

Nous sommes inquiets. Irresponsabilité généralisée, extrême fragilité des opinions publiques, populisme industriel, capitalisme pulsionnel, terrorisme et sublimation négative, etc. : nos sociétés sont malades, en souffrance, privées de soins. Tout cela paraît provoqué en grande partie par des désordres technologiques,

pays dits émergents, et en passant par la connectivité généralisée qui concrétise la mondialisation comme temps réel et comme délégation des processus de décisions dans les systèmes automatiques de *remote control* – qui forment l'infrastructure de ce que Deleuze appelait les sociétés de contrôle.

▷ **BERNARD STIEGLER**

TÉLÉOLOGIQUE DE L'ESCARGOT

OU LES ERRANCES DU MOI APPAREILLÉ
DANS UN RÉSEAU WIMAX

Nous sommes inquiets. Irresponsabilité généralisée, extrême fragilité des opinions publiques, populisme industriel, capitalisme pulsionnel, terrorisme et sublimation négative, etc. : nos sociétés sont malades, en souffrance, privées de soins.

Tout cela paraît provoqué en grande partie par des désordres technologiques, depuis les médias jusqu'aux transferts de technologies dans les pays dits émergents, et en passant par la connectivité généralisée qui concrétise la mondialisation comme temps réel et comme délégation des processus de décisions dans les systèmes automatiques de *remote control* – qui forment l'infrastructure de ce que Deleuze appelait les sociétés de contrôle.

Une société humaine repose toujours sur une technicité dans laquelle elle délègue des fonctions psychiques pour en faire des appareils sociaux. Ceux-ci sont supportés par ces *organa* que Platon a appelé des *pharmaka* – qu'il définit d'emblée comme des télé-technologies, et en cela, comme des poisons. Cependant, ces *pharmaka* sont aussi bien des remèdes que des poisons. Et, pour mettre en œuvre de tels remèdes, et éviter qu'ils ne deviennent des poisons, il faut un système de soin – ce qui suppose d'une part une pharmacopée, et d'autre part une médecine pour laquelle le savoir des pharmaciens ne suffit pas.

Or, cette médecine est la philosophie comme thérapie de l'âme – c'est à dire, nous le verrons, la dialectique, qui est d'abord la maïeutique comme dialogue, avec l'autre aussi bien qu'avec soi-même comme un autre, ce qui s'appelle la *dianoia*. Une telle philosophie ne sépare pas ce qui est de l'ordre de la *psychè* et ce qui est de l'ordre de la polis comme ordre de la justice, *dikè*, et ordre de l'éthique, *aidôs*. C'est pourquoi c'est aussi bien une psychothérapie qu'une sociothérapie – outre qu'elle en appelle aussi à la thérapie au sens habituel des soins donnés au corps, à commencer par la gymnastique. Or, ce dont cette psycho-socio-thérapie prend soin avant tout, c'est du *télos* : du lointain tel que s'y forme l'horizon de toute fin.

Ce *télos*, qui est aussi une origine, s'appelle chez Platon l'idée. Le plan des idées, qui est le plan de l'être, Platon le sépare *radicalement*, comme *chorismos*, du monde corruptible de la génération, qui est aussi le plan du devenir et le monde de la technique. L'idée, c'est encore ce que Husserl appelle l'*eidós* en tant qu'il forme le noyau intentionnel de tout phénomène. Mais un tel *eidós* n'est plus séparé : il n'en appelle pas à un autre monde, bien qu'il soit essentiellement lointain et même inaccessible. Car sans être séparé, il est cependant sur un autre plan que celui de l'ex-périence – et donc de l'ex-sistance. C'est ce que j'appelle le *plan de consistance* – qui est sur un autre plan que celui de l'existence, qui élève l'existence *au-dessus de la subsistance*.

Cependant, le plan de consistance n'est pas transcendant, ni même transcendantal : il est *radicalement immanent* à l'existence : c'est le *plan sur lequel se constitue l'objet du désir*. Or, c'est un tel objet qui prend chez Aristote le nom de *théos*. Le *théos*, que l'on confond à tort avec le Dieu du monothéisme depuis Thomas d'Aquin, est également radicalement distant et impassible, et donc inaccessible, mais il est d'autant plus désiré et en cela *immanent* qu'il est lointain. Il est *infrimement* lointain. Mais il en est d'autant plus consistant.

Autrement dit, cette *théologie* est une *téléologie*. Car le *théos* est ici la *cause finale* qui donne aux causes matérielle, formelle et efficiente la loi de leur jeu. Or, cette *théologie grecque* formant ainsi la *téléologie de toute causalité prenant soin de son à venir* est la question du désir, principe de toute motivation et donc de toute mobilité – c'est-à-dire de *l'être dans la distance* tel qu'il *donne lieu* à l'émotion, et à la motion, c'est à dire au mouvement, et donc à l'action. Le désir est ce qui désire un objet *par nature lointain, et toujours encore à venir* : inscrit dans une téléo-logie *sans laquelle aucun soin n'est possible*.

Aujourd'hui, le *théos* est devenu très difficile à penser. Il est difficile à penser moins parce que Dieu est mort que parce que le *théos* est *confondu* avec le Dieu du monothéisme (depuis Thomas d'Aquin). Et quant à celui-ci, et en tant qu'il est mort, il tend à *revenir* comme un fantôme, et comme l'esprit qui nous hante comme le règne des fins hante toute causalité. Car si nous sommes inquiets, nous le sommes quant à la fin – c'est à dire quant *aux fins*, et à leur règne dont le dernier penseur fut Kant.

Or, je crois que cette inquiétude doit nous conduire à repenser radicalement la téléologie, et nous mener vers la question de nouvelles formes de téléologies, et même de téléo-logiques : celles qui sont *rendues possibles et nécessaires par des technologies*, et par des techno-logiques – et plus particulièrement, aujourd'hui, par *les technologies numériques de télé-communication, telles qu'elles tendent à relier désormais TOUS les objets*, et, à travers eux, tous les corps, et avec eux, toutes leurs âmes.

Je crois que c'est ce que signifie en fin de compte la mort de Dieu : qu'il y a une *organologie du règne des fins*, qu'il y a autrement dit *une immanence et une économie des fins*, et que cette économie est celle que Freud a appelée libidinale – mais sans se donner les moyens de penser les *pharmaka*, sans lesquels pourtant qu'il n'y a ni fantasme, ni thérapie, comme Freud le montre plus que tout autre.

Je voudrais donc poser la question du télos à l'époque du réseau WiMax et de la connectivité quasi-ubiquitaire : cette technologie permet à chacun *d'être à distance toujours et partout* – la question étant de savoir ce que signifie ici « être ». C'est la question d'une onto-téléologie comme milieu d'une onto-genèse sans onto-théologie, mais telle que la téléologie, qui aura eu si mauvaise presse ces dernières décennies, s'avèrerait être nécessaire, sinon irréductible (elle serait au contraire *dangereusement réductible, et même, de nos jours, éminemment fragile et menacée*).

Je voudrais montrer que l'enjeu de cette époque ubuquitaire et de sa téléo-logique

1. est la *constitution d'un nouveau milieu d'individuation psychique et collective* – au moins aussi radicalement nouveau que l'écriture de la langue le fut en son temps,
2. change le *télos*, c'est à dire *le règne des fins* – que je définirai ici comme *ce qui rend possible l'organisation sociale d'un désir collectif comme système de soins*,
3. requiert *une nouvelle économie libidinale* – s'il est vrai qu'il n'y a pas de *télos* sans désir.

Le *télos*, qui désigne à la fois le lointain et le distant où apparaissent et se forment la fin et le motif, *ouvre un horizon* – pour des *possibles*, individuels et collectifs.

Or, ce *télos*, qui aura donc eu très mauvaise presse dans l'ère de la rationalisation et du désenchantement, est *structurellement retard*. Comme télé-communication, c'est à dire *pharmakon* qui *met au-dehors*, toujours déjà au loin, à distance, étant téléo-logique en ce sens *instrumental*, et ouvrant ainsi un espace (technique) sans fin, toujours plus ample, plus lointain, *mais du même coup dé-motivé*, et en ce sens, *dés-enchanté*, et, en quelque sorte, privé de *télos* par le *télos*, il devient un *pouvoir menaçant* – par exemple, *comme télécratie ruinant la démocratie*.

Pouvoir retard, cependant, puisque la télé-cratie est la condition de la démo-cratie : la démo-cratie suppose que *tous aient toujours et partout* également accès à la loi, pour la respecter et la reproduire – mais *en l'individuant*, c'est à dire en la trans-formant, en l'améliorant, où qu'ils soient, et quels qu'ils soient. C'est ce qui s'appelle la politique : l'autorité de la loi s'y constitue comme un espace et un temps publics donnés dans et par la distance qui s'ouvre entre les citoyens éloignés, et *comme distance qui les rapproche dans la mesure même où ils s'y distinguent*. Cette distance ouvre ainsi des possibles – ceux rendus possibles par exemple comme interprétations légitimes et cependant nouvelles de la loi. Ces possibles, qui ouvrent la cité à son avenir, forment le *désir de la cité* – et comme désir d'être ensemble et de *devenir-ensemble* où se forme la *philia* sans laquelle aucune cité n'est possible, dit Aristote.

La télé-cratie est *en cela* ce qui ouvre la possibilité de la démo-cratie. Mais c'est aussi ce qui rend possible sa destruction : en tant qu'elle permet de *contrôler* à distance, en tant que pouvoir du distant, elle menace constamment cette démocratie dont elle est la possibilité. La philosophie accuse la sophistique d'incarner cette menace, en télé-guidant les esprits des citoyens, et par les psychotechnologies de la logographie, c'est-à-dire

du milieu technique de la langue littéralisée et textualisée, et de détruire la citoyenneté qui est autonomie dans l'isonomie par le mésusage de ces *pharmaka* : elle l'accuse de *court-circuiter* cette autonomie, et par là, de réduire l'isonomie à la grégarité mimétique des foules (des *polloi*, de la multitude) : d'empoisonner la cité. Le paradoxe est que Socrate sera condamné à boire le poison sur la base d'arguments très semblables.

Or, cet empoisonnement est précisément ce qui nous arrive – et c'est ce dont la campagne électorale française est le très lamentable spectacle (et c'est d'abord parce qu'il a osé le dénoncer que François Bayrou conquiert tout à coup un crédit politique inattendu).

Cette situation n'est pas inéluctable. Un nouveau combat politique doit être mené – et c'est celui d'*Ars Industrialis*, que je représente ici aujourd'hui. Il repose sur la thèse selon laquelle *le développement des réseaux téléologiques que sont les réseaux de télé-communication numériques crée un nouveau type de milieu associé*.

« Milieu associé » doit être ici entendu en trois sens (inspirés par Gilbert Simondon pour les deux premiers) :

- il y a le milieu associé *psychique*,
- il y a le milieu associé *technique*,
- il y a le milieu associé *symbolique* (inspiré par Platon, Bakhtine et Saussure).

Je commencerai par le symbolique. Un milieu *symbolique* est un milieu *associé* dans la mesure où il relie dans la distance des êtres *qui s'y distinguent tout en s'y reconnaissant*, et qui se trouvent donc *constitués* par ce milieu, à la fois individuellement, pouvant dire *je*, et collectivement, comme formant un *nous* ; et ils ne *s'y distinguent* que pour autant qu'ils *s'y reconnaissent* – par exemple, comme nous qui parlons français, ou comme nous qui parlons espagnol. Le plus immédiatement accessible des milieux humains – qui sont *toujours* symboliques et en cela associés – est en effet le langage. C'est pourquoi Aristote dit que l'homme est un *zoon logon*.

La langue est un milieu symbolique, c'est à dire, et par structure, un *milieu associé*, tel qu'il permet la constitution et l'expression de singularités : dans l'*interlocution* qui est la *vie* de la langue, un destinataire, c'est à dire celui *qui écoute*, ne peut entendre, et être ainsi « destiné » à la parole qu'il écoute et entend, que pour autant qu'il est susceptible de prendre la parole à son tour, et de devenir destinataire et locuteur : de devenir *celui qui parle*, et qui parle *comme personne ne pourrait le faire à sa place*. Car s'il parle comme les autres (*oi polloi*), il ne parle pas vraiment : il bavarde, il rabâche, il imite – il bêle en quelque sorte. Et nous bêlons tous – plus ou moins, mais presque tout le temps, et ce, d'autant plus que le *pharmakon* nous y incite comme poison. Cependant, nous pouvons aussi parler – et ce, grâce au *pharmakon* comme remède.

Il n'est possible d'*entendre* une langue que pour autant qu'il est possible de la *parler*, et de la parler *singulièrement*, c'est à dire *diachroniquement*. La langue est en cela consubstantiellement *dia-logique* : la parole est un échange symbolique, et cet échange forme un circuit, que Saussure appelle précisément le *circuit de la parole*, et où ceux qui *reçoivent*, sous forme de mots, une *adresse* symbolique, *renvoient* ce qu'ils ont reçu sous forme d'autres mots, et *vers d'autres adresses* – dans cette *distance qu'ouvre le langage*, qui constitue évidemment, comme milieu (*mésotès*), et par nature, une sorte de réseau diaphane de télé-communication.

Or, par là même, ceux qui reçoivent et renvoient ainsi *participent* tout aussi bien à la *trans-formation de la langue elle-même* : en parlant, ils produisent un *processus d'individuation*. La langue, pour les locuteurs, constitue un *potentiel* d'individuation (comme la loi), et forme ce que Simondon appelle un *fonds préindividuel*. Pour le linguiste, la langue est elle-même un individu, *elle s'individue*, et selon des voies qui lui sont propres, et elle est une concrétion du *nous* que forment les locuteurs, qui sont eux-mêmes des individus psychiques, des *je*

dont les appareils psychiques, et, je vais y revenir, les *milieux associés psychiques*, sont hantés par l'idiomaticité dont ils héritent à travers le langage qu'ils ne peuvent parler (et où ils ne peuvent s'individuer) que pour autant qu'il était *déjà* là avant eux. C'est en cela que la langue, comme concrétion de ce que Simondon appelle le *transindividuel*, constitue un fonds préindividuel pour le *je*, et dans la stricte mesure où il le partage avec le *nous* que forme l'ensemble des locuteurs – et comme espace de télé-communication.

La vie de la langue est donc l'interlocution. Or, cette interlocution est ce que les médias audiovisuels de masse, qui forment des *milieux symboliques industriels*, court-circuitent, et détruisent – et ils court-circuitent du même coup les processus de transindividuation en quoi consiste tout milieu symbolique dans la stricte mesure où il forme un milieu associé. C'est ce qui conduit à la ruine de la langue même, particulièrement bien observable dans le langage contemporain. Et c'est ce qui fait irrésistiblement penser au terrible ouvrage de Viktor Klemperer, *La langue du troisième Reich*.

Ces médias produisent en effet un processus de *dissociation* : ils forment des milieux dissociés où je suis destinataire *sans* être destinataire, et où je ne participe donc pas à l'individuation collective, c'est à dire à la trans-individuation – où je suis *court-circuité*. Les milieux dissociés sont des milieux symboliques *industriellement désorganisés*, c'est à dire désocialisés, *désymbolisés*, et *désublimés*, c'est à dire *privés de consistance*, et ce sont en cela *des organisations qui tendent à devenir asociales*, c'est à dire sans *philia* : sans ces *liens affectifs* qui sont la condition de toute vie politique.

Bien au-delà des médias de masse, ce sont les entreprises de services en général qui tendent à imposer *des usages hégémoniquement dissociants* des techniques et des technologies par l'intermédiaire desquelles une société produit de la *sociation* – c'est-à-dire des milieux *as-sociés*. Le capitalisme de service fait de tous les segments de l'existence humaine des objets de contrôle permanent et systématique de l'attention et du comportement par l'intermédiaire des technologies relationnelles que sont les dispositifs techniques et de réseaux de télécommunication et de radiotélédiffusion dont les lecteurs de codes-barres et de cartes à puces, les capteurs de puces RFID, les objets communicants et les liaisons WiMax, wi-fi ou bluetooth sont devenus les périphériques ou les sous-réseaux, et à quoi s'ajouteront demain les microtechnologies, qui sont aussi les supports de la biométrie, puis les nanotechnologies dans leur ensemble.

Dans la société hyperindustrielle, et par l'intermédiaire de technologies de contrôle toujours plus efficaces, intégrées et discrètes, *formant un milieu technologique de plus en plus dense, réticulaire et diaphane*, les entreprises de services sont partout, et elles s'occupent de tout : elles sont devenues le principal acteur de la vie publique, en tant que celle-ci est ce qui transindividue des modes de vie communs. Elles sont par là même devenues le principal facteur du dynamisme social, qui consiste en une évolution constante des modes de vie, dont il s'agit, dans un contexte contemporain de concurrence économique mondiale, de prendre le contrôle. Mais cette transindividuation *court-circuite les individus*.

Le dynamisme social induit une trans-formation permanente des modes de vie, et c'est vrai de toute époque : cette trans-formation est le résultat du processus d'individuation psychique et collective en quoi consiste l'humanité dès l'origine. Elle peut être lente, et insensible, ou rapide, et patente – comme c'est le cas à partir de la révolution industrielle, c'est-à-dire avec l'apparition du capitalisme industriel. S'individualiser, c'est se trans-former : la trans-formation des modes de vie est la loi de la forme de vie humaine – de l'*existence*. L'homme, qui ne fait pas que sub-sister, ex-siste, et cela signifie qu'il se trans-forme. Mais cette trans-formation suppose une consistance, c'est à dire un *télos*, c'est à dire un désir.

Or, les industries de services, qui trans-forment désormais les modes de vie à l'échelle planétaire, *détruisent les longs circuits de transindividuation* par lesquels les innovations techniques étaient jusqu'alors socialement appropriées – en les court-circuitant. La transindividuation, c'est ce qui résulte de la co-individuation des individus psychiques, c'est-à-dire de ce qui constitue l'individuation collective comme *concours* des individus psychiques où se produisent, se métastabilisent et se trans-forment les *significations* portées et constituées par les modes de vie. Or, subir les effets d'une industrie de services, c'est voir son existence se trans-former *sans participer* à cette trans-formation, s'il est vrai que l'industrie des services repose non seulement sur une division industrielle du travail, mais sur *une affectation de rôles sociaux où, par principe, le consommateur est dessaisi des tâches de production* – et est en cela relativement *désaffecté*.

La dessaisie des tâches de production prises en charge par le service, ce qui est un court-circuit dans la transindividuation, est présentée comme un avantage : celui d'une décharge. C'est en ce sens que l'on parle de « service » : les serfs étaient autrefois en charge des corvées. Cependant, cette décharge est ce qui prive de son existence même celui qui se trouve ainsi « déchargé » : il s'en trouve privé de la possibilité de décider de sa façon de vivre – et c'est là un renversement et une infirmation de ce que Hegel décrit comme la dialectique du maître et de l'esclave, *et sur laquelle le marxisme fondait sa téléologie*. L'individu est ainsi exclu des circuits au sein desquels, dans un milieu associé, c'est à dire non-dissocié, et par exemple en tant que locuteur, il participe à la trans-formation de son milieu en s'y individualisant, en individualisant les autres, et en individualisant la langue qu'il partage avec les autres : en y inscrivant de la signification dans un milieu qui devient du même coup téléo-logique. Au contraire, le consommateur de service est désindividualisé par le service qui le court-circuite sur ce circuit qu'est la transindividuation. Et pour lui, l'horizon est vide. C'est ce que Hegel aura appelé la *kénose*.

En tant qu'elles mettent essentiellement en œuvre des dispositifs de télé-communication (télé-graphie, télé-phonie, radio-télé-diffusion, télé-vision, réseau de réseaux, etc.), les technologies d'aujourd'hui sont celles des industries de services qui constituent, comme organes de pouvoir, comme télé-*cratie*, ce qui menace et ruine de l'intérieur la *démocratie* dans la mesure où celle-ci est essentiellement l'organisation de longs circuits qui visent à intensifier les individualisations psychiques.

Mais en tant qu'elles forment des technologies de la relation entre les deux termes que relie un *télos*, c'est à dire une *finalité* (un motif, un désir), ces télé-technologies sont aussi *la seule voie possible pour inventer de nouvelles formes du lien social, c'est à dire de la paix civile*.

Pour examiner cette possibilité, il faudrait préciser pourquoi et comment le milieu *technique* peut articuler ou désarticuler le milieu *psychique*, c'est à dire l'associer au milieu *symbolique*, ou, au contraire, l'en dissocier – soutenir ses fins, son *télos*, ses motifs et donc sa mobilité, son dynamisme, ou, au contraire, le paralyser, et l'enfermer en quelque sorte en lui-même, et d'une manière telle qu'ainsi enfermé en lui, il se retrouve enfermé *hors* de lui-même, y perd paradoxalement toute singularité, et se trouve happé par une sorte de *heard instinct* – de pulsion grégaire. Je ne le ferai pas ici. Je ne ferai qu'évoquer un aspect mineur de ces questions. Mais je rappellerai, avant d'y venir, que

1. la technique, comme processus de grammatisation des flux, comme processus de discrétisation, par exemple du flux des paroles, ou encore du flux des gestes du corps ouvrier, est ce qui permet leur *reproductibilité technique* et par là leur contrôle, et, en cela, *l'organisation des courts-circuits dans les circuits longs* que constitue la transindividuation,
2. la technique est aussi ce qui permet, et par la *même* reproductibilité, une *différence*, avec un *a*, et une itérabilité, par où se dégagent par exemple des *eidè* (Husserl, *L'origine de la géométrie*) et par où se forment les *très longs circuits* (omnitemporels, intergénérationnels, internationaux, etc.) d'une transindividuation qui ouvre ce que Husserl appelle le *nous* transcendantal, dans lequel se forme le règne des fins.

Nous avons vu ce qu'est un milieu associé *symbolique* – et comment il peut devenir un milieu dissocié, vecteur d'un processus de désymbolisation (c'est à dire aussi de désublimation). Quant au milieu associé *psychique*, c'est la *mémoire* associée au moi, sa mémoire vécue, qui est son *milieu préindividuel* et son potentiel, ce que Bergson pensait en tant que *virtualité*, mais dont Simondon pose qu'il faut le penser comme *potentialité* – sinon comme puissance au sens aristotélicien.

Il y a un milieu psychique associé au sens où la matière mentale devenue mémoire, ou plutôt contenu de mémoire, est le milieu associé au moi présent.

Ce « milieu associé » est le fonds préindividuel de l'individu psychique tel qu'il lui est tout à fait propre, et fonde sa singularité absolue. *Et pourtant*, du fait du processus de grammatisation, lequel commence *dès le début* de l'extériorisation technique, c'est à dire dès le début de l'hominisation, il est *aussi*, et *de plus en plus formellement*, le fonds préindividuel *collectif*. En effet, ce fonds psychique propre est constitué d'éléments qui sont *déjà* collectifs (et fruits de la transindividuation) : par exemple les mots, ces « traces verbales », comme dit Freud, qui sont toujours déjà partagées avec d'autres, qui sont toujours déjà les « mots de la tribu », *première* raison pour laquelle mon individuation psychique est toujours déjà aussi une individuation collective, cette mémoire propre, qui constitue mon milieu associé psychique, est *de plus en plus* objectivée, étant grammatisée, et est donc de plus en plus *mnémotechniquement constituée d'avance* (comme *hypomnésis*), comme si je me pré-cédais moi-même – et comme un autre que moi : comme mon supplément, mais tel qu'il n'est *jamais seulement mon* supplément.

Sur mon téléphone, qui est aussi un ordinateur de poche, le Tréo 650, je retrouve ainsi mes propres textes sur le réseau mobile – par exemple sur site d'*Ars industrialis* (arsindustrialis.org). Et je peux m'y lire, m'y écouter, m'y voir, m'y télécharger, et tout cela forme un CIRCUIT TRÈS ÉTRANGE : à la fois une sorte de *court-circuit* de ma propre mémoire, et un *allongement* du circuit de ma mémoire.

Entre ce Tréo 650 et moi se forme un circuit, qui est aussi comme la coquille d'un escargot que je serais donc devenu grâce à ce *pharmakon*, que j'emporte partout avec moi, et où je peux me trouver moi-même et me mirer à tout moment, et sous mille aspects, parce que mon milieu psychique, numériquement grammatisé sur ce réseau (ici par la voie GPRS), est devenu pour une part, mais pour une part qualitativement importante, un *milieu symbolique tout aussi bien qu'un milieu technique où mon milieu psychique s'objective*, car je suis de plus en plus souvent en train de m'individuer sur ce réseau, c'est à dire dans ce milieu *technique*, aussi bien que *symbolique*, qui tend à se confondre avec mon milieu psychique associé, et par tend, par là même, à devenir *le milieu d'individuation psychique et collective de référence* – ce qui ne peut pas demeurer sans conséquences.

Pour le dire autrement, à mon moi, auquel est toujours associé un milieu mnésique psychique, est toujours également associé un milieu symbolique, par exemple celui des mots de la trubi, mais désormais, il y est

également associé de plus en plus souvent, toujours et partout, un milieu technique, et avec celui-ci se forme un milieu symbolique d'un nouveau type, à savoir : un milieu symbolique non seulement *hypertextualisé* (et donc numériquement grammatisé) mais aussi *hypermédiatisé*. Car ce milieu symbolique est beaucoup plus que linguistique, et nous verrons qu'il est aussi psychomoteur : il grammatisé en cela des schèmes sensoriomoteurs, c'est à dire des *techniques du corps* qu'il formalise techno-logiquement et par là même technopsychosomatiquement, c'est à dire organologiquement. Or, la question est de savoir quelles téléo-logiques se forment dans ces trans-formations organo-logiques et donc techno-logiques – il s'agit de savoir quels objets du désir d'exister peuvent s'y projeter, c'est à dire : y consister.

Car mon milieu psychique devient ainsi en quelque sorte *immédiatement social* tout aussi bien qu'*hypermédiatiquement* social. Or, je peux paradoxalement me retrouver *tout à fait seul* dans cet espace hypersocial et hyperpsychique – et il s'y forme alors une étrange boucle ou boule narcissique, et en cela un mirage, c'est-à-dire un miroir et un fantasme, dont parle Barbara Cassin, *de près ou de loin*, dans *Google-moi* (et ce que je dis ici ne me concerne pas seulement, moi en tant que Bernard Stiegler, comme personnage public, membre d'Al : cela concerne *tous ceux* qui écrivent ou inscrivent quelque trace sur le réseau, et ils sont de plus en plus nombreux, soit parce qu'ils « bloguent », ou « chatent », soit parce qu'ils laissent des traces sans toujours le savoir – puisque les télétechnologies sont aussi les dispositifs de traçabilité de la société de contrôle.

Je suis donc sur mon Tréo 65. Or, je *me* rencontre sur le réseau, qui est, c'est bien connu, un espace où l'on organise des rencontres, parfois à vocation érotique, mais ici, cela forme une étrange boucle narcissique, et, en cela, *auto-érotique*, et qui peut donc toujours devenir, *comme court-circuit de mon désir* – c'est ce que Rousseau analyse comme ce que rend possible le « dangereux supplément » –, un narcissisme *pathologique*, qui peut me rendre incapable de désirer d'aimer et d'être aimé : tel qu'il me met *à distance*, mais *sans me relier*. En même temps, je peux tout à coup m'y considérer *comme un autre*, m'y trouver objectivé, et grammatisé, en sorte que, comme lorsque je m'écris toujours déjà à moi-même en écrivant aux autres, comme l'a si bien montré Derrida, je m'y dialectise subitement : je peux m'y mettre à dialoguer avec moi-même, ce qui s'appelle la *dianoia*, c'est à dire la pensée.

Or, ce qui rend possible de *court-circuit* narcissique est aussi ce qui me permet de rencontrer l'Autre mais à travers *un autre* – y compris donc l'autre que je suis « moi-même comme un autre » –, et par un *long circuit* où cet autre *m'apparaît*, et me donne accès à la consistance de l'Autre, c'est à dire *où se mire mon altérité et ma singularité*, celle de ce que j'ai appelé dans *Passer à l'acte* « moi-l'autre » : c'est le circuit du désir, et du désir tel que, comme don et contre-don, il forme en effet une boucle. Car l'objet de mon désir, c'est ce que je ne *reçois* que pour autant que je le *rend*. Et c'est pourquoi l'amour est un jeu, *c'est à dire un échange* – et un échange *symbolique*. Ce qui est distant et cependant présent, présent à distance en quelque sorte, et parfois d'autant plus présent qu'absent, et inversement, c'est d'abord l'objet de mon désir, voire *démon amour* – qui peut être très sublimé.

Je ne suis pas en train de parler des sites de rencontres, comme on les appelle. Je parle des *réseaux sociaux* qui se forment en partageant des *technologies de transindividuation*, que l'on appelle les technologies coopératives et qui constituent, en tant que *pharmaka* numériques de ce *milieu technologique associé* qu'est internet, où les destinataires sont toujours aussi des destinateurs, *des processus d'individuation psychique et collective tout à fait originaux* – où les milieux associés psychique, symbolique et techniques sont devenus *indissociables*.

C'est ainsi que le narcissisme devient de la pensée – comme *dianoia*, dialogue avec soi-même, ce qui n'est jamais très loin soit de la schize, c'est à dire aussi de ce dont Stefan Zweig faita l'épreuve dans *Le joueur d'échec*, soit de la paranoïa. Car au fond, cette scène est celle de l'écriture, mais d'une écriture telle qu'elle *s'expose immédiatement*, et forme en cela un monde non seulement hyper-textuel, mais hyper-médiatique, et où se forment de nouveaux réseaux de transindividuation, de *nouveaux circuits*, qui peuvent être extrêmement courts ou extrêmement longs, presque infinis, comme le centre inaccessible de ce vortex que forme la coquille d'un escargot, être faible et lent pour lequel tout est toujours très loin, infiniment loin, sur ces nouveaux circuits où il dépose ses traces, des traces de bave, et qui peuvent aggraver à un point aujourd'hui encore inconcevable la psychographie qu'aura été la logographie sophistiquée, mais qui peuvent tout aussi bien ouvrir la téléologie d'un *nous* que je dirais donc moins transcendant que consistant, c'est à dire désirant – formant l'horizon désiré d'un tout nouveau processus d'individuation psychique et collective.

Je n'aurai pas eu le temps de vous dire ce que j'appelle un milieu associé *technique*.

Je n'aurai pas eu non plus le temps de vous dire pourquoi ce qui se produit, avec l'agencement nouveau du milieu psychique, du milieu symbolique et de ce milieu technique associé qu'est le réseau numérique ubiquitaire fondé sur le protocole internet (IP), c'est une nouvelle organisation des rapports entre rétentions primaires, rétentions secondaires et rétentions tertiaires – j'emploie ici le mot de *rétention* au sens de Husserl, et je parle de rétentions *tertiaires* pour désigner les *pharmaka* comme supports hypomnésiques, c'est-à-dire mnémotechniques.

Je n'aurai pas pu vous dire comment ces agencements rétentionnels nouveaux produisent, ou plutôt *pourraient* produire, *pour autant que nous nous reveillions, et que nous nous battions pour cela*, des protentions, là encore au sens de Husserl, des projections protentionnelles nouvelles – c'est à dire des fins et donc l'horizon téléologique d'un désir tout à fait inédit. Ce combat, c'est celui d'*Ars industrialis*. Et c'est aussi celui que je mène à l'Institut de recherche et d'innovation du Centre Pompidou.

Je ne vous aurai pas dit non plus comment les agencements de ré-tentions et de pro-tentions forment une nouvelle forme d'*at-tention*, c'est à dire de *soin* – de psychothérapie comme sociothérapie et somathérapie dans la mobilité appareillées du moi qui se déplace avec son corps surchargé de prothèses, et avec elles, d'histoire, c'est à dire de traces, parfois de blessures.

Je ne vous aurai pas dit, non plus, comment le milieu technique associé internet permet d'envisager un tout nouveau modèle industriel, un nouveau système de *pharmaka*, pour un autre système de soins, et qui est la seule issue pour sortir de l'impasse dans laquelle est aujourd'hui enfermé le genre humain.

Je ne vous aurai pas dit tout cela parce que je suis lent. Lent comme un escargot. Mais j'avance, je ne renonce pas à avancer, et à laisser mes traces, là où je le peux.

Je coupe ma connexion GPRS, j'éteints mon téléphone devenu mon ordinateur de poche, je rentre mes cornes dans ma coquille, et je vous remercie de votre attention.

▷ BERNARD STIEGLER

TELEOLOGICS OF THE SNAIL

OR THE ERRANCIES OF THE EQUIPPED SELF
IN A WIMAX NETWORK

We are fretful, and concerned: the inhabitants of the earth, our societies, everywhere, are ill, suffering, in need care. And this situation seems for the most part to be due, besides the effect of a profound transformation of capitalism, to technological disorders that indeed make this transformation possible, from the generalization of media influence to technology transfers in so-called emerging countries, not to mention the generalized connectivity that concretizes globalization as real time and the delegation of decision-making processes to automatic systems of remote control which constitute the infrastructure of what Deleuze called control societies.

And yet a society of humans always bases itself on a technicity in which psychic functions are delegated so as to make social apparatuses. The latter are supported by those *organa* that Plato called *pharmaka* – which he defines as tele-technologies and, as such, as poisons. However, these *pharmaka* are just as much *remedies* as poisons. A system of care is needed for the implementation of such remedies, and in order to avoid their becoming poisons. This presupposes on the one hand a pharmacopoeia, and on the other a medical science for which the knowledge of pharmacists is not sufficient. This medical science is for Plato philosophy as the therapy of the soul – that is, as we will see, as dialectics, as the maieutics of dia-logue, with the other as well as with one-self as an-other – which is called *dianoia*.

Such a philosophy does not distinguish what belongs to the order of the *psyche* and what belongs to that of the *polis* as the order of justice, *dike*, and the order of ethics, *aidôs*. This is why it is indistinguishably *psychotherapy* and a *sociotherapy* – not to mention the fact that it also calls for therapy in the usual sense of the term as care for the body, beginning with *gymnastics*. Now, that which this psycho-socio-therapy takes care of before all else is the *télos*: the *structurally and irreducibly far off as the horizon of all ends forms itself therein* – in the strict measure to which *this end is that of a desire*. This *télos*, which is also an origine, is called in Plato a *idea*. This plane of ideas, which is the plane of being, Plato separates it radically, as *chorismos*, from the corruptible world of generation, which is also the plane of becoming and the world of technics. The *idea* is what Husserl calls *eidós*, insofar as it constitutes the intentional core of all phenomena. But such an *eidós* is no longer separate: it no longer calls out for an other world, although it remains essentially far away and inaccessible. For without being separated, it is however on another plane that that of experience, and thus of existence. This is what I call the plane of consistence – which is on another plane that that of existence; it raises existence beyond subsistence.

However, what I call the plane of consistence is not transcendent, nor even transcendental; unlike Husserlian intentionality, it is not a *chorismos*, but is *radically immanent* to existence: it is the *on which the object of desire is constituted right up against the immanence of the desirable*. Now such an object takes on the name of *théós* in Aristotle. This *théós*, which is mistakenly confused with the God of monotheism from Thomas Aquinas on down, is equally radically distant and unmoveable, therefore inaccessible. But it is all the more desirable and in that respect immanent as it is far away. It is infinitely far away – as infinitely far away and indetermined,

in-finite in that respect, as death which is however, immanence itself. But it is all the more consistent as it is far away – and right up against existence.

In other words, this *theology* is a *teleology*. Because the *théós* here is a *final cause* which confers the law of their relationships to material, formal and efficient causes – and these four causes are those of the Aristotelian dynamic ontology constitutive of his theory of actuality and potential. Now, this *Greek theology* thus constitutive of the *teleology of all causality mindful of its futurity to come* is the question of desire, the principle of all motivation and therefore of all mobility, that is, of being in distance as it gives place to emotion, and to motion, that is, to movement and therefore to action. Desire is that which desires an object that is *intrinsically far away, and always still to come*: inscribed in a teleo-logics *without which no care or attention is possible*.

It has become difficult today to think the *théós*. This is difficult less because God is dead than because one conflates the *théós* with the God of monotheism. And as regards the latter, and insofar as he is dead, he tends to return as a ghost, and as the spirit that haunts us as the kingdom of ends haunts all causality. For *if we are concerned, we are so with respect to the end/goal* – that is to say, with respect to ends/goals, and with respect to their reign, whose last thinker was Kant. Now, I believe that this concern must lead to a radical rethinking of teleology, and to new forms of teleologies and teleo-logics: those made possible and necessary by technologies and by their techno-logics – and more specifically today by the digital technologies of telecommunication, insofar as they tend now to connect ALL objects, and through them, all bodies, and with them, all their souls.

This is what the death of God means in the final analysis: the death of God means that there is an organology of the kingdom of ends, that there is, in other words, an immanence and an economy of ends, and that this economy is what Freud called a libidinal economy, but Freud did not have the conceptual means to think the *pharmaka*, without which there can be neither phantasy nor therapy, as Freud demonstrates better than anyone.

This is then the way in which I would like to address the question of the *télos* in the era of the WiMax network and of quasi-ubiquitous connectivity: this technology allows each and everyone of us to be at a distance always and everywhere – the question being that of knowing what “being” can mean here. It is the question of an onto-teleology as the milieu of on onto-genesis without an onto-theology, but such that teleology, which over the past several decades has been held in such poor repute, would be seen to be necessary, not to say irreducible (it would be on the contrary dangerously reducible and indeed, these days, eminently fragile and threatened). And in truth, this ontogenesis must perhaps give up its place to a teleo-genealogy.

I would like to show that the stakes of this ubiquitous era and its teleo-logics

1. is the constitution of a new milieu of psychic and collective individuation (in Simondon’s sense of these terms) – at least as radically new as the writing of language was in its era,
2. changes the *télos*, that is, the kingdom of ends – that I would like to define here as that which makes possible the social organisation of a collective desire as a system of care and cure,
3. requires a new libidinal economy, if we admit that there is no *télos* without desire.

The *télos*, which designates the far away, the distant where the end and the motive form themselves, opens up a horizon, for individual and collective possibles.

Now, this *télos*, which fell into such ill report at the end of the era of rationalisation and of the disenchantment of the world (in the second half of the 20th century), is structurally underhanded. As tele-communication, that is as *pharmakon* which *places outside*, always already far off, at a distance, being teleo-logical in this instrumental sense, and thus opening up a (technical) space without end, always more capacious, always further out, but in the same stroke always more demotivated, and in this sense dis-encharmed, and, in a certain sense, deprived of *télos* by *télos*, it becomes a threatening power/potential, for example, as a telecracy undermining democracy.

A wily power/potential however, since telecracy is the condition of democracy: democracy assumes that all have always and everywhere equal access to the law, to respect it and to reproduce it, but in individuating it, that is, by trans-forming it, making it better, wherever they may be, and whoever they may be. That is what is called the political: the authority of the law constituted itself here, as a public space and temps given in and by the distance that opens up between distant citizens, and, as a distance that brings them closer to the extent that they are distinguished therein. This distance thus opens up possible – those made possible for example as legitimate but nevertheless new interpretation of the law. These possibles, which open the city to its future, form the desire of the city, and as the desire to be together, and to become together, where *philia* is formed, this *philia* without which, says Aristotle, no city is possible.

Telecracy is in this respect that which opens up the possibility of democracy. But it is also that which makes possible democracy’s destruction: to the extent that it allows long-distance control, as the power of the distant, it constantly threatens this democracy of which it is the possibility. Philosophy accuses the sophist of embodying this threat, by remotely controlling the minds of citizens by the psycho-technologies of logography, that is, of the technical milieu of language literalized and textualized, and of destroying citizenship which is autonomy in isonomy by the misuse of these *pharmaka*: the sophists are accused of short-circuiting this autonomy, and thereby, of reducing isonomy to the mimetic gregariousness of crowds (of *polloi* – the multitude): of poisoning the city. The paradox is that Socrates will be condemned to drinking the poison on the basis of very similar arguments.

This situation of poisoning is not ineluctable. A new political combat must take place, and it is the combat of the association *Ars Industrialis*. Its guiding thesis is that the development of the teleological networks that are the networks of digital telecommunication creates a new type of associated milieu. “Associated milieu must here be understood in three senses (inspired by Simondon as concerns the first two):

- there is a psychical associated milieu
- there is a technical associated milieu
- there is a symbolic associated milieu.

I shall begin with the symbolic one by referring to Plato, to Bakhtine and to Saussure. A *symbolic* milieu is an *associated* milieu to the extent that it connects at a distance beings who become distinguished therein while all the while acknowledging (recognizing) their existences therein, and who thus see themselves constituted by this milieu, both individually, able to say *I*, and collectively: forming a *we*; and they can distinguish themselves only to the extent that they acknowledge (recognize) themselves in this milieu, for example, as we are speaking French, or Japanese, or English or Spanish. The most immediately accessible of human milieus – which are always symbolic ones and in this respect associated ones – is indeed language. This is why Aristotle says that man is a *zoon logon*.

Language is a symbolic milieu, that is, and structurally, an associated milieu, allowing for the constitution and the expression of singularities: as I set it out elsewhere, in the interlocution which is the life of language, an addressee, that is, the person listening, can listen, and thus be “destined” to the word she listens to and hears, only insofar as she is susceptible of taking the floor in turn, becoming addressor and locator: becoming she who speaks, and who speaks like no one else could do in her stead. For if she speaks like the others (*oi polloi*), she does not truly speak: she babbles, and worries and imitates – she tends to bleat, so to speak. We all tend to bleat – more or less, but almost all the time, and all the more so as the *pharmakon* induces such behaviour as poison. Nevertheless, we can also speak, thanks to the *pharmakon* as remedy.

You can’t hear a language unless it’s possible for you to speak it, and to speak it in *singular fashion*, that is, *diachronically*. Language is in this respect consubstantially dia-logical: speech is a symbolic exchange, and this exchange forms a circuit, which Saussure precisely calls the *circuit of speech*, whereby those that receive, in words, a symbolic address, return what they receive in the form of other words, and towards other addresses – in this distance opened up by language, which evidently constitutes, as milieu (*mésotès*) and by nature, a kind of diaphanous network of telecommunication.

In the same stroke, then, those that receive and return words participate in the transformation of language itself: in speaking, they produce a process of individuation. Language, for locators, constitutes a potential of individuation (as the law does), and forms what Simondon calls a pre-individual base. For the linguist, language is itself an individual, it individuates itself, following its own pathways, and it is a concretion of the *we* that locators form, who are themselves psychical individuals, *I*’s whose psychic apparatuses, and (*I* will return

to this below) the psychical associated milieus, are haunted by the idiomaticity they inherit through the language they can speak, and thus individuate themselves, only to the extent that it was already there before they were. This is why language, as the concretion of what Simondon calls the transindividual, constitutes a preindividual base for the *I*, to the strict extent that it is shared with the *we* formed by the ensemble of locators, and as a space of telecommunication.

The life of language is then interlocution. Now, this interlocution is what audiovisual mass media, which form industrial symbolic milieus, short-circuit, and destroy – and they short-circuit in the same stroke the processes of transindividuation in which all symbolic milieus consist to the exact extent that they form an associated milieu. This is what leads to the ruin of language itself, especially evidenced in contemporary language. And this is what irresistibly recalls Viktor Klemperer’s *The Language of the Third Reich*.

These media produce in effect a process of dissociation: they form disassociated milieus where *I* am an addressee without being an addressor, and where *I* therefore do not participate in collective individuation, that is, in trans-individuation, when, then, *I* am short-circuited. Dissociated milieus are industrially disorganised symbolic milieus, that is, milieus that are desocialised, desymbolised, desublimated, deprived of consistence, and to this extent they are organisations which tend to become asocial, that is, without *philia*: without these affective ties that are the condition of all political life.

Well beyond mass media, it is the service-based firms in general that tend to impose *hegemoniously dissociating usages* of techniques and technologies through which a society produces *sociation*, that is, associated milieus. Service-oriented capitalism turns all segments of human existence into objects for the systematic and permanent control of attention and behaviour through the use of relational technologies such as technical devices and telecommunication and radio and television broadcast networks of which bar code and chip decoders, RFID devices, communicating objects and WiMax, WiFi and Bluetooth systems have become the peripheral elements and the sub-networks, to which will be added soon the microtechnologies, which are also the supports of biometrics, then the nanotechnologies as a whole.

In the hyper-industrial society, through the intermediary of ever more efficient, integrated and discrete technologies of control, forming a technological milieu ever more dense, reticulated and diaphanous, the service industries are everywhere, and they have a hand in everything: in this sense they are ubiquitous, and they invest and develop the networks of ubiquity, and in this respect they have become the leading actors in public life – insofar as the latter is that which transindividuates shared ways of life. By this very fact they have become the main factor of social dynamism, which consists in a constant evolution of ways of life, which, in the contemporary context of worldwide economic competition, must be brought under control. But this transindividuation short-circuits individuals.

Social dynamism spurs a permanent trans-formation of ways of life, and this is true in any era: this trans-formation is the result of a process of psychical and collective individuation in which from the beginning humanity consists. It can be slow, and unapparent, or rapid and obvious – as is the case starting with the industrial revolution, that is, with the advent of industrial capitalism. To individuate oneself is to trans-form oneself: the trans-formation of modes of life is the law of the form of human life – of existence. Humankind, who not only sub-sists, but ex-ists, and this means that it transforms itself. But this transformation presupposes a consistence, that is a *télos*, that is, a desire.

Now the service industries, which now trans-form modes of life at a global scale, destroy the long circuits of transindividuation whereby the technical innovations were heretofore socially appropriated – by short-circuiting them. Transindividuation is what results from the co-individuation of psychical individuals, that is, the result of what constitutes collective individuation as the concourse of psychical individuals where significations borne and constituted in modes of life are produced, become meta-stable and then are trans-formed. Now, to undergo the effects of a service industry is to see one's existence transformed without participating in this transformation, if it is true that the service industry relies not only on the industrial division of labor but on a distribution of social roles where, theoretically, the consumer has no part in production tasks – is in effect relatively demobilised.

The retirement of production tasks assumed by the service industry, which is a short-circuit in transindividuation, is displayed as an advantage: that of a discharge. This is the sense in which one speaks of services: serfs were in former times in charge of menial tasks. However, this discharge is what deprives of existence the person who finds herself discharged from service: she is in a situation devoid of the choice of deciding her way of life – and that is a reversal and a denial of what Hegel described as the dialectic of lord and slave, on which Marxism founded its teleology.

The individual is thus excluded from the circuits in which, in an associated milieu, that is, a non-dissociated one, where for example as a locutor he participates in the trans-formation of his milieu by individuating himself therein, by individuating the others, and by individuating the language he shares with other: by inscribing thereupon signification in a milieu that becomes in the same stroke teleo-logical. The consumer of services, who is called a user, is on the contrary desindividuated by the service which short-circuits him on this circuit which is transindividuation. And for him, the horizon is blank. This is what Hegel called *kenosis*.

Insofar as they essentially implement devices of telecommunication (telegraph, tele-phone, radio and television broadcast, tele-vision, the web of networks, etc.), contemporary technologies are those of service industries that constitute, as organs of power, as tele-cracy, that which threatens and ruins democracy from the inside to the extent that the latter is essentially the organisation of long circuits whose aim is the intensification of psychical individuations. But insofar as they form technologies of relation between the two terms that a *télos* links up, that is, a finality (a motive, a desire), these technologies are also *the only possible road for the invention of new forms of the social bond, that is, of civil peace*.

In order to examine this possibility, one could have to specify why and how the technical milieu can articulate and disarticulate the psychical milieu, that is, can associate it with the symbolic milieu or, conversely, can disassociate it – it (the technical milieu) can either support its goals, its *télos*, its motives and therefore its mobility, its dynamism, or, on the contrary, it can paralyse the psychical milieu, enclosing it so to speak in itself, in such a way as to become enclosed within it, and therefore enclosed outside of itself, thus losing, paradoxically all singularity, caught in a kind of herd instinct, a gregarious drive. I will not do enter into this here, but only examine a minor aspect of the undertaking. But first, I would like to recall that

1. technics, as a process of the grammatisation of flows, as a process of discretisation, for example of the flow of speech, or the flow of gestures of the worker's body, is what allows for the technical reproducibility and thus their control, and therefore, in the same stroke, the organisation of short-circuits in the long circuits constitutive of transindividuation.

2. Technics is also what permits, through this very reproducibility, a difference, with an "a" and an iterability, whereby eidè come into view, for example (Husserl's Origin of Geometry) and where the very long circuits (omnitemporal, intergenerational, and international ones, for example) of a transindividuation are formed, issuing in what Husserl calls the transcendental we I which the kingdom of ends takes shape.

We have seen what a symbolic associated milieu is, and how it can become a dissociated milieu, vector of a process of desymbolisation (that is to say also a process of desublimation). As for the psychical associated milieu, this is memory associated with the ego, its lived memory, which is its preindividual milieu and its potential, what Bergson thought as virtuality, but which Simondon posits as what must be thought as potentiality – if not as potential in the Aristotelian sense of the term.

There is a psychical associated milieu in the following sense: “mental matter having become memory, or rather memory content, is the associated milieu of the present ego” This “associated milieu” is the preindividual base of the psychical individual, absolutely its own and constitutive of its absolute singularity. And yet, the fact of the process of grammatisation, which begins from the outset of technical exteriorisation, that is, from the outset of humanisation, makes this associated milieu also, and more and more formally, the collective preindividual base. For

1. this psychical base is made up of elements that are already collective, spinoffs as it were of transindividuation: for example words, these “verbal traces” as Freud says, that are always already shared with others, that are always already the “words of the tribe”: this is the first reason making my psychical individuation always already a collective one,
2. this proper memory, which constitutes my psychical associated milieu, is more and more objectified, being grammatised, and is thus more and more mnemotechnically constituted in advance (as hypomnesis), as if I preceded myself – and as an other than myself: as my supplement, but such that it is never only my supplement.

On my telephone, which is also a portable computer, the Tréo 650, I can consult my own texts on the network, for example on the site of *Ars Industrialis* (arsindustrialis.org). And I can read myself, listen to myself, see myself, and download my own work, and this all makes for a very strange circuit: at once a kind of short-circuit of my own memory, and a stretching out of the circuit of my memory.

Between this Tréo 650 and myself a circuit is formed, which is also like the shell of a snail that I would have become thanks to this *pharmakon*, that I carry around with me, and where I can meet up with myself, and gaze as into a mirror, under countless aspects, because my psychical milieu, digitally grammatised on this network (here by the canal GPRS), has become in part, but for a qualitatively important part, a symbolic milieu as well as a technical milieu where my psychical milieu becomes objective, because I am more and more often individuating myself on this network, that is, in this technical, as well as symbolic milieu, which tends to merge with my psychical associated milieu, and which tends in the same stroke to become the milieu of a *referential psychical and collective individuation* – which cannot fail to have important consequences.

In other words, besides always being associated with a psychical mnesic milieu, my ego is also always associated with a symbolic milieu, for example that of the words of the tribe, but henceforth, it is more and more often, always and everywhere, also associated with a technical milieu, which results in a symbolic milieu of a

new kind, namely a symbolic milieu not only hypertextualised (and therefore digitally grammatised) but also hypermediatised. For this symbolic milieu is much more than linguistic: it is also psycho-motor, grammatising sensory-motor schema, that is, corporeal techniques that it formalizes techno-logically, and in the same stroke techno-psycho-somatically, that is, organalogically. Now, *the question is knowing which teleo-logics are being formed in these organalogical and therefore technological transformations – the question is the kinds of objects of the desire for existence can project themselves thereupon, that is, can come to consist.*

For my psychical milieu thus becomes in a sense immediately social as well as hyper-mediate social. Now, I can paradoxically find myself absolutely along in this hypersocial and hyperphychical space – a strange loop forms itself there, a narcissistic loop, and as such a mirage, that is, a mirror and a phantasm – and what I am saying here concerns all those who write or post traces on the web, and they are increasingly numerous, either because they “blog” or “chat” or because they leave traces unbeknownst to themselves, since these teleotechnologies are also apparatuses of traceability of the control society, for example with “cookies”.

I am then on my Tréo 650. Now, I meet up with myself on the web, which is, as everyone knows, a meeting place, sometimes designed for erotic encounters, but here, this forms a strange narcissistic loop and, in that respect therefore, a auto-erotic one, which can always become, as a short-circuit of my desire – what Rousseau analyses as the condition of possibility the “dangerous supplement” – a pathological narcissism, which can keep me from desiring, from loving and from being loved: by keeping me distant, but without linking me up. At the same time, I can suddenly take myself to be someone else, find myself objectified, that is, grammatised in such a way that, as when I address myself in writing to others, as Derrida showed so convincingly, I dialecticize myself all of a sudden: I can start dialoguing with myself – which is what is called *dianoia*, that is, thought.

Now, what makes this narcissistic short-circuit possible is also what allows me to encounter the Other, but through an other – including then that other that I am, “myself as an other” –, and by a long circuit where this other is revealed to me, and gives me access to the consistency of the Other, that is, where my otherness, my singularity is mirrored, what I called in *Passer à l'acte* [The Passage to action] the “ego-other”: this is the circuit of desire, and of desire such that, as gift and counter-gift, it indeed inscribes a loop. For the object of my desire is that which I receive only in as much as I render it. That which is distant, and nevertheless present, present at a remove so to speak, is sometimes all the more present in its absence, and conversely, is first of all the object of my desire, indeed of my love, which can be quite sublimated.

I am not talking here about sites of encounters, on-line dating services and the like. I am talking about social networks which take shape by sharing in technologies of transindividuation, which are called cooperative technologies, and which constitute, as the digital *pharmaka* of interent, this technological associated milieu, where the recipients are always also senders, absolutely original processes of psychical and collective individuation, where the psychical, symbolic and technical associated milieus have become indissociable.

This is how narcissism becomes thought – as *dianoia*, dialogue with oneself, which is never very far from either a kind of *schize* (which Stefan Zweig undergoes in his *The Chessplayer*) or else from paranoia. For at bottom, this scene is that of writing, but of a writing which is exposed immediately, that is as media apparently without delay, forming in this respect a world that is not only hyper-textual, but hyper-mediatized, where new networks of transindividuation are formed, new circuits, which can be extremely short or extremely long, almost infinite, as the inaccessible centre of this vortex shaped by the snail's shell, an weak and slow being, for which everything is always far away, infinitely far off, on these new circuits on which it leaves its traces, its traces of slim, and which can complicate to what today seems inconceivable, the psychographics of what was sophistic logographics, but which can just as well upon up the teleology of a “we” which I would call less transcendent than consistent, that is, desiring – forming the desired horizon of a brand new process of psychical and collective individuation.

The technical associated milieu is a milieu integrated as technical function by a technical dispositive whose environment consists in the former. Thus Simondon analyses the aquatic milieu of the Guimbal turbine waterworks – and he speaks of a techno-geographical milieu. My thesis is that Internet, as a milieu constituted by the digital networks of telecommunication, constitutes milieus of human geographies technically associated where there are not so much users as *practiciens*, less consumers than amateurs, these clients and suppliers than contributors. A technically associated human milieu is a milieu of transindividuation where the recipient is theoretically and pharmacologically placed in the position of the sender.

With the new set-up of the psychical milieu, the symbolic milieu and this associated technical milieu that is the ubiquitous digital network founded on the Internet protocol TCT/IP, where service industries just as ubiquitous prowl, we see on the horizon a new organisation of the relations between primary, secondary and tertiary retentions – in Husserl's sense of these terms: primary retention is what at this very moment you retain of what I have just said in order to understand what I will then say, and that you add to what I will say (and which is yet but a protention, an expectation), whereas with secondary retention, as and in your memory, that is, as your *mnesic* associated milieu, all past experiences of primary retentions are kept, offering criteria for the selection of primary retentions that you retain in what I say.

You cannot retain everything of what I say, no more so than I can retain all the possible semantic connections in what I say in the play of the paradigms called up by what I say. As for tertiary retentions, which refer to *pharmaka* as hypomnesic supports, that is to say *mnemo-technical* ones, they overdetermine the relations between primary and secondary retentions, favorising or defavorising circuits of transindividuations, that is, connections between these semantic possibilities constituted by the paradigms called up by the syntagmes of my words in temporal ordering.

Time has not allowed me to explain how new retentional arrangements constituted by digital associated milieus of telecommunication produce, or rather could produce – providing that we wake up, that the very fact of these arrangements deliver us from our various “dogmatic slumbers” and that we initiate a struggle for this awakening – new kinds of protentions, once again in Husserl's sense: new protentional projections – that is, ends and goals, and thus the teleological horizon of an absolutely unheard-of desire. This struggle informs the activities of *Ars Industrialis*. And it also motivates my activities in the Institute of Research and Innovation at the Pompidou Center.

There was not enough time either to explain how arrangements of retentions and protentions shape a new form of attention, that is, of care – of a psychotherapy as socio-therapy and somato-therapy in the equipped mobility of an ego moving with its body loaded with prostheses, and with them, loaded with history, that is, with traces and wounds. I did not have time to tell you how the associated milieu of internet allows one to imagine an altogether new industrial model, a new system of *pharmaka*, for an altogether different system of health care and concern, which is the only issue if we are to avoid the impasse confronting humanity today.

I have not talked about all that because I am slow. Slow as a snail. But I advance, I do not renounce going on, and leaving traces where I can. I cut off my GPRS connection, as well as my cell phone doubling as my personal computer, I retract my antenna into my shell, and I thank you for your attention.