

AKSELI VIRTANEN

Mutaation alue
Vagus, nomos, moneus

The Place of Mutation
Vagus, nomos, multitudo



AKSELI VIRTANEN

Mutaation alue

The Place of Mutation

AKSELI VIRTANEN

Mutaation alue

Vagus, nomos, moneus

-5-

The Place of Mutation

Vagus, nomos, multitudo

-27-



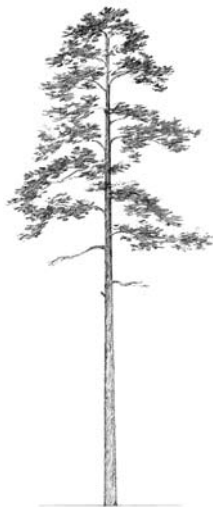
Iconoclast Publications 9
Porin taidemuseon julkaisuja 86
Pori Art Museum Publications 86

2007

Julkaisu on osa IC-98:n näyttelyä *Teesejä yhteiskuntaruumiista*
(*Noitaympyrät 1-3*) Porin taidemuseossa 30.3.–20.5.2007.
The publication accompanies the exhibition *Theses on the Body Politic*
(*Vicious Circles 1-3*) by IC-98 at Pori Art Museum, Pori, Finland,
30.3.–20.5.2007.

(c) 2007 Akseli Virtanen | English translation: Leena Aholainen
Taitto–Layout: IC-98 | Iconoclast Publications 9
Porin taidemuseon julkaisuja–Pori Art Museum Publications 86
ISBN 978-952-5648-05-8 | ISSN 0359-4327
Paino–Printer: Kehitys Oy, Pori 2007 | Painos–Edition: 1100
www.poriartmuseum.fi | www.socialtoolbox.com

Mutaation alue
Vagus, nomos, moneus



Marcel Duchampin mukaan taide on tie, joka johtaa alueelle, jota eivät enää hallitse tila ja aika.

Tämän alueen hallinnasta käydään nyt tietokapitalismin keskeisintä kamppailua. Tarkoitin tällä sitä, että jos riisto ei tänään tapahdu enää konkreettisen työtehtävän, työpaikan tai työajan tasolla, vaan pyrkii pikemminkin pureutumaan ja ohjaamaan suoraan aleatorista, epävarmaa ja vielä kehityksen prosessissa olevaa, sitä mikä on vielä tulossa ja muuttumassa, niin silloin myös vastarinnan organisaation täytyy tapahtua tällä alueella. Kysymys tästä alueesta ja sen ekologiasta on yhtä oleellinen kuin kysymys tilan ja ajan hallitseman maailman ekologiasta-kin. Panoksena tässä kamppailussa ei ole tämä tai tuo vääryys, vaan muutoksen kyky ja rakenne sellaisenaan.

I.

Eräässä luennossaan Gilles Deleuze pohtii miten voisimme parhaiten ymmärtää mitä jatkuvan mutaation tilassa oleva aine tarkoittaa.¹ Kun havaitsemme pöydän, fyysikko on jo selittänyt, että siinä meillä on nyt atomeja ja elektroneja liikkeessä, mutta meidän on silti vaikea hahmottaa pöytää muutos-aineena. Miten siis voisimme parhaiten oivaltaa *muutoksen aineena*? Tähän Deleuze vastaa: ajatteleamalla sitä metallina. Tätä on ehkä hie-
man syytä selittää.

Luennossaan Deleuze ottaa avukseen Edmund Husserlin ja Gilbert Simondonin.² Husserlin mukaan voimme erotella muuttumattomia, ymmärrettäviä ja ikuisia olemuksia sekä aistittavia ja havaittavia asioita: muodollisia, järkeenkäyviä olemuksia, kuten ympyrä geometrisena olemuksena, ja aistittavia

muodostettuja asioita, pyöreitä ja havaittavia asioita, kuten esimerkiksi autonrenkas tai pöytä. Näiden välillä on kuitenkin eräänlainen välitila, joka koostuu olemuksista, jotka eivät ole muuttumattomia tai muodollisia eivätkä myöskään aistittavia ja havaittavia. Toisin kuin muodolliset olemukset, nämä ovat selkiytymättömiä tai epämääräisiä olemuksia: niiden epämääräisyys ei synny sattumalta eikä se ole epäkohta, vaan ne ovat epämääräisiä olemukseltaan. Ne sijoittuvat tilaan ja aikaan, joka on itse epämääräistä.

On siis olemassa täsmällinen ja määräinen aika-tila sekä selkiytymätön ja epämääräinen aika-tila, loputon ja tilaton aika, josta Henri Bergson puhuu sanoessaan että ”aika on juuri tätä epämääräisyyttä”.³ Muodottomat tai epämääräiset (Husserl käyttää termiä *vage*) olemukset sijoittuvat jälkimmäiseen, sillä ne eivät typisty näkyviin ja tilallisiin ehtoihinsa. Kuten Deleuze toteaa, Husserl tiesi vallan hyvin, että ”vage” on *vagus*: kyse on kulkurin sydäimestä, vaeltavasta, olomuodottomasta, epävarkaasta ja epävarmasta, *vagabondista olemuksesta*.

Husserl määrittelee nämä vagabondit olemukset eräänlaisiksi materiaalisuuksiksi tai aineellisuuksiksi. Ne ovat eri asia kuin *esineellisyys*, joka on aistittavien, havaittavien ja muodostettujen asioiden ominaisuus (lautanen), tai *essentiaalisuus*, joka on muodollisten, määrättyjen ja muuttumattomien olemusten ominaisuus (ympyrä). Deleuzen mukaan Husserl määrittelee aineellisuuden kahdella tavalla. Ensinnäkään aineellisuutta ei voida erottaa muodonmuutoksen tapahtumista, joiden paikka se on: sen ensimmäinen pürre on sulaminen, häviäminen, lisääntyminen, tapahtuma, siirtyminen kohti rajaa, joka tarkoittaa olotilan muutosta jne. Epämääräinen aika-paikka on siis *mutaation paikka*.

Toiseksi, aineellisuus ei ole erottamatonta vain mutaation tapahtumista (joiden aika-paikka se on) vaan myös niistä tietyn tyyppisistä ominaisuuksista, jotka ovat alttiita eriaisteiselle intensiteetille (väri, tiheys, paino, lämpö, kovuus, resistanssi jne.).⁴ On siis olemassa mutaation yhdistelmä ”tapahtumat-in-

tensiteetit”, joka muodostaa vagabondit aineelliset olemukset ja joka on erotettava määräiseen aika-tilaan kuuluvasta ”seden-taaraisesta yhdistelmästä”.

Jos ympyrä on muodollinen olemus ja lautanen, pyöreä pöytä ja aurinko ovat aistittavia muodostuneita asioita, ja epämääräinen olemus taas ei ole kumpaakaan näistä, niin mitä se sitten on? Husserl vastaa, että se on *pyöreys* (*die Rundheit*), pyöreys aineena, pyöreys lihana. Mitä tämä tarkoittaa? Sitä, että pyöreys on erottamatonta niistä toimenpiteistä, joiden läpi erilaiset materiaalit käyvät. Tai kuten Deleuze sanoo, ”pyöreys on vain pyöristämisen prosessin tulos, siirtymä kohti sen rajaa”. Pyöreys vagabondina olemuksena ei merkitse Euklideen ympyrän tyyntä ja määrättyä olemusta vaan pyöreyttä sivujaan jatkuvasti lisäävän monikulmion rajana. Juuri tätä on olomuodottoman olemuksen epämääräisyys, pyöreyttä Arkhimedein rajaa lähestyvän muutoksen kourissa olevan eikä Euklideen olemuksellisen määritelmän mielessä.

Meillä on taipumus ajatella muodollisten olemusten ja aistittavien muodostettujen esineiden kautta, mutta silloin meiltä unohtuu jotain: unohdamme välitilan, jossa kaikki tapahtuu. Välitila on Deleuzen mukaan olemassa vain ”raja-prosessina” (pyöreäksi-tuleminen) aistittavien asioiden ja teknologisten toimijoiden (myllynkivi, sorvi, piirtävä käsi jne.) kautta. Mutta välitila on ”välillä” vain siinä mielessä, jossa nomadilla on koti kodittomuudessa. Palaan tähän ajatukseen hieman tuonnempaan, mutta joka tapauksessa välillisyyden on aina itsenäistä ja luo itsensä asioiden ja ajatusten väliin siinä mielessä, jossa se on vagabondi identiteetti niiden välillä. Siksi emme voi myöskään ymmärtää mitään määräisen aika-tilan maailmasta, muodollisista olemuksista tai muodostetuista asioista, jos emme ymmärrä tätä *olomuodottomien olemusten* epämääräistä aluetta, jossa kaikki tapahtuu.

On huomattava, että kyse ei ole vastakkainasettelusta, vaan kahdesta erilaisesta maailmasta: pyöreiden maailmassa ollaan keskellä mutaatiota ja liikutaan kohti rajaa, juuri kuten pyöre-

ys on pyöristämisen tekojen aiheuttamasta siirtymästä erottelematonta aineellisuutta (pyöreys monikulmion sivujen jatkuvan lisäämisen rajana). Ympyrällä on essentiaalisia ominaisuuksia, jotka kulkevat muodollisesta olemuksesta materiaan, jossa olemus realisoituu. Pyöreys on sen sijaan jotain muuta. Se on jotain, joka olettaa käden liikkeen ja kulmien jatkuvan oikeenemisen, tai kuten Deleuze sanoo, ”sitä ei voi erottaa tapahtumasta, sitä ei voi erottaa affekteista”.

Eräitä Gilbert Simondonin tekemiä erotteluja voidaan verrata Husserlin erotteluihin. Simondonin tavoite on vapauttaa materia *hylomorfismista* eli muoto-aine-mallista, jossa muoto informoi (*in forma*) passiivista materiaa, kuten valumuotti sa-vea. Valumuotti on kuin muoto, joka painetaan saviaineeseen ja joka säättää sille ominaisuuksia. Deleuze kutsuu tätä myös ”lain malliksi”. Simondon ei ollut ensimmäinen, joka kritisoi tätä hylomorfista mallia, mutta uutta oli se tapa, jolla hän sitä kritisoi: Simondon oli kiinnostunut siitä, mitä tapahtui muotin ja saviaineen kesken, niiden välillä, *välitilassa*.

Hylomorfisessa mallissa, tai lain mallissa, valumuotin toiminto on vain säättää savi, saattaa savi tasapainotilaan, jonka saavuttamisen jälkeen muotti irrotetaan. Muoto ja aine ajatellaan kahdeksi erikseen määrittäväksi asiaksi, kuin kettingin kahdeksi pääksi, joiden kytkentää ei enää nähdä. Mutta mitä tapahtuu aineen puolella sen siirtyessä kohti tasapainotilaa? Tämä ei ole enää muodon ja aineen välinen kysymys vaan kysymys aineen paineesta tai taipumuksesta siirtyä kohti määrättyä tasapainotilaa, joka ei oikeastaan ole tasapaino vaan tasapainotilojen sarja, metastabiili muoto, heterogeenisuuden rakenne, tai tasapaino, jota ei määritä pysyvyys.⁵ Muoto-aine-malli ei ota tätä huomioon, sillä se olettaa homogeenisen, pysyvän, valmiin ja työstettävän aineen. Simondonin mukaan ei sitä paitsi voida oikeastaan puhua lainkaan muottiinvalusta, sillä pelkkä ajatus muotituksesta olettaa aina jo monimutkaisemman *modulaation* toimenpiteen. Modulaatio on jatkuvaa valua tai muotitusta jatkuvasti muuntuvalla tavalla. Modulaattori on muotti,

joka jatkuvasti muuttaa muotoaan, toimintaansa ja säätöjään. Jos modulaatio on muotitusta muuntuvalla ja päättymättömällä tavalla, on muotitus siten modulaatiota muuttumattomalla ja äärellisellä tavalla.⁶

Kuinka tätä jatkuvaa aineen muuntumista tai muutoksen ai-neellisuutta sitten voidaan ajatella?

Myös Simondonin mukaan sitä määrittää kaksi asiaa. En-sinnäkin se sisältää singulaarisuuksia, ainutkertaisuuksia, jot-ka ovat kuin implisiittisiä (selkiytymättömiä, epämääräisiä) muotoja, jotka välttävät määräisen ajan ja tilan koordinaatit ja yhdistyvät muodonmuutoksen tapahtumasarjojen kanssa: esimerkiksi puun syiden muuttuvat kierteet ja aaltoilut, jotka ohjaavat puun halkeamista. Toiseksi, sitä määrittävät muuttu-vat affektiiviset ominaisuudet. Esimerkiksi puu, Simondonin lempiesimerkki, voi olla enemmän tai vähemmän huokoista, enemmän tai vähemmän joustavaa ja kestäväää. Simondonin mukaan artesaani ei suinkaan vain säädä muotoa materiaalille, vaan hän antautuu puulle, tuntee ja seuraa sitä (kuten paimen laumaansa) yhdistämällä toimenpiteitä materiaalisuuteen.

Siinä missä Simondonin lempiesimerkki on puu, Deleuze määrittelee muutos-aineen metalliksi. Tällä hän tarkoittaa sitä, että metalli ja metallurgia, joka on tapahtumasarjana eksplisiit-tisen modulatorinen, tekevät intuitiolle näkyväksi sen, mikä on tavallisesti kätkeytyneenä muussa aineessa. Siksi Deleuze sanoo, että ”metallurgia on tietoisuutta” ja että ”metalli on ai-neen itsensä tietoisuus”. Metallurgiaa ei voida ajatella pelkän hylomorfisen mallin kautta, sillä metalliaineen, joka on harvoin alun alkaenkaan alkuperäisessä tilassaan, täytyy kulkea useiden välitilojen sarjojen kautta, ennen kuin se saavuttaa ”muoton-sa”. Kun se on saavuttanut lopulliset piirteensä, se alistetaan vielä useille muutoksille, jotka muodostavat ja lisäävät sen ominaisuuksia (karkaisu, dekarbonaatio jne.). Muodostuminen ei tapahdu yhdessä näkyvässä hetkessä, vaan useissa toisiaan seuraavissa operaatioissa: emme voi erotella muotoutumista muutoksesta. Metallin taonta ja karkaisu tavallaan sekä edel-

tävät että seuraavat sitä, mitä voisi kutsua varsinaisen muodon saamiseksi. On kuin toimenpiteet kommunikoisivat niitä aktuaalisesti erottavien kynnysten tuolla puolen, suoraan itse ainetta koskevassa jatkuvan muuntumisen prosessissa. Tämä piti paikkansa myös saven tapauksessa, mutta mikään ei pakottanut meitä oivaltamaan sitä. Metallin sijaan pakottaa meidät ajattelemaan muutos-ainetta, muutosta aineena ja ainetta muutoksena. Kyse ei ole enää muodolle tai laille alistetusta aineesta, vaan ”aineellisuudesta, jolla on oma *nomos*”.⁷

2.

Nomos on foneettisesti lyhennetty versio *nomeuksesta*, paimenesta. *Nomoksen* yhteys paimenelämään tulee selvimmin esille kreikan sanoissa *nomeus* (paimen), *nomeuō* (panna laitumelle) ja *nomós* (laidunmaa, laiduntaminen, asustamispaikka), sekä verbissä *nemein* (jakaa, antaa), joka esiintyy usein Homeroksella.⁸ *Nemein*-verbin toinen merkitys viittaa suoraan paimenten elämään (olla laitumella, laiduntaa laumaa, ajaa laumat laitumelle, ruokkia niitä jne.) ja vaikuttaa siltä, että juuri tältä alueelta sana näyttää saaneen konnotaation ”hajaantua”, ”kulkeutua”, ”levittyä”.

Homeerisessa ”yhteiskunnassa” laidunmailla ei ollut aitoja eikä omistuksia. Laiduntamisessa ei siis ollut kyse maan jakamisesta eläimille vaan päinvastoin eläinten jakautumisesta ja jakamisesta avoimille laidunmaille. Kommentoidessaan *nomoksen* etymologiaa juuria Deleuze ja Guattari toteavatkin *nomoksen* tarkoittavan juuri tätä erityistä jakamista: jakamista, joka ei jaa osiin, jakautumista tilassa, jossa ei ole rajoja tai aitauksia.⁹ *Nomoksen* juuri *nem* merkitseekin ennen muuta eläinten jakamista laitumelle, joka ei sisällä maan paloittelua ja jakamista osiin, jakamista allokation tai kohdentamisen mielessä (jota ilmaisevat pikemmin kreikan sanat *temnein* ja *diairein*). Pastoraalisessa mielessä eläinten jakaminen tapahtuu rajoittamattomassa tilassa eikä se edellytä maanjakoa: sillä ei ollut homeerisella ajalla mitään tekemistä maakirjojen ja maan jakamisen

kanssa; kun maanomistuskysymys nousi esiin Solonin aikana, siitä puhuttiin täysin toisella terminologialla. Vasta Solonin jälkeen *nomos* alkoi merkitä periaatetta lain ja oikeuden takana (*thesmos* ja *dike*) ja sitten identifioitua itse lakien kanssa (*nomos* lain erotettuna ja rajattuna tilana).¹⁰ Ennen tätä *nomoksen* sija oli välitila, tasanko, aro ja autiomaan lakien hallitseman *poliksen* ja villin metsän välillä.

Tämä ajatus jaosta ja jakamisesta on avain Deleuzen ja Guattarin erotteluun *nomoksen* ja *poliksen* välillä. *Polista* eli lakien organisoimaa kaupunkivaltiota luonnehtii jakaminen *logoksen* mukaan. Deleuze määrittelee sen jakamiseksi, joka jakaa jaettua osiin vakiintuneiden ja paikallaan pysyvien määrittysten mukaisesti ja jota ohjaavat ”yleinen mielipide” ja ”terve järki”.¹¹ Tätä vastaan asettuu nomadinen jakaminen. Siinä ei ole kyse jaetun, näkyvän rikkauden, jakamisesta, vaan se tarkoittaa ”jakautumista niiden kesken, jotka jakautuvat avoimeen tilaan – tilaan, joka on rajoittamaton tai ainakin vailla täsmällisiä rajoja”.¹² Siellä mikään ei kuulu jollekulle tai ole hänen omaansa, vaan kaikki ryhmittyvät vain levittäytyäkseen ja täyttääkseen suurimman mahdollisen alan. Levittäytyminen ja tilan täyttäminen, tilassa jakautuminen, ovat täysin toinen asia kuin tilan jakaminen.¹³ On kyse kaidalta tieltä eksymisestä tai jopa ”hourailevasta” jakautumisesta, demonisesta pikemmin kuin jumalallisesta organisoitumisesta, sillä ”demonien erityispiirre on toimia jumalten toimintakenttien väleissä ja välitiloissa”.¹⁴ Kun jumalilla on vakiintuneet ominaisuudet, tehtävät, alueet ja koodit, he ovat tekemisissä rajojen ja maakirjojen kanssa, demonit loikkivat aitojen tai aitausten yli, välistä toiseen, ja siten hävittävät alueiden välisiä rajoja.¹⁵

Avoin tai epämääräinen tila ja nomadinen jakautuminen kuuluvat siis yhteen. Nomadilla on elinalue juuri tässä välissä olemisen tai välitilan mielessä. Hän kulkee totuttuja reittejä; hän kulkee paikasta toiseen, joiden suhteen hän ei suinkaan ole välinpitämätön (vesipaikka, levähdyspaikka, kohtaamispaikka, piilopaikka jne.). Mutta vaikka paikat määrittelevät reittejä,

ne ovat, päinvastoin kuin asettunutta elämää elävien kohdalla, alisteisia reiteille, joita ne määrittelevät. Vesipaikalle tai piilopaikkaan saavutaan vain, jotta se voidaan taas jättää taakse. Asumistakaan ei ole sidottu paikkaan vaan reittiin, joka pitää aina liikkeessä. Jokainen paikka on vain yhteys, kuten liikenneyhteys on olemassa vain yhteytenä. Reitit kulkevat paikkojen välillä, mutta välissä oleminen tai välin viive on ensisijaista, sillä on oma autonomiansa ja suuntansa. Nomadien elämä on tämä välissä oleminen, jossa ei ole näkyviä maamerkkejä tai muodollisia varmoja periaatteita, joiden avulla suunnistaa.

Vaikka nomadien liike saattaa seurata polkuja ja totunnaisia reittejä, se ei täytä sitä funktiota, joka tiellä on paikkaan asettuneessa elämässä. Se ei lohko tai palstoita rajattua tilaa ihmisille, se ei jaa jokaiselle omaa osuutta eikä säätele osien välistä kommunikaatiota. Pikemminkin se toimii päinvastoin: se jakaa ihmiset tai eläimet avoimessa tilassa, joka on epämääräinen tai määräämätön. *Nomos* tarkoittaa tätä erityistä jakautumisen tapaa, jakautumista ilman jakamista osiin ja osuuksiin, tilassa ilman rajoja ja aitauksia. Se on tämän epämääräisen tai muodottoman väliolon koostumus. Tässä kaupunkia ympäröivän takamaan, syrjäseudun, välitilan tai vuorenkyljen aukeuden ja epämääräisyyden mielessä se on vastakkainen lain organisoimalle *polikselle*.

Nomadit jakautuvat tässä välitilassa, he levittäytyvät, elävät ja asuttavat tätä tilaa: siinä on heidän alueellinen ja organisatorinen periaatteensa. Siksi Deleuze ja Guattari sanovatkin, että nomadeja ei itse asiassa määritä liikkuminen (maantieteellisessä mielessä).¹⁶ Pikemminkin nomadi on se, joka ei liiku. Toisin kuin siirtolainen, joka kulkee paikasta paikkaan, lähtee ja jättää taakseen vihamieliseksi tulleen seudun ja saapuu toiselle, vaikkakin epämääräiselle ja arvaamattomalle, nomadi ei lähde minnekään.¹⁷ Hän liikkuu ja pitää kiinni avoimesta tilastaan. Hän ei pakene aromaataan, vaan tekee kodittomuudestaan kotinsa. Nomadinen organisaatio on ratkaisu tähän haasteeseen. Nomadit ovat yksinkertaisesti niitä, joiden koti *nomos* on. Eräässä mielessä nomadit voisi määritellä termillä *apolis*,

joka tarkoittaa lainsuojatonta, ihmistä vailla kotia ja kaupunkia. Mutta nomadeilla on koti: heidän kotinsa on *nomos*. Emme ymmärrä nomadeja määrittelemällä heitä negatiivisesti suhteessa *polikseen*, ikään kuin heiltä puuttuisi jotain, vaan positiivisesti joukkiona, jonka koti on *nomos*.¹⁸

Toisin kuin *poliksella*, nomadien joukkioitumisella ei ole siitä itsestään erillistä koordinoivaa lakia, joka hallitsisi ja ryhmittelisi autonomisten subjektien joukkoa. Ja toisin kuin *oikoksella*, sillä ei ole ”sukua”, ”periytymistä” tai yhteistä ”kantaisää”. Joukkioitumista ei luonnehdi isästä polveutuminen tai perimä vaan pikemminkin tartunta, syntyminen ja lisääntyminen tartunnan ja leviämisen eikä verenperinnön kautta. Periytyvän ja polveutuvan lisääntymisen ja sen sisältämän yksinkertaisen dualistisen sukupuolten välisen eron sijaan tartunnassa ja epidemiassa on aina kyse heterogeenisista elementeistä: ”ihmisistä, eläimistä, bakteereista, viruksista, molekyyleistä, mikro-organismeista...”.¹⁹

Aristoteleen mukaan ihmisen paikka on *poliksessa*, sikäli kun hän toteuttaa omaa luontoaan ”poliittisena eläimenä”. Ihminen, joka on valtion ulkopuolella luontonsa takia, on Aristoteleen mukaan kuin Homeroksen tuomitsema veljetön, lakia ja kotia vailla oleva, sodan ja sopurikon himoitsija.²⁰ Aristoteleelle ihminen toteuttaa omaa luontoaan vain osana *polista*, sillä ”kokonaisuus on välttämättä ensisijainen osiinsa nähden” ja osa on olemassa vain, kun se osana kokonaisuutta täyttää asianmukaisen tehtävänsä.²¹ Deleuzelle ja Guattarille ihminen tai eläin *poliksen* ulkopuolella ei ole ”yksinäinen susi” tai ”yksinäinen nappula tammipelissä”, kuten Aristoteleelle, vaan aina laumaeläin, aina joukko ja siksi sotaväki.²² Tällä Deleuze ja Guattari tarkoittavat sitä, että *poliksella* ei ole yksinoikeutta yhdessä toimimiseen. Yhdessä toimimisen ehto ei ole monien erilaisten kutominen yhteen, eivät myöskään yksilöt, lait, moraali, suvaitsevaisuus tai sovinto, eivät ”me” ja ”minä”. Yhteistyössä ei ole kyse yksilön ja kollektiivisen dialektiikasta tai ”hyvän” totaalisuuden etsinnästä. Eläinten tai ihmisten jouk-

kiot ja laumat löytävät yhteisensä ja substanssinsa pikemminkin pelkästä liikkeestä ja muodonmuutoksesta. Siellä suhteet eivät yhdisty yhteisen asian kautta, vaan likeisyyden, torjunnan ja tartunnan lakien mukaan. Siellä *hyviä* suhteita ovat ne, jotka lisäävät voimaa, laajenevat ja yhdistyvät, ja *huonoja* ne, jotka tukahduttavat ja hajottavat.²³ Kun lauma kohtaa sille sopivan, se yhdistyy siihen, ahmaisee sen ja lauman voima laajenee. Se, mitä joukkio oli aikaisemmin, muuttuu sen kohtaaman kanssa uuden suuremman ja laajemman subjektiviteetin osaksi.

3.

Deleuze antaa mutaation alueelle myös kolmannen nimen: *moneus* (*multiplicité*).

Ajatus mutaatiosta moneutena auttaa ymmärtämään muu-
tosta substanssina, joka ei ole ainoastaan aktuaalinen. Deleuze korostaa väsymättä, että *multiplicité* ei ole adjektiivi, piirre tai määre (moninainen, moninaisuus jne.), vaan substantiivi (moneus). Ajatus substantiivisesta moneudesta korostaa, että siinä ei ole kysymys klassista poliittista filosofiaa luonnehtivasta *yhden ja monen* välisestä suhteesta, siis monien erilaisten organisoimisesta yhteisen asian tai päämäärän kautta yhdeksi, vaan moneudesta, monen organisaatiosta sellaisenaan, jolla ei ole mitään tarvetta yhtenäisyyteen, yksimielisyyteen, yhteiseen kieleen tai mihinkään muuhunkaan yhteiseen nimitäjään.

Moneus on ainutkertaisuuksien organisaatio, jossa kukaan ei ole koskaan sisällä tai ulkona vaan aina samalla tasolla, aina ”yksin yhdessä” toisten kaltaistensa kanssa: ”Kun susilauma muodostaa piirin tulen ympärille, jokaisella voi olla naapuri vasemmalla ja oikealla puolellaan muttei ketään takanaan, selkä paljastettuna villille erämaalle...”.²⁴ Moneus ei toisin sanoen ole monista kasaan pantu yksi, se ei ole pluralismia eikä se ole toleranssia, vaan täydellisesti eriytynyttä joukkoa, jolta puuttuu absoluuttisesti transsendenti nimitäjä. Se ei tarvitse jaettua arvoa tai merkitystä, vaan löytää yhtenäisyytensä pelkästään *muutoksesta*.

Siksi moneus on jotain, jota ei voida tavoittaa tilallisilla peräkkäisyyksillä tai historiallisilla tosiseikoilla, juuri kuten Zenonin paradoksissa nuoli on liikkeen jokaisessa kohdassa lentorataansa ja vaikuttaa siten kumoavan liikkeen ja muutoksen. Moneus petetään joka kerta kun sitä yritetään ajatella aktuaalisten elementtien suhteena tai nykyhetkien ja liikkumattomien leikkausten peräkkäisyyksinä eli kun *aika* sekoitetaan tilaan tai *kesto* toisilleen ulkoisiin ja toisistaan erillisiin tietoisuuden tiloihin. Moneus pikemminkin tuhoaa tilallisen hierarkian sekä tapojen ja kommunikaation vaatiman terveen järjen itsestäänselvyudet.

Siksi Deleuze ja Guattari erottavat moneuden myös *historiasta*.²⁵ Muutos saattaa saada aikaan historiaa, tuottaa tuloksia, päätyä katastrofeihin, mutta se ei itse koskaan *ole* lopputuloksensa, historiansa tai katastrofinsa. Vaikka moneuden ja historian välillä on suhteita, muutoksen ”paikkana” moneus ei kuitenkaan palaudu historiallisiin ehtoihinsa. Muutos ei koskaan synny tästä tai tuosta vääryydestä tai tästä tai tuosta epäkohdasta. Historia käsittää vain sen, kuinka muutos tulee vaikuttavaksi tietyissä olosuhteissa. Muutos sen sijaan ylittää omat vaikuttimensa ja pakenee historiaa: sitä itseään on lähesyttävä historiasta erillisenä substanssina, alueena, jota eivät enää hallitse tila ja aika.

Muutosta ei toisin sanoen voi rekonstruoida uudelleen peräkkäisten hetkien tai tilallisten koordinaattien pohjalta, aivan kuten täälläolomme ei voida rekonstruoida toisiaan seuraavien nykyhetkien pohjalta. Emme typisty erityisiin tekoihimme, tilalliseen olemassaoloomme tai paikkoihimme ajan kronologisella jatkumolla. Muutoksen itsensä aikamuoto on pikemminkin epämääräinen *kesto*. Kesto on sitä, mikä estää kaikkea olemasta välittömästi annettua. Kesto on se *epäajanmukainen* ulottuvuus, *muisti* tai *ei-organinen elämä*, joka samanaikaisesti on ajassa ja toimii aikaa vastaan, kuin aina oman aikansa ulkopuolella. Sillä ei ole paikkaa määräisessä aika-tilassa, mutta sitä ilman ei olisi muutosta.

Jos moneus mutaation alueena on kesto, keston täytyy olla sitä, mikä eroaa, mutta ei jostain muusta vaan itsestään. Keston täytyy siis olla se, joka *muuttuu*. Muutos eli pelkkä ero itse ei ole enää kahden asian välillä, tai kahden tendenssin välillä, vaan siitä itsestään tulee nyt positiivinen substanssi.²⁶

Samalla tavalla kuin erosta itsestään tulee näin substanssi, myöskään liike ei ole enää jonkin liikettä, muutos jonkin muutosta, moneus jonkin moneutta, vaan ne ottavat itse substanssi-asteellisen luonteen ilman että niiden täytyisi olettaa jotain muuta, kuten jokin muuttuva tai moninainen kohde. Se, että kesto on muutosta, tarkoittaa sitä, että se eroaa sisäisesti itsensä kanssa: erosta itsessään tulee substanssin ja subjektin ykseys, *causa sui*, substanssi, joka on itsensä syy. Siksi moneus ei hae eikä tarvitse itsensä ulkopuolelta mitään muuta, syytä tai merkitystä, ei minkäänlaista välitystä olemassaolonsa tueksi ja takeeksi. Niin kauan kuin syy on ulkopuolinen sen seuraukselle, se ei voi toimia olemisen perustana, se voi taata ainoastaan olemisen mahdollisuuden, ei sen välttämättömyyttä.

Deleuze esittää yhden täsmällisimmistä moneuden määrittelyistä esseessään ”Mistä tunnistaa strukturalismin?”, vaikka hän ei käytä siinä termiä *multiplicité* kuin kerran.²⁷ Siinä Deleuze erottelee kolmenlaisia suhteita.

Ensinnäkin on suhteita autonomisten tai riippumattomien elementtien välillä, kuten esimerkiksi $1 + 2 = 3$. Suhteen tekijät ovat reaalisia ja niiden välisten suhteiden täytyy sanoa olevan *reaalisia*. Toisen tyyppinen suhde syntyy sellaisten tekijöiden välillä, joiden arvoa ei ole määritelty, mutta joilla jokaisessa tapauksessa täytyy olla määrätty arvo, kuten yhtälössä $x^2 + y^2 = R^2$. Näitä suhteita Deleuze kutsuu *imaginaarisiksi*. Kolmannen tyyppinen suhde syntyy sellaisten tekijöiden välillä, joilla ei itsellään ole mitään määriteltyä arvoa, mutta jotka silti määrittelevät vastavuoroisesti toisensa, kuten esimerkiksi yhtälössä $dy/dx = -x/y$, jossa tekijät ovat differentiaalisuhteessa: ”*Dy* on täysin määrittelemätön suhteessa *y*:hyn, *dx* on täysin määrittelemätön suhteessa *x*:ään: kummallakaan ei ole

olemassaoloa, arvoa eikä merkitystä. Ja silti dy/dx on täysin määritelty suhde, jossa molemmat elementit määrittelevät toisensa vastavuoroisesti”.²⁸ Toisin sanoen itse suhde on täysin reaallinen, mutta riippumaton sen aktuaalisista tekijöistä. Kun tekijät, joiden välille suhde syntyy, eivät ole määriteltävissä (aktuaalisia), mutta niiden välinen suhde on täysin määritelty vastavuoroisesti, suhde on *virtuaalinen*. On vältettävä kiusausta antaa virtuaalisen muodostaville tekijöille aktuaalisuutta, jota niillä ei ole, ja viedä niiden suhteilta reaalisuus, joka niillä on: virtuaalisen reaalisuus on se rakenne, joka ei huku tai tyhjenny mihinkään aktuaaliseen.

Täsmentääksemme tätä moneuden olemassaolon tapaa on syytä vielä tehdä selvä ero *virtuaalisen* ja *mahdollisen* välille.

Mahdollista on se, mikä voi toteutua mutta mikä ei ole vielä toteutunut. Jotta mahdollinen voisi olla olemassa, sen olisi *realisoiduttava*. Mikään ei voi olla samanaikaisesti sekä mahdollinen että toteutunut: mahdollinen on reaaliselle vastakkaisista ja sillä on siten negatiivinen luonne.²⁹ Kun jokin mahdollinen toteutuu, mikään olennainen sen luonteessa ei varsinaisesti muutu, siihen vain lisätään olemassaolo tai reaalisuus (siksi reaallinen on mahdollisen *kaltainen*). Koska kaikki mahdolliset eivät voi realisoitua, realisoitumisen täytyy tarkoittaa toisten mahdollisten rajaamista ja eliminointia, jotta tietyt mahdolliset ”siirtyisivät” reaaliseseen. Mahdollisen ja reaalisin suhde on siis toinen toisensa poissulkeva. *Mahdollinen* ei ole koskaan reaalista, vaikka se saattaa olla aktuaalista. *Virtuaalinen* sen sijaan on aina reaalista.

Siksi Deleuze sanoo, että virtuaalinen ei realisoitu, vaan *aktualisoituu*.³⁰ Kyse ei ole vain terminologiasta, vaan moneuden olemassaolon määrittelystä ilman mitään *negatiivista*: aktuaalinen eroaa virtuaalisesta, mutta ei negaationa, vaan positiivisena luomisen tekona. Siksi virtuaalinen ja aktuaalinen eivät ole toistensa kaltaisia: ne eivät muistuta toisiaan. Aktualisoituminen ei tarkoita siirtymistä alempiarvoisempaan olemisen tasoon tai ideaalisen kopioimista reaaliseseen. Aktualisoituminen

ei tarkoita muistuttamista, samankaltaisuutta ja rajoittamista, vaan positiivista tuotantoa ja luomista. Virtuaalisen ja aktuaalisen ero vaatii, että aktualisoiminen on luomisen teko. Sille ei ole valmista muotoa, uomaa tai kanavaa, joka ohjaisi aktuaalisen moneuden syntymistä erilaistumisen kautta.

Moneudessa on aina kyse virtuaalisuudesta aktualisoitumisen – erilaistumisen, jakautumisen, integroitumisen, siis muutoksen – prosessissa, josta puuttuvat ulkopuoliset syyt ja merkitykset, erityiset päämäärät ja tehtävät. Aktualisoituessaan moneus toisin sanoen eroaa sisäisesti itsensä kanssa ja ilman minkäänlaista *välitystä*. Tämä on aktuaalisen ja positiivisen uuden luomisen, muutoksen, ei negatiivisen samankaltaisuuden tai heijastelun prosessi. Siinä missä reaalin ymmärtää samankaltaiseksi sen mahdollisen kanssa, jonka se realisoi (mahdollisen kuva), ”aktuaalinen ei muistuta lainkaan virtuaalista, jonka se sisältää”.³¹ Virtuaalisuus on puhdasta positiivista eroa ja eron syntymistä virtuaalisesta käsin: ”virtuaalinen on olemassa sellaisella tavalla, että se aktualisoituu erilaistumalla, että sen on erilaistuttava aktualisoituakseen, luotava sen erilaistumisen linjat tullakseen aktualisoiduksi”.³²

Moneudessa on kyse virtuaalisen ja aktuaalisen suhteesta, ei mahdollisen ja reaalisen suhteesta, jossa reaalin on aina jo valmista, annettua ja ennalta muodostettua. Kaikki mahdollinen reaalisuus on olemassa eräänlaisena mahdollisen ”pseudo-aktuaalisuutena”, joka ”syntyy” samankaltaisuuden ohjaamissa rajoittamisen sarjoissa: siihen ei sisälly minkäänlaista uuden luomisen liikettä.³³ Mahdollisen realisaatio synnyttää järjestyksen staattisen moneuden, koska kaikki reaalin oleminen on valmista ja ennalta annettua mahdollisen ”pseudo-aktuaalisuudessa”. Virtuaalisen aktualisoituminen sen sijaan synnyttää dynaamisen moneuden, joka on ennalta arvaamaton tai ”epämääräinen” mutta vain siinä mielessä, että se on uutta synnyttävä ja luova. Moneuden olemassaolon täytyy Deleuzen mukaan olla *määrättyä* siinä mielessä, että se on välttämätöntä, laadullista, singulaarista, substantiaalista ja aktuaalista. Ja

sen täytyy olla *epämääräistä*, koska sitä ei ohjaa mikään ennalta asetettu päämäärä tai syy, koska se on aina luovaa ja uutta synnyttävää.

Deleuzen käyttämä neologismi *different/ciation* käsitteellistää moneuden rakenteen.³⁴ Virtuaalisena moneus on täysin erilaistumaton, se ei ole vielä differensioitunut, vaikka se on täysin differensioitunutta. Moneuden aktualisoituminen on sen differensioitumisen prosessi. Moneus on itsessään differentiaali mutta vaikutuksiltaan differensioiva. Itse-erilaistuminen on virtuaalisen liikettä, joka aktualisoi itsensä. Kesto on aktualisoitumisen ja muutoksen aikaa, jonka mukaisesti virtuaalisen yhdessäolon elementit erilaistuvat (aktualisoituvat) vaihtelevilla rytmeillä. Aika kulkee virtuaalisesta aktuaaliseen, siis moneudesta sen aktualisaatioihin, eikä yhdestä aktuaalisesta hetkestä tai asiasta toiseen. Aikaa ja moneuden rakennetta, muutosta (uuden syntymistä) ja moneutta ei voida enää erottaa toisistaan. Koska aktualisaatio on luovan eroamisen ja erilaistumisen prosessi, se että moneus on täysin määrittynyt, ei rajoita tai vangitse erityisiin ennalta määrättyihin muotoihin. Sen sijaan, että uutta syntyisi "tyhjistä" tai että olemassaolo vain lisättäisiin mahdollisiin asioihin, moneuden aktualisoitumisessa on kyse uutta synnyttävästä tapahtumisesta, joka ei tai- vu jo olemassa olevien edellyksien, syiden tai tehtävien edessä, vaan kammoaa alistamistaan enemmän kuin kuolemaa.

VIITTEET

1. Deleuze (1979), "Anti-Ædipe et Mille plateaux", Cours Vincennes 27.02.1979 [http://www.webdeleuze.com]. Ks. myös Deleuze & Guattari (1980), *Mille Plateaux*. Editions de Minuit, Pariisi. Erit. luku 12 "Traité de nomadologie: La machine de guerre".
2. Husserl (1976), *Ideas*. Käänt. W.R. Gibson. Humanities Press, New York. Osa 1, kohta 74; Husserl (1978), *Origin of Geometry*. Käänt. J.P.Leavey. Stoney Book, New Hayes; Simondon (1964), *L'individu et sa genèse physico-biologique*. PUF, Paris, s. 35–60. Ks. myös Deleuze (1966), "Revue de Gilbert Simondon L'individu et sa genèse physico-biologique". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 156 (1966): 115–118.
3. Bergson (1962), *La pensée et le mouvant*. PUF, Pariisi, s. 13.
4. Intensiiteettiä ei voida jakaa ilman, että se muuttaa luontoaan. Esimerkiksi lämpötila ei ole kahden pienemmän lämpötilan summa tai nopeus kahden pienemmän nopeuden summa.
5. Deleuze (1966), "Revue de Gilbert Simondon L'individu et sa genèse physico-biologique", s. 44.
6. Deleuze käsittelee muotin ja modulaation eroa erityisesti yrittäessään selittää siirtymää kuriyhteiskunnista kontrolliyhteiskuntiin. Ks. "Jälkikirjoitus kontrrolliyhteiskuntiin" teoksessa Gilles Deleuze (2005) *Haastatteluja*. Tutkijaliitto, Helsinki.
7. Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, s. 508.
8. Voimme antaa *nomokselle* kaksi pääasiallista merkitystä, joita erottavat niiden aksentit: sanassa *nomós* paino on toisella tavulla ja sanassa *nómos* paino on ensimmäisellä tavulla. Ensimmäinen tarkoittaa laidunta, laidun- ja aromaata (se löytyy vain tässä muodossa Homerokselta) ja toinen, myöhäisempänä pidetty, taas tarkoittaa omaa normiaan seuraavien olentojen tapaa elää (Hesiodos) tai yksinkertaisemmin vain tapaa tai jopa normia, joka painottaa sanan käyttäytymistä ohjaavaa ja määrävää puolta, jota usein pidetään sille olennaisena. Jälkimmäisestä muodosta kehittyi *nomoksen* kolmas, paljon myöhäisempi

merkitys lakina ja kodifioituna tapana. *Nomoksen* merkitys tapana ei kuitenkaan ollut alkuaan lainkaan näin arbitraarinen, vaan merkitsi pikemminkin tapana ollutta elämän muotoa, normaalia tapaa elää, jota oli melkeinpä mahdotonta erottaa itse aromaani maantiedosta, jatkuvan liikkeellälolon välttämättömyydestä ja sen avaamista horisonteista, sen vaatimasta puheutumuksesta, kasvatuksen, taistelun ja ruuanlaiton tavoista. Tässä mielessä ei ole mahdotonta, että varhaisin termi tavalle saattoi syntyä termistä, jota käytettiin tavanomaisimmasta elämäntavasta, elämästä aroilla, jonka karut olosuhteet vaativat erityistä elämän muotoa siitä selviytymiseksi. Ks. Liddell and Scott (2002), *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford UP, Oxford.

9. Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, s. 472.

10. Hirvonen (2000), *Oikeuden käynti.*, Loki, Helsinki, s. 65.

11. Deleuze (1968), *Différence et répétition*, PUF, Pariisi, s. 54.

12. Mt., s. 54.

13. *Nomos* ei siis tarkoita laidunmaan ensimmäistä mittaamista ja jakamista, kuten esimerkiksi Carl Schmitt tuntuu esittävän *nomoksen* omaperäisessä etymologiassaan. Maa vallataan, mutta se ei tapahdu Schmittin esittämällä tavalla; *nomokseen* sisältyy konkreettinen järjestys, mutta se ei ole se, jota Schmitt luonnostelee. Ks. Carl Schmitt (2003), *The Nomos of the Earth*, Telos Press, New York. I:4; V.

14. Deleuze (1968), *Différence et répétition*, s. 54. Tällaisen hulluuden kantajana voidaan pitää myös juuri näissä välitiloissa asuvaa ”epäjärjestyksen” demoni-jumala Pania, varkauden jumalan Hermeen poikaa, jonka koti oli niityillä ja vuorilla kaupunkivaltion ja metsän välissä. Ehkä juuri siksi kreikkalaiset pelkäsivät Panin karjaisua, laumojen ja niiden paimenten suojelijan aikaansaamaa ”irrationaalista” hulluutta, paniikkia (*panikon deima*; yllättävä, yhtäkkiä syntyvä pelon, kauhun, hätäntymisen tai turvattomuuden tunne, joka usein saa valtaansa eläin- ja ihmisryhmiä), joka syntyy ja alkaa tarttua, kun ihmiset etäännyvät liaksi heitä hallitsevista jumalallisista tai

poliittisista rajoista ja merkityksistä. ”Niinpä sille, joka ilmoittaa kaiken (*pan*) ja panee kaiken aina kiertämään (*aei polon*) on Pan aipolos (vuohipaimen pan) oikea nimi”. Platon, *Kratylos*, 408b–d. Ks. James Hillmannin (1972), *An Essay on Pan*. Spring Publications.

15. Deleuze (2005), *Haastatteluja*, s. 141.

16. Deleuze (2005), *Haastatteluja*, s. 138; Deleuze (1992), *Autiomaan*, Gaudeamus, Helsinki, s. 18.

17. Nomadien ja siirtolaisten erosta ks. Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, s. 472–473.

18. Kreikaksi nomadeja (*nomas*) ovat yksinkertaisesti ne, jotka asuvat *nomoksessa*, jotka jakautuvat siihen laumoineen ilman mitään viittausta *polikseen*. Ks. Deleuze (2005), *Haastatteluja*, s. 205. Klaus Harju on käsitellyt tarkkanäköisesti kotia kodittomuudessa käsitteellään ”saudade”. Ks. Harju (2005), ”Saudade, to be at home without a home”. *Ephemera. Theory and Politics in Organization* 5(X): 687–689.

19. Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, s. 295.

20. *Ilias* 9.63: ”Heimoton (*afrētor*), liedetön (*anestios*) on, lainhylky (*athemistos*) se mies, joka mieliin kansan keskuuteen sopurikkaa (*polemos*), hirmua riitaa”.

21. Aristoteles, *Politiikka* 1253a18.

22. Aristoteles, *Politiikka* 1253a5–10; Ks. Propositio V: Nomadinen olemassaolo saa välttämättä aikaan sotakoneen tilassa, Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, s. 471.

23. Deleuze (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*. Käänt. Robert Hurley. City Lights Books, San Francisco, s. 22.

24. Elias Canetti lainattu teoksessa Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, s. 47.

25. Ajatus muutoksen ja historian erosta perustuu Henri Bergsonin erotteluun kahden moneuden tyyppin, tilan ja ajan tai materian ja keston, välillä. Ensimmäistä luonnehtii tila ja homogeeninen aika ja toista pelkkä kesto. Ensimmäinen on määrällinen, laskettavissa oleva ja mitattu, ”ulkopuolisuuden, yhtäaikaisuuden, vastakkainasettelujen, järjestyksen ja mää-

rällisten erojen moneus”. Toinen on laadullinen, ”peräkkäisyyden, fuusion, organisaation, heterogeenisuuden, laadullisten erojen ja eron itsensä sisäinen moneus”. Järjestyksen moneus on katkonainen ja aktuaalinen, organisaation moneus taas jatkuva ja virtuaalinen. Ks. Deleuze (1988), *Bergsonism*. Käänt. H. Thomlinson ja B. Habberjam. Zone Books, New York, s. 37-38.

26. Deleuze (1999), ”Bergson’s conception of difference”, s. 48. Teoksessa Mullarkey J. (toim.): *The New Bergson*. Käänt. Melissa McMahon. Manchester University Press, Manchester.

27. Deleuze (1972), ”A quoi reconnait-on le structuralisme” teoksessa F. Chatelet (toim.): *Histoire de la philosophie*. Pariisi, s. 183.

28. Mt., s. 265.

29. Mt., s. 270; Deleuze (1988), *Bergsonism*, s. 96.

30. Bergsonin muistin tai ontologisen tiedostamattoman teorian mukaan moneus on menneessä, ”muistossa, joka on itsessään puhdas, virtuaalinen, välinpitämätön, toimeton”, Deleuze (1988), *Bergsonism*, s. 71. Luova liike menneestä nykydestä nykyhetken moneuteen on aktualisaation prosessi.

31. Mt., s. 97.

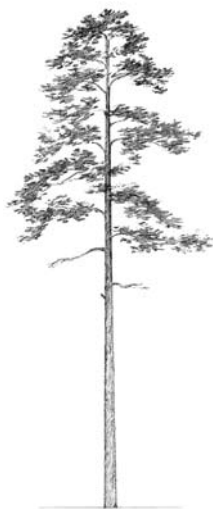
32. Mt., s. 97.

33. Mt., s. 98.

34. Deleuze (2000), *Différence & répétition*, s. 270.; Deleuze (1972), ”A quoi reconnait-on le structuralisme”, s. 268.

The Place of Mutation
Vagus, nomos, multitudo

TRANSLATED BY LEENA AHOLAINEN



According to Marcel Duchamp art is a road which leads towards a region that is no longer governed by space and time.

This is also the region over the control of which the central battle is fought in cognitive capitalism. By this I mean that if today the exploitation does not take place at the level of concrete working tasks, working places and working times, but rather at the level of the aleatory, of the indeterminate still in the process of becoming, then the organisation of resistance will also need to take place there. The question of the ecology of this region is as pressing a problem as is the ecology of the visible world governed by space and time.

I.

In one of his lectures Gilles Deleuze explains how we could best understand what a matter in a state of continuous mutation means.¹ When we perceive a table, the physician has already explained that here we have atoms and electrons in move, but it is difficult for us to perceive the table as movement-matter. How could we then best become aware of the *movement as matter*? Deleuze answers: By thinking of it as metal. It might be wise to explain this a little.

In the lecture Deleuze invites Edmund Husserl and Gilbert Simondon to help him.² According to Husserl we can distinguish fixed, intelligible and eternal essences as well as things that we can sense and perceive: there are formal, intelligible essences like the circle as a geometrical essence, and then round things, sensible, formed, perceivable things like for instance a wheel or a table. Between these there is however an intermedi-

ary domain consisting of elements that are not fixed or formal and neither sensible or perceivable. Unlike the formal essences these are inexact or indeterminate essences: their indeterminacy is not haphazard nor a defect, for they are indeterminate by their essence. They belong to a space and time which is in itself indeterminate.

So there is a precise and definite time-space and an indeterminate and indefinite time-space, endless and spaceless time, to which Henri Bergson refers when he says that “time is exactly this indeterminateness”.³ Formless or indeterminate (Husserl uses the term *vage*) essences belong to the latter, for they cannot be reduced to their visible and spatial conditions. As Deleuze says, Husserl knew very well that “vage” is *vagus*: these are the heart of the vagrant, the rambling, stateless, precarious, *vagabond essences*.

Husserl defines these vagabond essences as certain kinds of materialities or corporealities. They are something different than *thingness*, which is a quality of sensible, perceivable, formed things (a plate), or than *essentiality* which is a quality of formal, definite and fixed essences (a circle). According to Deleuze Husserl defines corporeality in two ways. First, it cannot be distinguished from the events of transformation whose place it is: its first character is fusion, dissolution, propagation, event, passage to the limit which means mutation etc. The indeterminate time-space is the *place of mutation*.

Secondly, the corporeality is not inseparable only of the event of transformation (whose time-place it is), but also of those certain properties which are susceptible to intensities in different degree (colour, density, heat, hardness, durability etc.).⁴ So there is a combination of mutation, “events-intensities”, that constitutes the vagabond material essences and has to be separated from the “sedentary linkage” belonging to a definite time-space.

If the circle is a formal essence and the plate, the round table and the sun sensible formed things, and if the indetermi-

nate essence is neither one of these, then what is it? Husserl answers that it is the *roundness* (*die Rundheit*), roundness as matter, roundness as flesh. What does this mean? It means that the roundness is inseparable of the operations through which different materials undergo. Or as Deleuze says, “roundness is only the result of a process of rounding [arrondir], a passage towards its limit”. Roundness as a vagabond essence does not mean the tranquil and fixed essence of the Euclidean circle, but the roundness as the limit of a polygon continuously increasing the number of its sides. This is precisely the indeterminate character of a *stateless essence*, roundness in the sense of Archimedes’ mutating definition (passage to the limit) and not of Euklid’s essential definition.

We have a tendency to think through formal essences and formed, sensible things, but then we forget something: we forget the intermediary space where everything happens. According to Deleuze this intermediary space or metastable state exists only as a “border-process” (becoming-round) via sensible things and technological agents (a millstone, a lathe, a drawing hand etc.). But the intermediary space is “in between” only in the sense that the nomad has a home in homelessness. I return to this idea shortly, but in any case, the intermediateness has independency and creates itself in between things and thoughts in the sense that it is the mutating identity between them. This is why we cannot understand the world of definite time-space, of formal essences and formed things, if we do not understand what is going on in the middle, in the indeterminate region of *stateless essences*, where everything happens.

One should notice that this is not a question of opposition, but of two different worlds: in the world of roundness we move corporeally towards the limit, just like the roundness is the materiality inseparable of the passage caused by the acts of rounding (roundness as the limit of multiplying the sides of the polygon). The circle has essential qualities that pass from the formal essence into the matter, in which the essence gets

realised. But roundness is something different: it is something that assumes the movement of the hand and the continuous straightening of the angles, or as Deleuze puts it, “it is inseparable from events, it is inseparable from affects”.

Some of Gilbert Simondon’s concepts can be compared to those of Husserl. Simondon aims at freeing matter from *hylomorphism*, that is, from a form-matter model where the form (*morphe*) informs (*in forma*) the passive matter (*hyle*) like the casting mould informs the clay. The casting mould is like a form which is pressed into the clay-matter, imposing qualities to it. Deleuze calls this also “the legal model”. Simondon was not the first one to criticise the hylomorphic model but, according to Deleuze, the way in which he criticised it was new: Simondon was interested in what happened amongst the mould and the clay-matter, in what happened in between them, in the intermediary state.

In the hylomorphic model the function of the casting mould is to impose the clay, to determine the clay to take on its state of equilibrium, after which the mould is removed. The form and matter are thought to be two things separately receiving their definition, like two ends of a chain whose linkage is no longer visible. But what happens at the side of the matter when it is passing to the state of equilibrium? This is no longer a question of form and matter but a question of the pressure or the tendency of matter to move towards certain equilibrium, which in fact is not an equilibrium at all but a series of equilibriums, a metastable form, a structure of heterogeneity, or an equilibrium not defined by stability.⁷ The form-matter model does not take this into account for it assumes a homogeneous, stable, already given and workable matter. According to Simondon we cannot even talk about casting into a mould, since the mere thought of moulding assumes already a more complicated procedure of *modulation*. Modulation is boundless moulding or moulding in a continuously variable way. A modulator is a mould that continuously changes its form, function and settings. If modu-

lation is moulding in a variable and endless way (indeterminate time-space), then moulding is modulation in a fixed and finite way (determinate time-space).⁶

But how can we then think about this continuous mutation of matter or the materiality of mutation? Also according to Simondon it is defined by two things. First, it contains singularities which are like implicit (indeterminate, inexact) forms eluding the coordinates of definite time and space in merging with the events of transformation: for example the changing spirals and undulations in the grain that guide the splitting of the wood. Secondly, it is defined by changing affect qualities. For example the wood, Simondon's favourite example, can be more or less porous, more or less flexible and resistant. According to Simondon the artisan does not merely impose the form to the matter, but rather surrenders to the wood, feels and follows it (like a shepherd his flock) by combining different procedures with the materiality.

Where Simondon's favourite example is wood, Deleuze defines the movement-matter as metal. By this he means that metal and metallurgy, which as a process is explicitly modulatory, makes visible for intuition that which is normally hidden in other materialities. That is why Deleuze says "metallurgy is consciousness" and that "metal is the consciousness of the matter itself". We cannot think of metallurgy just through the hylomorphic model, for the metallic matter, which to begin with is very rarely in its pure native state, must go through several series of intermediary states before attaining its "form". Once it has attained its final characteristics, it is still subject to several changes that form and add its qualities (hardening, decarbonation etc.). The forming does not take place in one visible moment and place, but in several operations which go on at the same time and follow each other: we can not separate the forming from the mutation. Forging and hardening the metal in a way both precede and follow that which could be called attaining the actual form. It is as if the procedures would com-

municate, beyond the thresholds that actually separate them from each other, directly in the continuous process of variation of matter itself. This was true for clay also, but nothing forced us to realise it. Metal instead compels us to think of movement-matter, matter as variation and variation as matter. We are no longer addressing a matter submitted to form or to law, but a “materiality possessing a *nomos*”.⁷

2.

Nomos is the phonetically shortened version of *nomeus*, the shepherd. The connection between the *nomos* and the nomadic life comes forth most clearly in the Greek words *nomeus* (shepherd), *nomeuō* (driving to the pasture) and *nomós* (the pasture, the pasturing, the dwelling place), and in the verb *nemein* (to distribute, to give), often used by Homer.⁸ The other meaning of the verb *nemein* directly points at the life of a shepherd (to be out in the pasture, to pasture the herd, to drive the sheep to the pasture, to feed the herd etc.) and it seems that the word has received its connotation of “dispersing”, “drifting” and “spreading” exactly from this area.

In the Homeric “society” there were no fences and no ownership in the pasture ground. The pasturing was thus not a question of dividing the land to the animals but on the contrary of the distribution and of the division of the animals to the open pasture grounds. When Deleuze and Guattari comment the etymological roots of *nomos* they state that the word means exactly this particular distribution: a division which does not divide anything in parts, a division in space with no boundaries and no enclosures.⁹ *Nem*, the root of *nomos*, means first and foremost the distribution of animals to the pasture ground with no allusion to splitting and dividing the ground in parts or to distribution in the sense of allocation (which is better expressed by the Greek words *temnein* and *diairein*). In the pastoral sense the distribution of animals happens in a boundless space and does not suppose distribution of the ground: in the Homeric

time it had nothing to do with land registers or land distribution; when the question of land ownership arose in Solon's days, a completely different kind of terminology was applied. It was only after Solon that *nomos* started to mean the principle behind the law and justice (*thesmos* and *dikē*) and then to identify with the laws themselves (*nomos* as the separate and limited space of law).¹⁰ Before this the place of *nomos* was an intermediary space, the plain, the steppe and the desert between the wild forest and the *polis* governed by laws.

This idea of division is the key to the distinction made by Deleuze and Guattari between the *nomos* and the *polis*. *Polis*, the city state ruled by laws, is characterised by the distribution in the terms of *logos*. Deleuze defines it as distribution which divides up the already distributed according to fixed and established definitions, and which is guided by the "public opinion" and "common sense".¹¹ Against this we have the nomadic distribution which is not about dividing the distributed, visible wealth, but about "division amongst those who distribute *themselves* in an open space – a space which is unlimited or at least without precise limits".¹² There nothing belongs to someone or is his or her property, but everybody regroup just in order to spread and to fill the largest possible space. Dividing in space, and spreading and filling the space are a very different matter than distributing the space.¹³ It is about an errant or even a "delirious" distribution, a demonic rather than divine organisation, since it is a "peculiarity of demons to operate in the intervals between the gods' fields of action".¹⁴ Where gods have their fixed qualities, functions, properties, places and codes, and where they are to do with borders and land registers, the demons leap over fences and enclosures, from one interspace to the other, thereby confounding the boundaries between the areas.¹⁵

Thus the open or indeterminate space and the nomadic distribution belong together. For a nomad the territory exists exactly in the sense of this in between or intermediary space. He uses the usual, habitual routes, he moves from one place to

another, to which he is in no way indifferent (the water place, the resting place, the meeting place, the hiding place etc.). But even though the places determine the routes, they are, unlike for those living a settled life, subordinated to the routes they define. One arrives at the water place or to the hiding place only to leave it behind again. Dwelling is not tied up with a place but with a route that keeps one always in motion. Every place is just a connection, like the connecting flight exists only as a connection. The routes move between the places, but the being in between or the delay of interspace is primary, autonomous and has its own orientation. The nomad life is this existence in between, with no visible land marks or formal, fixed principles to orientate oneself with.

Even though the nomad movement may follow the pathways and the habitual routes, it does not fill the function that a road has in a settled life. It does not divide or parcel out a limited space for men, it does not distribute everybody their own share, and it does not regulate the communication between the parts. It functions rather in the opposite direction: it distributes men and animals in an open space that is indefinite or indeterminate and does not communicate. *Nomos* means this particular way of distribution: distribution without dividing in parts or shares, distribution in a space without borders and enclosures. It is the consistency of this indeterminate, formless, intermediate *existence without a state* (without a form, without a *polis*). In this sense of a hinterland, backcountry, intermediate state or openness of a mountain side it contradicts the *polis* organized by the law.

The nomads distribute themselves in this smooth intermediate space, they spread themselves, they live and dwell this space: it is their territorial and organisational principle. This is why Deleuze and Guattari note that the nomads are in fact not determined by movement (in the geographical sense).¹⁶ The nomad is rather the one who does not move. Unlike the migrant who goes from place to place, leaves behind a hostile place to arrive to another place (though maybe still inde-

terminate and non-localisable), the nomad does not leave.¹⁷ S/he moves and holds to her/his open space. S/he does not flee from her/his steppes, but makes her/his homelessness into a home. The nomadic organisation is a solution to this challenge. Nomads are quite simply those living in *nomos*, those whose home the *nomos* is. In a way the nomads could be defined by the term *apolis*, which means an outlaw, a man without a *polis* (home or city). But the nomads do have a home: *nomos* is their home. We cannot understand the nomads by defining them in a negative relation to *polis*, as if they were lacking something, but positively as a multitude of people whose home is *nomos*.¹⁸

Unlike the organization of *polis*, the nomad pack does not have a coordinating law that would be separate from the pack and would rule and direct it. And unlike the organization of *oikos*, it does not have a “lineage” or a “descend”. It does not have a common ancestor. Becoming a pack is not characterized by a descend from the father but rather by contamination, the birth and proliferation through contamination, not through bloodline. Unlike proliferation through descend and the simple dualistic difference between the sexes included there, contamination always concern heterogeneous elements: “people, animals, bacteria, viruses, molecules, micro-organisms...”¹⁹

According to Aristotle, the place of human being is in the *polis* in so far as he fulfills his own nature as a “political animal”. A human being who is outside the state because of his nature is, for Aristotle, like the brotherless, lawless and homeless lover of war, condemned by Homer.²⁰ According to Aristotle a human being can actualise his own nature only as a part of *polis* since “the city-state is prior in nature to the household and to each of us individually, for the whole must necessarily be prior to the part” and the part exists only when filling its appropriate task as a part of the whole.²¹ For Deleuze and Guattari instead, a human being or an animal outside the *polis* is not “an isolated piece at draughts” as for Aristotle, but always gregarious, always a multitude and therefore a war machine.²²

By this Deleuze and Guattari mean that *polis* has no monopoly of acting together. The condition of cooperation does not lie in the weaving together of several different, it does not lie in law, in moral, in tolerance or in agreement, it does not lie in “us” or in “I”. It is not about the dialectics between the individual and the collective or about the search for the “good” totality. The herds of animals or men find their common substance rather in the mere movement and mutation. There the relations are not organized by a common cause, but by laws of closeness, attraction, rejection and contamination. There “good” are the relations that increase powers, that spread and combine themselves, and “bad” are the ones that suffocate and pull apart.²³ When a herd meets something fit for it, it merges to it, devours it and the powers of the herd expand. What the herd was before transforms, together with that encountered, into a part of a bigger and larger subjectivity.

3.

Deleuze gives the place of mutation also a third name: *multitude* (*multiplicité*).

The idea of mutation as multitude or multiplicity helps us to understand further the mutation as substance which is not just actual: it is rather real without being actual and ideal without being abstract.

Deleuze emphasises repeatedly that *multiplicité* is not an adjective, a character or an attribute, but a noun (substantive). The idea of a substantive multitude underlines that it is not about the relation between the *one* and the *many* characterising the classical political thought. The question is not of organising the many different (people) into one through a common cause or task, but of the organisation of the many as such, with no need to uniformity, unanimity, common language or any other common nominator.

Multitude is the organisation of singularities in which nobody can be inside or outside but always at the same level “alone

together”, by oneself in conjunction with others alike: “When the pack of wolfs forms a ring around the fire, each man will have neighbours to the right and left, but no one behind him; his back exposed to the wilderness...”.²⁴ In other words the multitude is not a “one” constructed out of “many”; it is not composed of individuals or of a diversity of parts that are glued together. It does not amount to pluralism and has nothing to do with tolerance. It is a perfectly differentiated crowd lacking absolutely any transcendental nominator. It does not function based on shared values or meanings, but finds its unity only in movement and change.

Thus multitude is something that we cannot think or reach by spatial sequences or historical facts, just like in Zenon’s paradox the arrow is motionless at every point of its trajectory and seems to annul the reality of movement and change. The multitude is deceived every time we try to think of it as a relation between actual elements or as a succession of present moments or motionless cuts, in other words when *time* is confused with space and *duration* with states of consciousness that are separate and external to one another. Multitude destroys spatial hierarchy and the self-evidences of common sense that our habits and communication require.

This is why Deleuze and Guattari distinguish multitude from *history*.²⁵ Change may cause history, have outcomes, end in catastrophes, but it never *is* its outcomes, its history or its catastrophes. Even though there are relations between multitude and history, the multitude as a “place” of mutation does derive from its historical conditions. Change is not generated out of this or that wrong or this or that injustice. But it is neither eternal which would make it completely contrary to history. History can however only conceive how the change becomes effective under certain conditions. Change instead exceeds its motives and escapes history: it itself must be approached as a substance independent from history, a region not governed by historical time and space.

In other words, change cannot be reconstructed according to successive moments or spatial coordinates, just like our existence cannot be reconstructed merely by the successive present moments. We do not shrink into our particular deeds, to our spatial existence or to the places we occupy on the continuum of chronological time. The tense of time itself is rather the indeterminate *duration*. Duration is the element which prevents everything from being immediately given. It is the dimension of the *untimely*, of the *memory* or of the *in-organic life*, which at the same time is in time and works against the time, as if always external to its own time. It has no place in the region governed by space and time, but without it there would be no change.

If the multiplicity as the place of mutation is duration, then duration must be that which differs not from something else but from itself. Thus duration must be that which *changes*. The change, that is, the difference, is no longer between two things or between two tendencies, but becomes in itself now a positive substance.²⁶

In the same way as the difference itself becomes a substance, the movement is no longer a movement of something, the change a change of something, the multiplicity a multiplicity of something, but they assume themselves a substantial character without having to presume something else like a changing or a multiple object. That duration is change means that it differs internally from itself: the difference in itself becomes a unity of substance and subject, a *causa sui*, a substance which is its own cause. This is why the multitude does not need anything external to it, like a reason or a meaning, no kind of mediation for the support or guarantee of its existence. As long as the cause is external to its effect it cannot guarantee its existence, only its possibility, not its substantiality and necessity.

Deleuze presents one of the most exact definitions of multiplicity in his essay "A quoi reconnaît-on le structuralisme?", even though he uses there the term *multiplicité* only once. In the essay he differentiates three kinds of relations.²⁷

First, there are relations between autonomous or independent elements, such as $1 + 2 = 3$. The factors in this relation are real and their relations must be also said to be *real*. Another kind of a relation is born between factors whose value is not defined, but which in any case must have a set value, like in the equation $x^2 + y^2 = R^2$. Deleuze calls these relations *imaginary* ones. A third type of relation appears between the factors which themselves have no defined value, but however reciprocally define each other, like in the equation $dy/dx = -x/y$, where the factors are in a differential relation. “*Dy* is totally undetermined in relation to *y*, *dx* is totally undetermined in relation to *x*: each one has neither existence, nor value, nor signification. And yet dy/dx is totally determined, the two elements determining each other reciprocally in the relation”.²⁸ In other words the relation itself is completely real, but independent of its actual factors. When the factors, between which the relation emerges, are not definable (actual), but the relation in between them is completely defined in reciprocity, the relation is *virtual*. We must avoid the temptation of offering the elements constituting the virtual an actuality that they do not have, and of depriving their relations the reality that they do have: the reality of virtuality lies in the structure that does not drown or exhaust into any (present or past) actuality.

To clarify further the multitude’s mode of existence we must still draw a clear line between the *virtual* and the *possible*.

Possible is that which may realise but has not yet done so: for the possible to exist, it must *realise* itself. There is nothing that can at the same time be both possible and realised: possible is the opposite of the real and therefore has a negative character.²⁹ When something possible is realised, nothing essentially changes in its nature, an existence is simply added to it (this is why the real is *like* the possible). But since all the possibles cannot be realised, the realisation must mean limiting and eliminating other possibles, in order for certain possibles to “pass” into the real. Thus the relation between the possible and the

real excludes always the other. *Possible* is never real, even if it might be actual. *Virtual* instead is always real.

This is why Deleuze says that the virtual does not realise itself but that it *actualises* itself.³⁰ This is not just a question of terminology, but of defining the existence of multiplicity without any *negative* elements: the actual differs from the virtual, not as a negation, but as a positive act of creation. This is why virtual and actual are not alike: they do not resemble one another. Actualisation does not mean passing into a lower level of being or copying the ideal into the real. Actualisation does not mean reminding, similarity or limiting, but positive production and creation. The difference between the virtual and the actual requires the actualisation to be an act of creation. There is no ready made form for it, there is no set way or channel that would direct the birth of an actual multiplicity.

Multiplicity is always a question of the virtual in a process of actualisation – of differentiation, distribution, integration, that is to say: in a process of change – which lacks all external causes and meanings, all particular goals and tasks. When a multiplicity actualises itself it differs internally from itself without any *mediation*. This is a process of actual and positive creation of something new, of change, and not a process of negative resemblance or reflection.

While the real is in the image and likeness of the possible that it realises (the image of possible), “the actual does not resemble the virtuality it embodies”.³¹ The virtual is pure positive difference and emergence of a difference from the virtual: “virtuality exists in such a way that it is actualised by being differentiated and is forced to differentiate itself, to create its lines of differentiation in order to be actualised”.³²

Multiplicity is a question of the relation between the virtual and the actual, not of the relation between the possible and the real, where in the latter the real is always completely ready and given. All the possible reality exists only as a kind of a “pseudo-actuality” that comes into “being” in the series of

limitations conducted by sameness: no kind of a movement of creating something new can take place here.³³ The realisation of the possible generates a static multiplicity since all the real being is ready made and pre-existing in the “pseudo-actuality” of the possible. The actualisation of the virtual instead generates a dynamic multiplicity which is unpredictable and “indeterminate” but only in the sense that it is creative and generates something new. That is why Deleuze says that the existence of the multitude must be *determined* in the sense that it is necessary, qualitative, singular, substantial and actual. And it must be *indeterminate* because it is not determined by any pre-existing goal or cause, because it is always creative and generating something new.

Deleuze uses the neologism *different/ciation* to conceptualise the structure of multitude.³⁴ A virtual multiplicity has not yet differentiated, even though it is completely differentiated. The actualisation of the multiplicity is the process of differentiation. The multiplicity in itself is differential but has differentiating effects. Self-differentiation (change) is a movement of the virtual, which is actualising itself. Duration is the time of actualisation and change according to which the elements of the virtual with-being become different (actualised) in different rhythms. Time passes from the virtual to the actual, that is to say from the multiplicity to its actualisation, and not from one actual moment or thing to another. Time and the structure of multiplicity, or change (the birth of something new) and multiplicity can no longer be separated from each other. Since actualisation is a process of creative differentiation, the fact that the multiplicity is completely determined, does not imply limitations or capturing into any predetermined forms. The actualisation does not mean that something new comes out of “nothing” or that existence is just added to possible things. It means rather the substantial event of creation, which does not bend to already existing conditions, causes or tasks, but dreads its submission more than death.

NOTES

1. Deleuze (1979), "Anti-Œdipe et Mille plateaux". Cours Vincennes 27.02.1979 [<http://www.webdeleuze.com>]. See also Deleuze & Guattari (1980), *Mille Plateaux*. Editions de Minuit, Paris. Especially Ch. 12 "Traité de nomadologie: La machine de guerre".
2. Husserl (1976), *Ideas*. Tr. W.R. Gibson. Humanities Press, New York. Part 1, passage 74; Husserl (1978), *Origin of Geometry*. Tr. J.P. Leavey. Stoney Book, New Hayes; Simondon (1964), *L'individu et sa genèse physico-biologique*. PUF, Paris, p. 35–60. See also Deleuze (1966), "Revue de Gilbert Simondon L'individu et sa genèse physico-biologique". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 156 (1966): 115–118.
3. Bergson (1962), *La pensée et le mouvant*. PUF, Paris, p. 13.
4. If the intensity is divided it necessarily changes its nature. For example the temperature is not the sum of the two lower temperatures, or the speed is not the sum of the two slower speeds.
5. Deleuze (1966), "Revue de Gilbert Simondon L'individu et sa genèse physico-biologique", p. 44.
6. Deleuze deals with the difference between the mould and modulation especially in trying to explain the passage from the disciplinary society to the control society. See e.g. "Postscript on Control Societies" in Gilles Deleuze (1995) *Negotiations*. Tr. Martin Joughin. Columbia UP, New York.
7. Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, p. 508.
8. We can give *nomos* two principal meanings which differ from one another by their accents: in the word *nomós* the stress is on the second syllable, and in the word *nómos* on the first syllable. The first means the pasture ground and the steppes (in Homer it can be found only in this form) and the other, which is considered more recent, means the way of life of beings following their own norms (Hesiod) or more simply just the way or norm which stresses determination of behaviour, often con-

sidered as essential to the word. Out of the latter was developed the third, much more recent meaning of *nomos* as a law and a codified habit. The meaning of *nomos* as habit was not, however, so arbitrary to begin with. It meant rather the way of life that was habitual, a normal way to live, which was almost impossible to separate from the geography of the steppes and the ways of battle and cooking food necessary there. In this sense it is not impossible that the most ancient term for habit could have been born out of a term which was used for the most ordinary, habitual way of life, life in the steppes, where the austere conditions of life required a special form of life in order to survive. See Liddell and Scott (2002), *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford UP, Oxford.

9. Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, p. 472.

10. Hirvonen (2000), *Oikeuden käynti*, Loki, Helsinki, p. 65.

11. Deleuze (1968), *Différence et répétition*, p. 54.

12. *Ibid.*, p 54.

13. *Nomos* does not therefore mean the first measuring and dividing of the land, the way in which for example Carl Schmitt seems to think *nomos* in his creative etymology. The land is occupied, but not in the way presented by Schmitt; there is a concrete order in *nomos*, but it is not the one outlined by Schmitt. See Carl Schmitt (2003), *The Nomos of the Earth*, Telos Press, New York, I:4; V.

14. Deleuze (1968), *Différence et répétition*, p. 54. We can regard also Pan, the demon god of “disorder” occupying these intermediary states as a bearer of this kind of a folly. He is the son of the god of thieves, Hermes, whose home is in the meadows and in the mountains between the city state and the forest. Maybe it was for this reason that the Greek feared the scream of Pan and the “irrational” madness it evoked: Panic (*panikon deima*; a surprising, sudden feeling of fear, horror, anxiety or insecurity which often takes over flocks of animals or men) raises and becomes infectious when people drift too far away from the divine or political limits and meanings controlling them. “Then

Pan, who declares and always moves (aei polon) all, is rightly called goat-herd (aipolos)” Plato, *Kratylos*, 408b–d. See James Hillmannin (1972), *An Essay on Pan*. Spring Publications.

15. Deleuze (2005), *Haastatteluja*, p. 141.

16. *Ibid.*, p. 138; Deleuze (1992), *Autiomaan*, Gaudeamus, Helsinki, p. 18.

17. On the difference between the nomads and the migrants see Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, p. 472–473.

18. In Greek nomads (*nomas*) are quite simply those who live in *nomos*, who distribute in it with their flocks with no allusion *polis*. see Deleuze (2005), *Haastatteluja*, p. 205. Klaus Harju has accurately treated the question of home in homelessness by the concept of ”saudade”. See Harju (2005), ”Saudade, to be at home without a home”. *Ephemera. Theory and Politics in Organization* 5(X): 687–689.

19. Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, p. 295.

20. Iliad 9.63: ”For he that foments civil discord (*polemos*) is a clanless (*afre'to'r*), heartless (*anestios*) outlaw (*athemistos*)”.

21. Aristotle, *Politics* 1253a18.

22. *Politics* 1253a5–10; See Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, p. 471: Proposition V: Nomad existence necessarily effectuates the conditions of the war machine in space.

23. Deleuze (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*. Tr. Robert Hurley. City Lights Books, San Francisco, p. 22.

24. Elias Canetti quoted in Deleuze & Guattari (1980), *Mille plateaux*, p. 47.

25. Deleuze (1988), *Bergsonism*. Tr. H. Thomlinson ja B. Habberjam. Zone Books, New York, p. 37–38. The idea of the difference between change and history is grounded on a distinction made by Henri Bergson between two different types of multiplicity: one of space and homogenous time and one of pure duration. The first one is a quantitative and measurable multiplicity, ”a multiplicity of exteriority, of simultaneity, of juxtaposition, of order and of quantitative differentiation, of *difference in degree*”. The other is qualitative, ”an internal mul-

tiplicity of succession, of fusion, of organisation, of heterogeneity, of qualitative discrimination, or of *difference in kind*". The multiplicity of order is fragmentary and actual, whereas the multiplicity of organisation is continuous and virtual.

26. Deleuze (1999), "Bergson's conception of difference", in Mullarkey J. (ed.): *The New Bergson*. Tr. Melissa McMahon. Manchester UP, Manchester, p.48.

27. Deleuze (1972), "A quoi reconnaît-on le structuralisme" in F. Chatelet (ed.): *Histoire de la philosophie*, Paris, p. 183.

28. *Ibid.*, p. 265.

29. *Ibid.*, p. 211; Deleuze (1988), *Bergsonism*, p. 96.

30. According to the theory of memory or of the ontological unconsciousness by Bergson the multiplicity is in the past, "in a memory which in itself is pure, virtual, indifferent and idle", Deleuze (1988), *Bergsonism*, p. 71. The creative movement from the unitedness of the past into the multiplicity of the present is a process of actualisation.

31. Deleuze (1988), *Bergsonism*, p. 97.

32. *Ibid.*, p. 97.

33. *Ibid.*, p. 98.

34. Deleuze (1997), *Difference & Repetition*, p. 210; Deleuze (1972), "A quoi reconnaît-on le structuralisme", p. 268.



Iconoclast Publications 9
Porin taidemuseon julkaisuja 86
Pori Art Museum Publications 86

www.socialtoolbox.com

