l'informatique puisse convertir, aller beaucoup plus loin que tout ce que nous avons pu faire, mais plutôt dans le fait qu'elle a commencé et qu'elle commence à produire un autre savoir, qui n'est pas une nouveauté, pour lequel nous n'avons de nom et qu'à mon sens, nous n'avons pas encore pleinement saisi, ce qui explique aussi nos tâtonnements et nos manières de réagir à ce qui se met progressivement en place, que ce soit du côté de l'algorithmique ou autres, parce que nous nous rendons compte tout de même qu'autre chose émerge que nous pouvons parfois expliquer en disant: *on ne sait pas comment les algorithmes fonctionnent, comment ils apprennent* (c'est devenu pratiquement un lieu commun) comme nous le disent les spécialistes puisqu'après un certain moment, la complexité est telle qu'on ne peut plus suivre le cheminement qui amène à certaines conclusions. C'est un moment tout à fait fondamental. De nouveaux maîtres de la vérité émergent, de nouveaux maîtres de ce que l'on pourrait désigner comme une *soft Vérité*⁸ et qui répond à la nouvelle configuration, parfois perverse et problématique, d'autres salutaires, de l'environnement numérique, de cet *habitus* qui de nos jours forme notre héritage.

Mais comment expliquer, ou du moins illustrer cet habiter autrement? C'est bien le rapport de l'humain avec la terre, avec le sol qui est en question, et il est bien évident que le numérique, depuis l'irruption de la géolocalisation et tout ce qu'elle a rendue possible, a transformé d'une façon inédite ce rapport, qui, d'ailleurs, est fondateur. Un bref détour par les grecs semblent pertinents pour mieux saisir l'importance de ce déplacement et la manière dont il s'est traduit dans le politique, au sens le plus large du terme. Retour qui va conjuguer sol, terre et mer.

Deux textes importants sur la notion d'autochtonie, *né de la Terre* dans le monde Grec (en grec ancien autókthônos, de autós «le même» et kthón «la terre»), c'est-à-dire le rapport de la genèse du genre humain vis-à-vis du sol. Il s'agit d'abord du livre de Nicole Loraux qui s'intitule «*Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*» (1998) et ensuite du livre intitulé «*Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné?*»

(2003) de Marcel Detienne qui va problématiser la version grecque et surtout la réception philosophique de cette manière d'identifier la genèse du genre humain avec le sol.

Nicole Loraux propose deux modèles racontent l'émergence du genre humain. Le premier est un modèle philosophique: *l'humain* (l'homme comme on disait à l'époque) *surgit de la Terre comme une plante sort du sol*. C'est une manière de décrire l'humain, mais on retrouve ici des questions qui intéresseront le numérique nous feront retomber sur des tensions entre le «naturel» et «l'artificiel». Autre aspect important, celui d'*être né littéralement de la Terre, sans spécification particulière*. Le deuxième est le modèle des théogonies et c'est tout l'intérêt du monde Grec: le cas classique est Hésiode qui raconte tout à fait une autre histoire, puisqu'il raconte une histoire de fabrication, une histoire du «faire». On est plongé immédiatement dans la fabrication, sans étape préliminaire, d'une créature auto-générée, d'une création qui émerge d'elle-même, mais avec une différence importante puisque c'est la femme et non pas l'homme qui est fabriquée. Il s'agit donc d'une fabrication «genrée» qui suscitera beaucoup de difficultés et de problèmes dans sa réception.

Pourquoi est-ce intéressant pour nous? Parce que la façon dans le temps dont cela sera interprété posera plusieurs questions qui peuvent intéresser directement celle du numérique. Tout d'abord, quels liens y a-t-il entre des formes particulières de la naissance et leurs modes de transmission à la postérité? Selon qu'on sera dans le modèle de «l'artificiel» ou dans le modèle du «faire», de la fabrication, les paradigmes seront différents: ils ne seront pas sur le même registre, mais du même ordre.

Au-delà, l'autre aspect pertinent pour nous est celui du statut de la mémoire et de sa constitution, si on retient cette dimension de genèse et de généalogie dont dépendra une certaine construction de la mémoire, selon qu'elle s'accomplit avec l'acte de création ou l'acte de fabrication, et surtout des modalités de sa transmission ensuite. Dans ce cas, on retrouve une première définition étymologique, comme le disait Emile Benveniste, qui était heureusement un peu plus qu'étymologiste: *autochtone ne veut pas dire seulement né de la Terre, mais veut dire surtout rester sur place*. Cette définition traduit un anti déplacement, un anti mouvement, c'est-à-dire le fait d'être contre une certaine forme de mobilité et donc le fait de rester. Si vous êtes né à Athènes, vous resterez à

Athènes, si vous êtes né à Sparte, vous resterez à Sparte. Donc, rester sur place est une forme d'attachement au sol et à la Terre. Cette dimension «rester», d'attachement à la terre va caractériser, beaucoup plus que la naissance, le déroulement de la vie et surtout la généalogie.

On a donc un dualisme, une forme de state stabilité ou de fixité, de permanence qui définira l'identité de l'autochtone et qui constituera, au fur et à mesure de l'architecture de la sphère publique, une circonscription destinée à délimiter l'intérieur de l'extérieur, le barbare, l'étranger, parfois le sauvage, du citoyen de politesse grecque et donc dans une certaine forme de permanence, l'identité. De là, on peut en déduire toutes les formes possibles de mémoire collective, de construction de l'identité à la fois de l'individu et du groupe.

On entrevoit déjà ici un premier moment entre le mouvement et le déplacement. Il se trouve que curieusement, dans le monde Grec, montera une critique radicale de cette position, en particulier celle d'Aristote dans *«Politique», Livre III.*⁹ Aristote élimine tout de suite la question de la stabilité, de la permanence, en particulier du domicile et de la résidence, comme un élément pouvant déterminer le statut de l'individu dans la société en qualité de «citoyen». Aristote dit: *on n'est pas citoyen uniquement par le fait d'occuper un domicile ou d'être dans les limites reconnues de telle ou telle Cité ou de telle ou telle communauté.* Il en donne des arguments très simples: d'abord, un étranger peut avoir le droit d'être locataire, mais cet étranger n'a pas le droit de participer aux décisions politiques de la communauté. Même un esclave, comme il le rappelle, peut être rattaché à un domicile, à une demeure. Ensuite, ce qu'il nous dit est assez curieux mais fort, si je reprends les traductions anciennes du Grec: poursuivant l'idée absolue du citoyen, il donne une définition de ce qu'est un «citoyen absolu», nous livrant ainsi une approche qui sort complètement de l'idée d'autochtonie et de toutes les réflexions qui y sont attachées, puisqu'il dit: *le trait le plus déterminant, le plus puissant, le plus important pour savoir si quelqu'un peut accéder au statut extrêmement privilégié de citoyen, c'est si on décrète, par une décision collective et participative, qu'il peut un jour accéder au poste, au statut de juge ou de magistrat.* On voit bien qu'on change complètement de registre et il s'en explique et insiste, en disant: *l'important n'est pas tant qu'il soit nommé, désigné, élu comme tel, mais qu'il puisse avoir les compétences et les qualités lui permettant*

d'accéder à ce poste. Selon lui, il faut absolument que le citoyen soit un sujet délibérant, un sujet qui puisse «faire», ce qui rappelle dans la tradition Française les idées d'un Condorcet. *De facto*, le statut de citoyen, l'association collective, se trouvent associés non pas tant à une forme de convivialité, mais plutôt à une forme de pertinence avec les particularités, le contexte d'une communauté qui va s'autorégulée selon ses propres constitutions, le plus souvent soumises à des modifications ou des gestes d'interprétation de l'ordre de l'herméneutique.

Ce qui est intéressant dans «habiter la Cité», «habiter la polis», ce n'est donc plus d'être attaché au sol. Il ne suffit plus d'être *né du sol*, il faut plutôt *avoir une identité reconnue par la communauté*, par les pairs qui permettront qu'à un certain moment on puisse juger, décider dans des procès, des conflits ou des choix soumis à la communauté comme par exemple, partir en guerre ou toute une série de décisions de ce genre. Pourquoi est-ce important pour nous de partir de ce point de vue-là? L'intérêt est qu'une des questions que nous allons interroger progressivement à partir de là est celle de la souveraineté, associée à des traditions extrêmement conflictuelles depuis le 17^e siècle jusqu'à aujourd'hui, qui reste toujours d'une actualité étonnante, celle de savoir: *qu'est-ce que la souveraineté sur des espaces qui n'admettent pas de frontières, qui ne sont pas des espaces de l'ordre du sol?* D'où, la question de l'espace maritime et de toutes les discussions tournant autour. La thèse d'Aristote a le mérite de nous introduire dans cette perspective là, mais on verra ensuite qu'il y aura d'autres échos à cette perspective.

Avec ce résumé extrêmement rapide et simpliste de la thèse d'Aristote, j'aimerais insister sur l'idée qui me semble également pertinente, celle de dire qu'habiter n'est pas nécessairement associé à un espace, au sens conventionnel du terme, mais est associé à un espace de délibération et surtout d'échange. D'où, la question de savoir quels vont être les objectifs les plus intéressants associés à ces formes d'échange, puisqu'on passe de l'individu délibérant à la constitution d'une communauté, d'une assemblée. Rappelons-nous qu'on a beaucoup insisté, à une époque, sur l'idée qu'Internet, avant le Web, était précisément cette communauté délibérante, sans frontières, le «Village global», avec une insistance particulière sur la dimension collective avant même qu'intervienne la phase de l'intelligence collective où tout un discours allait se référer en quelque sorte à cette dimension.

J'aimerais, rappeler ici un grand texte d'Emile Benveniste, repris dans un des tomes de «*Problèmes de linguistique générale*». Il s'agit d'une thèse de trois pages, publiée dans sa première version dans un ouvrage d'hommage à son ami et collègue Claude Lévi-Strauss, qui s'intitulait «*Deux modèles linguistiques de la Cité*» (1970). Pour résumer, Emile Benveniste dit : *moi, je suis un philologue et pas un homme de sciences positives, spécialiste de l'histoire, de la politique ou de la Grèce ancienne, mais je suis souvent frappé, lorsqu'on parle de démocratie, qu'on cite toujours Athènes comme le modèle*. Et, il cite à l'appui des gens qu'il a très bien connus, de Cornelius Castoriadis à tous ceux qui n'ont pas cessé de raconter cette histoire, probablement avec raison, et il poursuit: *j'observe comme un philologue que Polis fait politesse, la Cité fait le citoyen. Étymologiquement, le mot «citoyen» dérive de la Cité et pas l'inverse, mais curieusement en Latin, c'est le contraire*. Il va donc opposer deux modèles de la Cité: d'une part, une Cité ancrée sur le sol et le sang et d'autre part, une Cité ancrée sur des formes d'assemblées qu'il appelle «virtuelles». Mais, le plus intéressant encore, si on reprend les citations très savantes qu'il savait piocher dans tous les textes classiques, est qu'il ajoute: *Rome existe non pas du site géographique de Rome en Italie mais là où se trouvent, en se déplaçant à n'importe quel moment, pour n'importe quelle raison, les représentants légitimes de Rome. Ils peuvent être en Asie mineure, ils peuvent être en Egypte, ils peuvent être dans n'importe quel coin de l'Empire, là où ils se trouvent, se trouve Rome*. On voit que le sol est mobile, il est portable, il est plutôt l'identité qui accompagne celle des représentants délibérants, qui ont été élus (bien sûr, il peut y avoir des tyrannies, des monarchies, etc., mais peu importe), sans pour autant être liés, et exclusivement liés, à des frontières terrestres.

Il y a eu, à une certaine époque, celle de la première phase de l'Internet et de la première époque du Web, la volonté de modifier l'identité en essayant de la détacher de son enracinement territorial à un Etat, à des frontières, et ainsi de suite, pour aller vers un modèle qui n'était pas nécessairement le modèle grec, mais plutôt le modèle romain. De ce point de vue-là, toutes les notions d'assemblée, d'*agora* deviennent plus problématiques puisqu'à l'époque, dans ce déplacement (ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, mais c'est important de le retenir), la notion de l'identité numérique était plutôt fluide, polyphonique. Aujourd'hui, on a plutôt tendance à revenir à des modèles beaucoup plus proches du modèle grec, des modèles davantage attachés à des formes

plus conventionnelles et ce, pour toute une série de raisons liées notamment au retour, justifié ou non, de notions de souveraineté et de territorialité.

Souveraineté et territorialité semblent un couple inséparable, surtout concernant l'identité, individuelle et collective, et l'autorité. Ce qui explique l'intérêt philologique qu'on peut porter sur les figures maritimes et le numérique. Si on avait vécu dans la période soi-disant utopique du Web avec une prolifération de métaphores maritimes (Surfing, etc.), aujourd'hui on s'en éloigne pour des raisons à la fois techniques et politiques.

Du point de vue des nations et des Etats, c'est relativement simple: on a vu très vite que la notion de frontière s'était fragilisée (alors qu'on avait célébré dans un passé proche les *soft borders*) de façon extraordinaire par le choix technique des noms de domaines qui s'est propagé d'une façon telle que les frontières n'étaient plus visibles. Aujourd'hui, on assiste à un retour très puissant vers des notions de souveraineté territoriale qui émanent de choix techniques et technologiques, mais surtout des choix économiques et financiers des plateformes dominantes, dont l'intérêt est d'exploiter les données de géolocalisation afin d'optimiser l'offre et la recommandation et tout ce qu'on peut imaginer de cet ordre. Du point de vue des nations et des Etats, on assiste donc à une tension entre d'un côté, des formes de protection des individus, de leurs données, de leur traçabilité, et de l'autre, un retour à des règles de loi imposées, auparavant contournées par cette soi-disant disparition des frontières, que ce soit du côté de la propriété intellectuelle ou d'autres aspects surtout économiques.

Au-delà, il me semble extrêmement utile de relire un texte de 1996, qui à l'époque avait fait grand bruit: il s'agit de *la Déclaration d'indépendance du Cyber espace*.¹⁰ Je rappelle que c'était pour Davos une sorte de déclaration d'indépendance qui avait été modelée sur *la Déclaration d'indépendance des Etats Unis*, il suffit de comparer les textes. Plusieurs éléments sont à noter: ce texte (qui pose problème quand on le lit aujourd'hui de façon rétroactive) dit: *nous sommes un Etat souverain et vous n'avez aucun droit d'intervenir dans notre domaine. Nous, nous avons constitué, formé un gouvernement qui est délibératif (the new home of mind) : c'est celui de l'esprit, de l'entendement et nous n'avons pas de corps dans cet Etat, nous n'avons que nos échanges, nos transactions, nos collaborations, les proximités qu'on peut créer, etc.* Effectivement,

ceci est assez intéressant pour l'époque (on était en 1996): cette déclaration non négligeable a façonné le paysage car finalement on voit toujours persister une forme immatérielle de l'identité telle qu'elle avait été conçue à l'époque. Aujourd'hui, nous sommes loin de cette conception immatérielle de l'identité numérique et heureusement. A mon avis, c'était une utopie de dire que cette identité n'avait pas du tout de corps, presque de physicalité, et donc qu'elle ne pouvait pas être soumise ou sujette aux lois classiques, traditionnelles de tel ou tel Etat, peu importe lequel.

L'autre aspect intéressant de ce texte est qu'il oppose, dans un dualisme très curieux, corps et esprit. Le corps appartient aux Etats, aux formes de souveraineté héritées et conventionnelles, aux frontières et aux sols, au droit de gestion de la propriété intellectuelle, de la surveillance, de la liberté d'expression. Et, l'esprit appartient au domaine de la liberté absolue, avec tous les aspects pervers que cela peut engendrer. Cette forme de dualisme curieux se met en place en s'opposant à tout ce qui relèverait d'une dimension mercantile de l'économie classique, commerciale, comme s'il s'agissait d'un univers, d'une utopie de «*pure mind*». Ceci est d'autant plus intéressant qu'il s'agissait d'un aveuglement assez remarquable et on voit donc bien l'écart entre cette utopie et l'arrivée ensuite des grands acteurs.

Mais pour rester avec le *surfing*¹¹ comme le locus de la problématique qui nous intéresse le plus et qui incarne cette liberté représenté par les espaces maritimes. L'histoire est effectivement longue. Elle commence au 17^e siècle, à la suite de conflits sur des intérêts économiques sur la Mer, mais surtout après un premier conflit entre les Pays Bas et l'Angleterre où, la position anglaise est souvent contradictoire.

Les Pays Bas engagent un spécialiste, grand érudit, Hugo Grotius pour qu'il rédige un essai pour légitimer, justifier leur contestation du droit payé imposé par les Anglais à toutes les marines européennes. Le texte devenu classique, «*Mare liberum*» («*De la liberté des mers*», 1609), dont le titre est très parlant, reprend à la fois des références bibliques et classiques pour justifier les arguments. Il sera modifié plus tard dans un grand texte, «*Le droit de la guerre et de la paix*» publié en 1625, dans lequel Hugo Grotius dira: *la Mer, puisqu'elle n'admet pas de frontières, ne peut pas avoir des lieux de souveraineté territoriale. C'est l'absence des frontières dans l'espace maritime qui implique une liberté de circulation et donc, de fait aucune Nation, aucun Etat n'a le*

pouvoir d'imposer à un autre ce qu'il peut ou non faire, ou lui donner la permission, en échange d'argent ou d'autres formes d'échange, d'aller pêcher ou de faire ce qu'il veut.

Les Anglais avaient aussi un grand spécialiste, qui s'appelait John Selden et qui publiera également un texte dont le titre dit bien, là encore, tout ce qu'il a voulu dire, «*Mare clausum*» («*La Mer fermée*», 1635): *la Mer a toujours admis des formes de transfert et d'expansion de la souveraineté*. Ceci justifiera au fur et à mesure le pouvoir et la puissance de l'Angleterre, puis de l'Empire Britannique dérivé et indissociable de la Marine.

Pour rester juste un instant avec ces textes, curieusement ils sont très présents mais, en dépit du texte de John Selden cité partout par les Espagnols pour contredire les arguments des Anglais, la Reine Elisabeth I avait tout de même dit devant toute la Cour de l'époque: *the use of sea and air is common to all (l'usage de la mer et de l'air appartient à tout le monde)*. C'est le bien commun! En même temps, dans la pratique, c'était tout à fait le contraire qui se produisait. Depuis, on est dans une logique de négociation incessante entre bien commun et soumission à des formes de souveraineté, qu'elles soient associées à un pouvoir militaire ou à d'autres formes de pouvoir. Autre aspect intéressant pour nous, qui à mon avis n'est pas seulement figuratif, c'est le fait de dire qu'à cause de ces conflits autour des thèses présentées au 17^e siècle, avec toutes les réceptions, analyses et extensions qui leur ont été associées, des modèles se sont mis en place sur *les manières de traiter avec l'autre dans des situations de conflit*, qui demeurent toujours aujourd'hui et qui peuvent être associés (mais pour certains cela se discute) avec ce que le numérique fait aujourd'hui avec l'humain.

Trois modèles, déjà identifiés par Carl Schmitt,¹² émergeront: évangélisation, colonisation et impérialisme. Aujourd'hui, ces trois modèles sont toujours très présents. On parle toujours de colonialisme, de colonisation numérique, pas seulement à l'école mais dans d'autres sphères. On critique l'hégémonie, de l'impérialisme américain, avec tout ce qu'on peut rappeler des GAFA (*Google, Apple, Facebook, Amazon*), des GAFAM (*Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft*) et autres modèles économiques, on pourrait décliner à l'infini. Sur l'évangélisation, il y a beaucoup d'évangélistes, si vous regardez les grandes entreprises de la Californie du Nord, elles ont toutes leurs évangélistes partout présents.

Pour conclure, une dernière observation sur l'identité, l'identité numérique. Tout d'abord, on a changé de conception de l'identité numérique. C'est, je crois, le point le plus saillant. On ne parle plus de la même identité à la fin des années 90, au début des années 2000 et aujourd'hui, pas seulement du point de vue des plateformes ou des individus, mais aussi du point de vue des autorités juridiques et c'est sans doute cet aspect qui est le plus intéressant. Quand on regarde, aujourd'hui, les décisions de la CNIL française (Commission nationale de l'informatique et des libertés) comme celles de la Commission européenne, ce qui fait l'identité, ce sont des données collectées. Toutes les propositions actuelles visent à créer en quelque sorte une bulle juridique qui va accompagner ces données, peu importe la localisation de leur hébergement. Et donc, on va dire: *si les données collectées sur un citoyen Français par une plateforme américaine sont hébergées aux Etats Unis, si l'accord arrive à terme et est signé, on doit respecter les règles de gestion de ces données qui sont applicables sur le lieu d'origine territoriale de cette identité et non pas les règles de gestion applicables sur le lieu d'hébergement des données. In fine, on inverse la responsabilité puisque c'est la plateforme qui sera responsable, mais les Américains sont allés plus loin, puisqu'ils ont développé les BCR (Binding corporate rules), les règles d'entreprise contraignantes qui stipulent que les entreprises qui voudraient pour leurs propres succursales héberger ou modifier le site, le lieu, la localisation de l'hébergement, doivent aussi respecter les règles. On voit très bien qu'on commence à resserrer les règles. On mesure combien on a depuis évolué et où on est arrivé aujourd'hui. On voit très bien que ces questions de territorialité et de souveraineté reviennent en fait par le biais des données. On remodifie la projection de l'autorité juridique, comme si c'était un espace maritime extensible, en fonction des accords et conventions passés entre des autorités représentant des Etats, ou selon la mobilité des données connectées.*

Ensuite, l'autre question qu'on peut effectivement se poser est celle de savoir comment va-t-on appréhender et traiter toutes ces questions lors de conflits, sans que ce soit exclusivement des conflits d'ordre économique et financier? Les enjeux économiques sont énormes, personne ne peut le contester, mais il me semble qu'il y a aussi des conflits émanant de traditions juridiques très différentes qui sont parfois extrêmement difficiles à concilier. Si on regarde la définition juridique de «Safe Harbor»,

c'est le fait d'admettre dans certaines lois des exceptions aux règles étatiques. Le terme est difficile à traduire: ce n'est pas un simple «port franc», puisqu'il y a aussi l'idée d'une protection donnée à quelqu'un qui serait accueilli dans un lieu. C'est donc une zone de protection particulière, un « havre de sécurité ». Mais, cette idée de port reste éloquente.

Philologie numérique donc à la manière de Vico qui interroge des déplacements d'apparence simples mais qui nous permettent de saisir certains des enjeux épistémologiques et culturels, voire même politiques portés par les mutations de notre environnement numérique.

Milad Doueïhi est Directeur scientifique, BL Institut. Auteur de *La grande conversion numérique* suivi de *Rêveries d'un promeneur numérique*, *Pour un humanisme numérique*, *Qu'est-ce que le numérique* et *Du matérialisme numérique*.

NOTES

¹ <http://www.tei-c.org/>

² https://fr.wikipedia.org/wiki/Travail_num%C3%A9rique

³ Voir, par exemple, M. Doueïhi et J. Domenicucci, eds., *La confiance à l'ère numérique* (Berger-Levrault, Paris, 2018).

⁴ Norbert Wiener: «Information is information, not matter or energy. No materialism which does not admit this can survive at the present day.»

Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine (1st. ed. 1948). Cambridge, MA: MIT Press, p. 132.

⁵ Je me permets ici de renvoyer au volume *Du matérialisme numérique* (Hermann, Paris, 2018).

⁶ *La Science Nouvelle, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, 1744, traduit de l'italien et présenté par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001.

⁷ Par exemple, Michel Lallement, *L'Âge du faire. Hacking, travail, anarchie* (Seuil, Paris, 2015).

⁸ Cet aspect est développé dans un ouvrage à paraître, *soft Vérité* (Seuil, Paris).

⁹ <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablepolitique.htm>

¹⁰ <https://www.eff.org/fr/cyberspace-independance>

¹¹ Je me permets de renvoyer, pour une version plus développée, à *Rivages numériques* (Berger-Levrault, 2019), co-écrit avec Edouard Geffray.

¹² Carl Schmitt, *Le « nomos » de la Terre* (PUF, Paris, 2012).