



ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΩΝ ΜΗΧΑΝΙΚΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ «ΠΟΛΕΟΔΟΜΙΑ ΚΑΙ ΧΩΡΟΤΑΞΙΑ»

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΠΟΛΕΟΔΟΜΙΚΗΣ ΣΥΝΘΕΣΗΣ

Χώρος, τόπος, τοπίο

Η πόλη ως αντιπροσωπευτικός χώρος στην κατασκευή της (αν)ισότητας.
Ζητήματα θεωρίας και πολεοδομικών πρακτικών

Διδακτορική διατριβή

Ελένη Δαλίπη

Αθήνα, Οκτώβριος 2023

Η υλοποίηση της διδακτορικής διατριβής συγχρηματοδοτήθηκε από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», 2014-2020, στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση του ανθρώπινου δυναμικού μέσω της υλοποίησης διδακτορικής έρευνας Υποδράση 2: Πρόγραμμα χορήγησης υποτροφιών ΙΚΥ σε υποψηφίους διδάκτορες των ΑΕΙ της Ελλάδας».



Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο

Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



ανάπτυξη - εργασία - αλληλεγγύη



ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΩΝ ΜΗΧΑΝΙΚΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ «ΠΟΛΕΟΔΟΜΙΑ ΚΑΙ ΧΩΡΟΤΑΞΙΑ»

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΠΟΛΕΟΔΟΜΙΚΗΣ ΣΥΝΘΕΣΗΣ

Χώρος, τόπος, τοπίο

Η πόλη ως αντιπροσωπευτικός χώρος στην κατασκευή της (αν)ισότητας.

Ζητήματα θεωρίας και πολεοδομικών πρακτικών

Διδακτορική διατριβή

Ελένη Δαλίπη

ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

1. Ελένη Χανιώτου (επιβλέπουσα), Καθηγήτρια Ε.Μ.Π.
2. Κωνσταντίνος Μωραΐτης, Ομότιμος Καθηγητής Ε.Μ.Π. (μέλος τριμελούς επιτροπής)
3. Σταύρος Σταυρίδης, Καθηγητής Ε.Μ.Π. (μέλος τριμελούς επιτροπής)
4. Παναγιώτα Κουτρολίκου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ε.Μ.Π.
5. Μαρία Μάρκου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ε.Μ.Π.
6. Κουτσουμπός Λεωνίδας, Επίκουρος Καθηγητής Ε.Μ.Π.
7. Νικόλαος-Ίων Τερζόγλου, Επίκουρος Καθηγητής Ε.Μ.Π.

Αθήνα, Οκτώβριος 2023

Copyright © 2023 Ελένη Δαλίπη

Creative Commons Αναφορά (CC BY): Η άδεια αυτή επιτρέπει στο χρήστη να χρησιμοποιεί, μοιράζεται και δημιουργεί παράγωγα έργα επί του αδειοδοτούμενου περιεχομένου και να το διαμοιράζεται χωρίς περιορισμούς, πέραν του να κάνει αναφορά στο δημιουργό (π.χ. τον συγγραφέα), ή το δικαιούχο (π.χ. εκδότη) ή/και το φορέα που κάνει το περιεχόμενο διαθέσιμο (π.χ. το Υπουργείο Παιδείας).

Προκειμένου να δείτε αντίγραφο της άδειας επισκεφθείτε:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.el>

Η έγκριση της παρούσας διδακτορικής διατριβής από την επταμελή εξεταστική επιτροπή και τη Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου δεν προϋποθέτει και την αποδοχή των απόψεων του συγγραφέα σύμφωνα με τις διατάξεις του άρθρου 202, παράγραφος 2 του Ν.5343/1932

Ευχαριστίες

Όταν ξεκίνησα να γράφω αυτήν την διδακτορική διατριβή, οι σκέψεις μου, για το πώς θα μπορούσα να εξετάσω αν υπάρχει κάποια σχέση ανάμεσα στον τρόπο που σκεφτόμαστε τις έννοιες του χώρου και την πολιτική και αν ο τρόπος αυτός επιδρά στην αντίληψη του σχεδιασμού της πόλης, διακατέχονταν από απροσδιοριστία. Από την αρχή, η επιβλέπουσα καθηγήτρια μου Ελένη Χανιώτου με ενθάρρυνε να ασχοληθώ με το θέμα που διάλεξα, να χρησιμοποιήσω την φαντασία μου και να ξετυλίξω τις σκέψεις μου πάνω στο πώς θα μπορούσα να προσεγγίσω την παραπάνω σχέση. Ήταν πάντα εκεί όταν την χρειαζόμουν. Την ευχαριστώ γι' αυτό.

Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους Κωνσταντίνο Μωραΐτη, Ομότιμο Καθηγητή του Ε.Μ.Π., Σταύρο Σταυρίδη, Καθηγητή του Ε.Μ.Π., Παναγιώτα Κουτρολίκου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ε.Μ.Π., Μαρία Μάρκου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ε.Μ.Π., Κουτσουμπό Λεωνίδα, Επίκουρο Καθηγητή Ε.Μ.Π. και τον Νικόλαο-Ίωνα Τερζόγλου, Επίκουρο Καθηγητή Ε.Μ.Π. που συμμετείχαν σε αυτήν μου την προσπάθεια. Είμαι ευγνώμων στο Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών για την οικονομική υποστήριξη που έλαβα μέσω του προγράμματος ΕΣΠΑ για την χορήγηση υποτροφιών για «Όριμα διδακτορικά», από τον Ιούνιο του 2022 έως τον Οκτώβριο του 2023.

Ευχαριστώ για την βαθιά τους φιλία, την Ζαφειρένια και την οικογένειά της τον Milan και τον μικρό Christopher, την Θεώνη και την Κατερίνα, συνοδοιπόρους μου στη ζωή, που με συντροφεύουν στις καλές και στις κακές μου στιγμές. Και την οικογένειά μου, τον Θανάση και τον Κώστα, χωρίς τους οποίους δεν θα ήμουν εδώ. Η διδακτορική διατριβή είναι αφιερωμένη στην μητέρα μου, Εύα.

Οι όποιες ανεπάρκειες του κειμένου βαρύνουν εμένα εξ ολοκλήρου. Καθώς πρόκειται για μια έρευνα με βάση φιλοσοφικά και επιστημονικά κείμενα, που αποτέλεσαν σταθμό στην ιστορία της «δυτικής» φιλοσοφικής σκέψης, περιλαμβάνονται αρκετές βιβλιογραφικές αναφορές, τις οποίες προσπάθησα να παραθέσω όσο πιο επιμελώς μπορούσα. Κάποιες από τις επιλογές μου, ως προς τα κείμενα, μπορούν να αιτιολογηθούν από το ότι οι προπτυχιακές μου σπουδές είναι στις πολιτικές επιστήμες. Κάτι που καθόρισε τον τρόπο συγκρότησης της ανάλυσής μου, αλλά και με δυσκόλεψε στην εξέταση των αρχιτεκτονικών και πολεοδομικών πρακτικών, καθώς δεν έχω άμεση επίγνωση των κινήσεων του χεριού που σχεδιάζει. Αυτό που προκρίνεται είναι μια κοινή ανάλυση των εννοιών του χώρου, του τρόπου σκέψης της πολιτικής και των πολεοδομικών πρακτικών, που επιτρέπει να φανούν οι όποιες σχέσεις και συσχετισμοί τους.

Στην μαμά με αγάπη και ευγνωμοσύνη

Περιεχόμενα

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	9
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	15
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ	21
Ο ΔΟΜΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΛΟΓΟΥ ΩΣ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ.....	21
1. Χώρος, πόλη και πολιτική.....	22
2. Η «έννοια του λόγου»	25
2.1. de Saussure, Lévi-Strauss και δομισμός.....	29
2.2. Lacan: Ανάμεσα στο δομισμό και στον μεταδομισμό	35
2.3. Foucault: Ιστορία, επιστημονικός λόγος και έννοιες.....	38
2.4. Foucault: Κριτική και εξουσία. Derrida: Φιλοσοφικά κείμενα.....	45
2.5. Laclau και Mouffe: Πολιτική δράση και κοινωνική αλλαγή	51
3. Ο δομισμός και η ανάλυση λόγου ως ερευνητική προσέγγιση.....	58
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ	65
«ΚΟΙΝΟΣ ΤΟΠΟΣ», «ΠΟΛΙΣ», ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΑΥΘΥΠΑΡΞΙΑ	65
1. Η πόλη της Αθήνας	67
2. Ο τόπος και η χώρα	76
3. «Φύσις» και «Πόλις»	86
4. Προσεγγίζοντας την έννοια του τοπίου.....	95
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ	105
ΑΧΑΝΗΣ ΧΩΡΟΣ, ΠΟΛΗ-ΠΡΩΤΕΥΟΥΣΑ, ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΠΟΛΙΤΕΙΑ	105
1. Η «Στοά» και ο «Κήπος»: Έννοιες του χώρου, του τόπου και της πολιτικής.....	108
2. Ρώμη: πολιτικές και πολεοδομικές πρακτικές.....	118
3. Η Ρωμαϊκή εκτίμηση του τοπίου	130
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ	139
ΑΠΟΛΥΤΗ ΕΞΟΥΣΙΑ, ΣΩΜΑ και ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΣΗ	139

1. Ο όρος «representation»	142
2. Η εννοιολόγηση του εξουσιαστικού φαινομένου και της πόλης στην μεσαιωνική θεολογία και φιλοσοφία.....	154
3. Νεοπλατωνικές, Ιουδαιο-χριστιανικές και μεσαιωνικές έννοιες του τόπου και του χώρου	169
4. «Άστεα» και τοπίο	184
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ.....	199
ΔΙΕΡΕΥΝΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ ΤΟΠΙΟΥ ΣΤΟ ΣΥΓΚΕΙΜΕΝΟ ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ ΚΙΝΕΖΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΣΕ ΑΡΑΒΟΦΩΝΕΣ ΛΑΟΥΣ ΤΗΣ «ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ ΜΕΣΟΓΕΙΟΥ».....	199
1. «Άπω Ανατολή»: κήποι, βουνά και βράχοι σε παραστάσεις τοπίων	202
2. Το τοπίο των αρχαίων Αράβων νομάδων και οι κήποι Αραβόφωνων λαών στην λεκάνη της «Ανατολικής Μεσογείου»	210
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ	221
ΦΥΣΗ, ΚΙΝΗΣΗ, ΤΟΠΙΟ	221
1. «Απόλυτος χώρος», «σχετικός χώρος» και ο χώρος ως «phantasm»	225
2. «Ουτοπικές» συλλήψεις της πόλης και η εννοιολόγηση της στον Hobbes.....	245
3. Ο σχηματισμός της νεότερης αντίληψης του τοπίου: θέα από απόσταση, σκηνικό και φύση	265
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ.....	289
ΙΣΤΟΡΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΛΟΓΟΣ	289
1. Ιστορία, εξειδίκευση και κοινωνία.....	289
2. «Γραφικότητα» και «ταυτότητα»	293
3. Πόλη και κοινωνικά κινήματα.....	302
4. Ο χώρος ως κοινωνική και πολιτισμ(τ)ική κατασκευή.....	316
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	323
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	337
ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	344

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σκοπός της διδακτορικής διατριβής είναι να εξετάσει την σχέση ανάμεσα στον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τις έννοιες του χώρου, του τόπου, του τοπίου και της πολιτικής και σκεφτόμαστε τον σχεδιασμό της πόλης. Ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τον χώρο, τον τόπο, το τοπίο και την πολιτική καθορίζεται, σε μεγάλο βαθμό, από το πώς αρθρώνονται οι έννοιες αυτές σε φιλοσοφικές και επιστημονικές θεωρίες που συγκροτούνται κάθε φορά σε μια συγκεκριμένη κοινωνία και εποχή. Ταυτόχρονα, ο τρόπος που σκεφτόμαστε τις έννοιες αυτές καθορίζει τον τρόπο που σχεδιάζουμε την πόλη και σκεφτόμαστε τις (αν)ισότητες και την δημοκρατία, αποδεικνύοντας την αμφίδρομη σχέση τους.

Στο πλαίσιο αυτό, η διδακτορική διατριβή διερευνά την συνδιαμόρφωση των εξεταζόμενων εννοιών σε συγκεκριμένα ιστορικά συγκείμενα, με βασικούς σταθμούς την ιδέα/έννοια της πόλης και την κατασκευή της στην κλασική της μορφή, την μεσαιωνική, τη νεότερη και την σύγχρονη. Για τον σκοπό αυτό, δανείζεται ορολογία και παραθέτει κριτικά θεωρητικές προσεγγίσεις από το πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας για την ιδέα/έννοια της πόλης, την θεωρητικοποίηση της πολιτικής και την αναγκαιότητα ύπαρξης (ή μη) του πολιτικού συστήματος, της φιλοσοφίας και της γεωγραφίας για τις έννοιες του χώρου, του τόπου και του τοπίου και της ιστορίας της δυτικής αρχιτεκτονικής και πολεοδομίας για τον σχεδιασμό και τις παραστάσεις της πόλης. Αναγκαίος στόχος της είναι να δείξει τις συνέχειες και ασυνέχειες που εισέρχονται στον τρόπο θεώρησής τους και τα, κατά περίπτωση, αμφίσημα και αμφιλεγόμενα νοήματα των ιδεών τους.

Σκοπός της διδακτορικής διατριβής δεν είναι να αποτελέσει μια εκτενή ιστορική παρουσίαση και κριτική ανάλυση των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου και των κομβικών εννοιών της πολιτικής φιλοσοφίας. Κάτι τέτοιο θα απαιτούσε την αποκλειστική ενασχόληση με το ζήτημα των εννοιών. Αντ' αυτού, σκοπός της είναι η σύνθεση και η κατανόηση των εξεταζόμενων εννοιών σε ένα σύστημα σχετιζομένων στοιχείων, στο οποίο περιλαμβάνονται η ιδέα/έννοια, οι παραστάσεις και οι πρακτικές της πόλης. Εκείνα, δηλαδή, τα στοιχεία που καθιστούν αναγνώσιμο τον τρόπο αντίληψης των εξεταζόμενων εννοιών μέσα από την «εγγραφή» στην υλική πραγματικότητα της πόλης.

Αντιμετωπίζονται οι εκάστοτε θεωρίες των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου και της πολιτικής ως μεταβαλλόμενες και άρρηκτα συνυφασμένες με το σύστημα σχετιζομένων στοιχείων που τις καθιστούν αναγνώσιμες. Με άλλα λόγια, τις αντιλαμβανόμαστε εδώ ως εξαρτώμενες από το ιστορικό τους συγκείμενο, στο οποίο η

θρησκεία, η πολιτική, η φιλοσοφία, η αισθητική ή ακόμη και η εθνικότητα έχουν κάποια σημασία. Αυτό δεν σημαίνει πως δεν υπάρχουν κοινά σημεία προσέγγισης ανάμεσα σε διαφορετικούς πολιτισμούς και σε χρονικά και χωρικά πλαίσια που απέχουν ιστορικά αρκετά μεταξύ τους. Αλλά ότι το ιστορικό συγκείμενο διαφοροποιεί τους τρόπους που σκεφτόμαστε κάθε φορά τις έννοιες αυτές και την κατασκευή της πόλης. Έτσι, αν και είθισται να δίνονται στην αρχή οι ορισμοί των εννοιών που χρησιμοποιούνται σε ένα κείμενο, στη προκειμένη περίπτωση, αυτό δεν γίνεται, διότι βασική θέση της διδακτορικής διατριβής είναι το μεταβαλλόμενο περιεχόμενο των εξεταζόμενων εννοιών.

Ο λόγος που εξετάζονται από κοινού οι έννοιες του χώρου, του τόπου και του τοπίου είναι επειδή τα νοήματά τους συχνά αλληλοεξαρτώνται ή αλληλοεπικαλύπτονται ή η μια έννοια εμπεριέχει ή εμπεριέχεται στο νόημα της άλλης. Ο τόπος και το τοπίο εμπεριέχουν στο νόημά τους τον χώρο ή έχουν να κάνουν με πτυχές του χώρου. Ο χώρος από την άλλη, μπορεί να είναι «τόπος τόπων» ή να ενσωματώνεται στην έννοια του τοπίου ως η χωρική, εδαφική του διάσταση. Ανάλογα δε με το ιστορικό συγκείμενο, η μια έννοια δύναται να παραγκωνίζει ή να ανταγωνίζεται την άλλη ή ακόμη να αναδεικνύει διαφορετικές κοινωνικές και πολιτικές πτυχές του χώρου στο νόημα και στο περιεχόμενό της. Η έννοια του τόπου, για παράδειγμα, παραγκωνίζεται στη φυσική επιστήμη των νεότερων χρόνων, καθώς εκλαμβάνεται ως μια έννοια περισσότερο συγκεκριμένη από αυτήν του χώρου για να κερδίσει εκ νέου έδαφος στον 20^ο αιώνα (Inge 2003, Jammer 2001, Casey 1997).

Ο τίτλος της διδακτορικής διατριβής έχει βασιστεί στην υπόθεση για την πόλη ως χωρική κατασκευή πάνω στην οποία υψώνεται το σύγχρονο πολιτικό σύστημα, καθώς και στην αρχή της αντιπροσώπευσης στην οποία βασίζεται η λειτουργία του σύγχρονου πολιτικού συστήματος. Σχηματικά μπορεί να αποδοθεί ως εξής: πόλη - πολιτικό σύστημα - αντιπροσώπευση. Η πόλη ως ο «τόπος (ή χώρος) των πολλών» αποτελεί μια (χωρική) μορφή κοινωνικής οργάνωσης, η οποία προϋποθέτει μια πολιτική οργάνωση, που λαμβάνει χώρα σε έναν χώρο ή τόπο ή ακόμη και ένα «κοινωνικό τοπίο», μια σαφώς σύγχρονη έννοια. Η ιδεατή μορφή της «πόλεως» στην Ελληνική κλασική σκέψη σχετίζεται με την εμφάνιση της έννοιας της πολιτικής και του δημοκρατικού πολιτεύματος που ταυτίζεται με την μορφή της πόλης. Σε αντίθεση με την ελληνική «πόλιν» που η συμμετοχή στην πολιτική ήταν άμεση, η σύγχρονη δημοκρατία είναι αντιπροσωπευτική. Η αντιπροσώπευση είναι βασική αρχή στη λειτουργία του σύγχρονου πολιτικού συστήματος. Κάθε ανάληψη δράσης εντός του συνδέεται με μορφές αντιπροσώπευσης (βλ. βουλή, κόμματα, συνδικάτα, σωματεία, κ.ο.κ.).

Η έννοια της αντιπροσώπευσης εισέρχεται για πρώτη φορά στο πεδίο της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας υπό την αγγλική λέξη «representation», της οποίας η κύρια σημασία είναι αυτή της παράστασης μιας εικόνας. Πρόκειται για έναν «δυτικά» κατασκευασμένο όρο στον οποίο συμπυκνώνεται η ουσία της θεσμοποιημένης πολιτικής, που εκτός από πολιτικές, έχει συμβολικές και αισθητικές πτυχές. Ακόμη και τα κτήρια αποτελούν αντικείμενο αντιπροσώπευσης (Hobbes 1989a), όπως και η ίδια η πόλη. Εάν το σχήμα πόλη - πολιτικό σύστημα - αντιπροσώπευση συνδέεται με την κατασκευή της ανισότητας (φυσική, κοινωνική οικονομική, πολιτισμ(τ)ική) εξετάζεται πάντα σε σχέση με το πώς αρθρώνονται οι έννοιες του χώρου, της αντιπροσώπευσης και της πολιτικής στον εκάστοτε φιλοσοφικό λόγο σε μια συγκεκριμένη στιγμή και στο πώς «εγγράφονται», τελικά, στην κατασκευή της πόλης, που υποδεικνύει συχνά μια άνιση μεταχείριση ανάμεσα σε κοινωνικά άτομα και κοινωνικές ομάδες στον χώρο.

Δεδομένου ότι τα ζητήματα που πραγματεύεται η διδακτορική διατριβή εμπίπτουν και σε αλλά επιστημονικά πεδία, ο λόγος που αυτή εκπονείται στην σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου είναι επειδή τα ζητήματα αυτά έχουν ως κομβικό σημείο την ιδέα/έννοια της πόλης και την υλική, χωρική, εδαφική κατασκευή της (σχεδιασμό). Η διδακτορική διατριβή δεν έχει ως αφετηρία της ζητήματα πολιτικής φιλοσοφίας ή, για παράδειγμα, τυπολογιών της πολιτικής αντιπροσώπευσης. Εξετάζει τα ζητήματα αυτά, που με την πρώτη ματιά φαίνεται να μην σχετίζονται μεταξύ τους, στο γενικότερο ιστορικό και πολιτικό τους πλαίσιο στο οποίο οι θεωρίες για τον χώρο, την πόλη, την πολιτική και η κατασκευή της πόλης καθιστούν αναγνώσιμες τις μεταξύ τους συσχετίσεις. Δηλαδή, σε επίπεδο συγχρονίας.

Για τον σκοπό αυτό, χρησιμοποιεί από την βιβλιογραφία κείμενα που εμπίπτουν σε διαφορετικά επιστημονικά πεδία και κείμενα που πραγματεύονται το συγκεκριμένο ζήτημα, δηλαδή τις μεταξύ τους συσχετίσεις, επιδιώκοντας να εμπλουτίσει και να εξελίξει την υπάρχουσα συζήτηση. Αρκετά από τα κείμενα αυτά εμπίπτουν στο πεδίο της φιλοσοφίας και της γεωγραφίας και αν και η αρχιτεκτονική και η πολεοδομία εντάσσονται και αυτές στις λεγόμενες «επιστήμες του χώρου» έχουν, ωστόσο, τον κατεξοχήν ρόλο στη δόμηση των πόλεων και στη διαμόρφωσή τους. Βρίσκονται σε σχέση εξάρτησης με το πολιτικό σύστημα, από την σκοπιά ότι η διαμόρφωση του αστικού χώρου υπόκειται στη βούληση των αρχών και του εκάστοτε ισχύοντος νομοθετικού πλαισίου.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η πόλη διαμορφώνεται «εκ των άνω». Στις σύγχρονες πόλεις, πολλές πρωτοβουλίες ξεκίνησαν από αυτόνομες δράσεις, τις οποίες, στη συνέχεια,

ενστερνίστηκαν οι τοπικές αρχές, εντάσσοντάς τις στο πολιτικό και νομοθετικό τους πλαίσιο. Συχνά, με σκοπό τον έλεγχο των πρωτοβουλιών αυτών για το πολιτικό όφελος. Για παράδειγμα, η άναρχη φύτευση εντός του αστικού χώρου, η δημιουργία κοινοτικών κήπων, η κατάληψη κτηρίων για την δημιουργία κοινοτικών κέντρων, καθώς και η δημιουργία καλλιτεχνικών παραστάσεων στην επιφάνεια κτηρίων, όπως το γκράφιτι (graffiti) και οι τοιχογραφίες (murals), συνιστούν τέτοιες πρακτικές αυτόνομων δράσεων που, στη συνέχεια, «αγκαλιάστηκαν» από τις τοπικές αρχές.

Επιπλέον, η αρχιτεκτονική και η πολεοδομία δεν κατασκευάζουν απλά την υλική πραγματικότητα της πόλης, αλλά αυτή η υλική πραγματικότητα είναι ορατή από όλους. Ακόμα και αν θεωρήσουμε την αρχιτεκτονική ως τέχνη είναι η μόνη τέχνη που δεν «μπαίνει» στο μουσείο (παρά μόνο με την μορφή σχεδίων και μακετών). Η πόλη, τα κτήρια και οι διαδρομές της, συνθέτουν το πλαίσιο της καθημερινής ζωής και της ανθρώπινης εμπειρίας, καθώς οι εικόνες της πόλης υπεισέρχονται σε ζητήματα που έχουν να κάνουν με τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τις κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές, την άσκηση της εξουσίας και τις ανισότητες. Συχνά τα κτήρια, αναφορικά με το νόημα που ενσωματώνουν σε σχέση με την λειτουργία τους και τον συμβολισμό που τους αποδίδουν οι άνθρωποι, δύναται να συμβολίζουν εξουσιαστικές σχέσεις και πρακτικές. Η πόλη αποτελεί επίσης το πεδίο δια του οποίου εξαρθώνονται οι συμβατικές πολιτικές πρακτικές από εναλλακτικά εγχειρήματα.

Επί του τελευταίου, δίνονται ορισμένες διευκρινήσεις σχετικά με έννοιες που συχνά χρησιμοποιούνται στο κείμενο, οι οποίες όμως δεν εμπίπτουν στους σκοπούς του για μια διεξοδική ιστορική τους ανάλυση, όπως η έννοια της εξουσίας. Σ' αυτήν γίνεται αναφορά στο πρώτο κεφάλαιο στο οποίο αντιμετωπίζεται υπό μια ευρεία έννοια, με την προσέγγισή της να βασίζεται στο έργο του Michel Foucault. Στην προκειμένη περίπτωση, η εξουσία δεν αντιμετωπίζεται απλά ως μια δύναμη επιβολής που μας βαραίνει ή ως ένα αμετάβλητο χάσμα ανάμεσα σε αυτούς που την ασκούν και σε αυτούς που την υφίστανται αλλά ως παραγωγική έννοια των ανθρωπίνων σχέσεων και των ανθρωπίνων συμφερόντων, η οποία δεν συγκρούεται με την ελευθερία, την υποκειμενικότητα και την αντίσταση (Howarth 2008, Foucault 1980).

Από την άλλη, στο άκουσμα της λέξης πολιτική συχνά σκεφτόμαστε πως αυτή ταυτίζεται με τους θεσμούς, τα εκάστοτε συστήματα διακυβέρνησης, το νομοθετικό και κανονιστικό πλαίσιο και τους φορείς άσκησης της (όπως κόμματα και βουλευτές). Η λέξη πολιτική, όπως και η λέξη πολίτης, προέρχεται από την αρχαία ελληνική λέξη «πόλις».

Αναφέρεται απλά στον λόγο και στις πρακτικές με τις οποίες οι άνθρωποι οργανώνουν την κοινωνική συμβίωση στην πόλη. Πολίτης θεωρείται αυτός που συμμετέχει στα «κοινά» της πόλης.

Εντούτοις, στις σύγχρονες δημοκρατίες η συμμετοχή του πολίτη συχνά περιορίζεται στην εκλογή εκείνου του αντιπροσώπου που θεωρεί ότι θα εκπροσωπήσει καλύτερα τα συμφέροντά του. Βασίζεται, με άλλα λόγια, στην βασική αρχή της αντιπροσώπευσης. Επειδή όμως η πολιτική λειτουργία της κοινωνίας ανάγεται έτσι στο καθαυτό σύστημα της εξουσίας που μας λέει τι επιτρέπεται και τι δεν επιτρέπεται, καθώς και στις οικονομικές σχέσεις μέσα στις οποίες λειτουργεί το σύγχρονο πολιτικό σύστημα, αυτό έχει ως αποτέλεσμα η έννοια της πολιτικής να ταυτίζεται συχνά με το σύστημα της θεσμοποιημένης πολιτικής και εξουσίας.

Συνεπώς, για να αποφύγουμε να μιλάμε για δυο πολιτικές ή για την Πολιτική με π κεφαλαίο και την πολιτική με π πεζό χρησιμοποιείται εναλλακτικά και η έννοια του «πολιτικού» σε σχέση με το πώς αυτή συλλαμβάνεται στο έργο των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe (2001) ως ένα «πεδίο αμφισβητήσεων και διεκδικήσεων». Με άλλα λόγια, ως ένα πρωτογενές πεδίο πολιτικής δράσης. Αναφέρεται για τους παραπάνω συγγραφείς σε εκείνη ακριβώς την στιγμή άρθρωσης ενός λόγου αμφισβήτησης και διεκδίκησης επί της θεσμοποιημένης πολιτικής και εξουσίας. Ως το πεδίο του οποίου η δυναμική δύναται να φέρει αλλαγές στην κοινωνική πραγματικότητα. Και αυτό, διότι αρθρώνεται απέναντι στο σύστημα της θεσμοποιημένης πολιτικής και εξουσίας, καθώς περιλαμβάνει δυνάμεις που εξαιρέθηκαν ή παραγκωνίστηκαν από την παραγωγή του (πρβλ. Laclau και Mouffe). Κατ' επέκταση, αφορά και στην άρθρωση ενός λόγου αμφισβήτησης και διεκδίκησης στις παραστάσεις και στις πολεοδομικές πρακτικές της πόλης.

Τέλος, σχετικά με άλλες έννοιες που προέρχονται από το πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας, όπως το «πολιτικό σώμα» (body politic), αυτές επεξηγούνται με βάση τα κείμενα στα οποία χρησιμοποιούνται με την έννοια που δίνεται εκεί. Σε περίπτωση που οι όροι αυτοί εμπεριέχονται σε φιλοσοφικά κείμενα των οποίων τα πρωτότυπα είναι ξενόγλωσση, η απόδοσή τους βασίζεται στην ελληνική τους μετάφραση, αν υπάρχει, άλλως καταβάλλεται προσπάθεια να αποδοθούν όσο πιο πιστά γίνεται στο περιεχόμενο του κειμένου με την ταυτόχρονη παράθεση του όρου σε παρένθεση και του αποσπάσματος σε υποσημείωση ως έχει στο πρωτότυπο κείμενο.

Αναφορικά με την χρήση του Αγγλικού όρου «representation», ο οποίος έχει αποδοθεί στην Ελληνική γλώσσα άλλοτε ως παράσταση και άλλοτε ως αναπαράσταση

ακολουθείται η ετυμολογία και η ερμηνεία του όρου από την Ελληνική Εταιρεία Ορολογίας (ΕΛΕΤΟ 2012). Σε κάθε περίπτωση, όπου παρατίθεται αυτούσιο απόσπασμα από κείμενο που έχει μεταφερθεί από την Αγγλική στην Ελληνική γλώσσα στο οποίο ο όρος έχει αποδοθεί ως αναπαράσταση ακολουθείται η μετάφραση του κειμένου. Επίσης, αναλύεται η πορεία συγκρότησης της σημασίας του όρου «representation» ως «αντιπροσώπευση» στο τέταρτο κεφάλαιο, καθώς φαίνεται η σημασία αυτή να συγκροτήθηκε στους μεσαιωνικούς χρόνους.

Τέλος, πολλές από τις ιστορικές τυπολογίες εποχών και περιόδων που υιοθετούνται, όπως κλασική, Ελληνιστική, Ρωμαϊκή, νεότερη κ.ο.κ., βασίζονται στη συστηματοποίηση τους στην επιστήμη της ιστορίας, έχοντας κατά νου ότι είναι δύσκολο να αποδοθεί η συνθετότητα της ιστορικής πραγματικότητας με όρους αρχής και τέλους.

Εντέλει, η θεωρητική διερεύνηση των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου, της πόλης και της πολιτικής σε σημαίνουσες φιλοσοφικές και επιστημονικές θεωρίες, όπως αυτές έχουν αναδειχθεί στη «δυτική» ιστορία των ιδεών, έχει ως κομβικό σημείο την ιδέα της πόλης ως κοινωνική επινόηση αλλά και ως έναν συμβολικό κόσμο, ο οποίος αφηγείται συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας, πρακτικές, αντιλήψεις συνύπαρξης με τον άλλο άνθρωπο και τη φύση, οριοθετήσεις στον χώρο, τεχνικές και πολεοδομικές πρακτικές σε μια ορισμένη κοινωνία και εποχή που συνδιαμορφώνουν την υλική κατασκευή της.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ιδέα για την διδακτορική διατριβή προέκυψε μέσα από τον προβληματισμό πάνω σε σύγχρονες προσεγγίσεις για την πόλη, τον χώρο και την πολιτική. Τέθηκε το ερώτημα αν υπάρχει κάποιου είδους συσχέτιση ανάμεσα στον τρόπο που σκεφτόμαστε τον χώρο, την πόλη και την πολιτική και ποια είναι η σχέση της έννοιας του χώρου με αυτές του τόπου και του τοπίου, καθώς τα νοήματά τους συχνά αλληλοεπικαλύπτονται. Ένας τρόπος προσέγγισης θα ήταν μέσα από την διερεύνηση των εννοιών του χώρου, του τόπου και του τοπίου από μια ιστορική και φιλοσοφική σκοπιά και αντίστοιχα των κομβικών ιδεών του πολιτικού στοχασμού. Και ενώ ο τρόπος αυτός προσέγγισης έχει απασχολήσει υπάρχουσες μελέτες στη διεθνή και εγχώρια βιβλιογραφία, δεν εστιάζει στον τρόπο που ενδεχομένως συνδιαμορφώνονται οι έννοιες αυτές σε μια συγκεκριμένη στιγμή, καθώς και στις συνέπειες της σκέψης των ιδεών τους στον τρόπο που επιδρούν στην κατασκευή της πόλης.

Στην ουσία, ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τον χώρο, τον τόπο, το τοπίο και την πολιτική δεν είναι εγγενής και στατικός, αλλά δυναμικός. Διαμορφώνεται πάντα σε σχέση με τις συνθήκες που επικρατούν σε μια συγκεκριμένη στιγμή σε έναν συγκεκριμένο χώρο. Ταυτόχρονα, καθορίζεται από το πώς αρθρώνονται οι έννοιες αυτές σε φιλοσοφικές και επιστημονικές θεωρίες που αποτελούν πνευματική κληρονομιά του παρελθόντος. Το πως αντιλαμβανόμαστε τις έννοιες αυτές καθορίζει επίσης τον τρόπο που σκεφτόμαστε τις παραστάσεις της αρχιτεκτονικής, τον σχεδιασμό της πόλης, τις (αν)ισότητες και την δημοκρατία. Οι έννοιες αποκτούν υλική υπόσταση, καθώς εγγράφονται στις παραστάσεις της πόλης και στη διευθέτηση των «κοινών» στον χώρο.

Στην προκειμένη περίπτωση, ο τρόπος διερεύνησης της σχέσης των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου και της πολιτικής και του συσχετισμού τους με τον τρόπο κατασκευής της πόλης προκύπτει μέσα από τις θέσεις μεταμοντέρνων θεωρητικών, όπως των Foucault και Laclau και Mouffe, που πραγματεύονται την σχεσιακή συγκρότηση των ιδεών/εννοιών, των παραστάσεων και της εξουσίας στην κατασκευή της κοινωνικής πραγματικότητας και του ιστορικού γίνεσθαι. Με αφετηρία τις έννοιες και τις μεθόδους τους που συγκροτούν έναν ειδικό τρόπο θέασης του κόσμου διερευνώνται η συγκρότηση των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου, της πόλης και της πολιτικής και οι πρακτικές σχεδιασμού της πόλης, έχοντας ως αφετηρία φιλοσοφικές και επιστημονικές θεωρίες για τον χώρο, την πόλη και την πολιτική και ως βασικούς σταθμούς την ιδέα της πόλης στην κλασική της μορφή, την μεσαιωνική, την νεότερη και τη σύγχρονη.

Το βασικό λοιπόν ερευνητικό ερώτημα της διδακτορικής διατριβής είναι πώς συσχετίζεται ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τον χώρο και την πολιτική με την υλική κατασκευή της πόλης. Η υπόθεση είναι ότι οι ιδέες τους συνδιαμορφώνονται σε μια συγκεκριμένη στιγμή μέσα από τις πολιτικές πρακτικές που θεωρητικοποιούνται από τις εκάστοτε φιλοσοφικές και επιστημονικές θεωρίες και στη συνέχεια «εγγράφονται» στις παραστάσεις και στον σχεδιασμό της πόλης, νοητικά και χωρικά. Βασικό ερευνητικό ερώτημα αποτελεί η διερεύνηση της σχέσης μεταξύ των εννοιών του χώρου, του τόπου και του τοπίου, καθώς τα νοήματά τους συχνά αλληλοεπικαλύπτονται. Επίσης, εξετάζεται η δυναμική προγενέστερων φιλοσοφικών και επιστημονικών εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου, της πόλης και της πολιτικής στην επινόηση νέων εννοιών. Και αυτό, διότι οι αναγνώσεις τους δύναται να μεταφέρουν αντιλήψεις που ενσωματώνουν έναν λόγο ανισότητας, καθώς μπορεί να «καθρεφτίζουν» προγενέστερες κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές που βασίστηκαν σε μια άνιση μεταχείριση κοινωνικών ατόμων και κοινωνικών ομάδων στον χώρο. Επιπλέον, εξετάζεται ο ρόλος που παίζουν οι παραστάσεις, ή εικόνες, της πόλης στη συγκρότηση της γνώσης για τον κόσμο γύρω μας.

Το θέμα της διδακτορικής διατριβής αναπτύσσεται σε επτά κεφάλαια. Στο **πρώτο κεφάλαιο** παρατίθενται βασικές θέσεις θεωρητικών της μεταμοντέρνας φιλοσοφίας στις οποίες βασίζεται και η μεθοδολογία της διδακτορικής διατριβής. Η μεταμοντέρνα φιλοσοφία φαίνεται να μπορεί να προσφέρει σήμερα έναν συνολικό τρόπο θεώρησης και αντίληψης του κόσμου μέσα από τις διάφορες αποσπασματικές θέσεις των θεωρητικών της που προτείνουν έναν σχεσιακό-συστημικό τρόπο προσέγγισης της συγκρότησης του υποκειμένου και της γνώσης για τον κόσμο γύρω του. Οι θέσεις της είναι διάχυτες στον μεταμοντέρνο τρόπο προσέγγισης της φιλοσοφικής και επιστημονικής γνώσης (συσχετίσεις-σύστημα-δομή-κοινωνική/πολιτισμική κατασκευή, πρακτικές, διαφορά).

Εξαιτίας των θέσεων αυτών, στη σύγχρονη εποχή καθίσταται ολοένα και πιο αποδεκτή η θέση ότι δεν υπάρχει ένας κοινά αποδεκτός ορισμός των εννοιών, αλλά απεναντίας οι έννοιες είναι κοινωνικές (ανθρώπινες, πολιτισμικές) κατασκευές (artefacts) που συγκροτούνται σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, εποχή και χώρο δια του συστήματος του «λόγου» (discourse). Ωστόσο, στην ιστορία της φιλοσοφικής και επιστημονικής σκέψης αφενός δεν είναι αυτή η κυρίαρχη θέση, αφετέρου μέσα από την ανάλυση που παρουσιάζεται στη συνέχεια, καθίσταται εμφανές ότι η θέση για τις δομές, τον σχεσιακό-συστημικό τρόπο προσέγγισης των πραγμάτων και την κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή των εννοιών είναι μια σύγχρονη επινόηση.

Μέσα από την ανάλυση των βασικών σταθμών της δομιστικής και μεταδομιστικής φιλοσοφίας, σκοπός είναι να επιλυθούν τα τρωτά σημεία που τους έχει ασκηθεί κριτική και να αναδειχθούν εκείνα που συγκροτούν έναν φιλοσοφικό τρόπο θέασης του κόσμου τον 20^ο και τον 21^ο αιώνα. Έτσι, αν και η εφαρμογή του δομισμού λειτούργησε πολύ καλά στην ανακάλυψη του συστήματος της «γλώσσας» στην ανθρωπολογία, στον κινηματογράφο και στην λογοτεχνία, δίνοντας απάντηση στο πώς συγκροτούνται τα πολιτισμικά αντικείμενα ή τεχνουργήματα (artefacts), ωστόσο, σύμφωνα με τον Foucault (2017), ο δομισμός δεν ήταν επαρκής στο να εξηγήσει τον τρόπο συγκρότησης των επιστημονικών εννοιών και την μεταλλαγή τους. Ωστε, ο δομισμός αποδείχτηκε «α-ιστορικός».

Η πιο ολοκληρωμένη από αυτές τις προσεγγίσεις φαίνεται να προέρχεται από το συνολικό έργο των Laclau και Mouffe, η οποία γεφυρώνει τη διάσταση ανάμεσα στον λόγο και στην υλική πραγματικότητα και είναι σε θέση να προσφέρει μια επαρκή εξήγηση της ιστορικής μεταβολής των εννοιών σε σχέση με την εννοιολόγηση του εξουσιαστικού φαινομένου. Ως εκ τούτου, χρησιμεύει στην εξήγηση της σχέσης λόγου και ύλης που είναι κεντρικό στοιχείο στην ανάλυση που γίνεται εδώ. Με άλλα λόγια, στη μετάβαση από τον λόγο για τον χώρο και την πολιτική στην υλική κατασκευή του χώρου της πόλης.

Το πρώτο λοιπόν κεφάλαιο ξεκινάει με κάποια γενικά σχόλια πάνω σε σύγχρονες προσεγγίσεις για τον χώρο, την πόλη και την πολιτική ώστε να δοθεί, έστω και επιγραμματικά, το επιστημονικό πλαίσιο εντός του οποίου ανέκυψε η ιδέα και ο προβληματισμός για την διδακτορική διατριβή. Στη συνέχεια, παρατίθενται κριτικά θεωρίες, όπως των Saussure, Foucault, και Laclau και Mouffe, πάνω στην «έννοια του λόγου», οι οποίες εξηγούν το πώς συγκροτείται το κοινωνικό κάθε φορά πεδίο, η πόλη και η κοινωνική, πολιτική και υλική της πραγματικότητα δια του λόγου (ιδέες/έννοιες, παραστάσεις και πρακτικές). Παράλληλα, αναδεικνύονται θέματα όπως της εννοιολόγησης της εξουσίας, του ρόλου που παίζουν προϋπάρχουσες φιλοσοφικές θεωρίες στην επινόηση νέων, αλλά και το πώς επιτυγχάνεται η νοητή και υλική μετάβαση σε μια νέα ιστορικά κατασκευασμένη πραγματικότητα.

Στο **δεύτερο κεφάλαιο** διερευνώνται οι έννοιες της «χώρας», του τόπου, της «πόλεως» και της πολιτικής στα κείμενα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, καθώς και το «πλαίσιο ζωής» και ο σχεδιασμός της πόλης των Αθηνών, όπου η δημοκρατία ως πολίτευμα προϋποθέτει την επινόηση του δήμου ως συστήματος διαμοιρασμού των πολιτών με βάση τον τόπο κατοίκησης. Τα κείμενα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη έχουν ασκήσει τη

σημαντικότερη επιρροή στη διαμόρφωση της «δυτικής» φιλοσοφικής σκέψης και των εννοιών του χώρου, του τόπου και της πόλης για πάνω από δύο χιλιετίες.

Το γιατί συγκεκριμένες θεωρίες ασκούν τόσο σημαντική επιρροή σε βάθος χρόνου δεν είναι αντικείμενο της παρούσας. Πέρα από το ζήτημα που άπτεται της διάσωσης των αρχαίων κειμένων, η σημαντικότητά τους έγκειται συχνά στο ότι αποτελούσαν μια κριτική και συνολική θεώρηση σε μια σειρά υπαρχουσών θεωριών της εποχής τους, οι οποίες σιγά-σιγά εξάρθρωναν τις επικρατούσες φιλοσοφικές και επιστημονικές αντιλήψεις της εποχής τους. Επίσης, η ανάδειξη συγκεκριμένων θεωριών στο προσκήνιο της ιστορίας έχει να κάνει και με τα εκάστοτε συστήματα εξουσίας και τον κοινωνικό ανταγωνισμό σε μια δεδομένη εποχή που έχουν ως αποτέλεσμα την επικράτηση συγκεκριμένων συστημάτων γνώσης (πρβλ. Foucault, Laclau και Mouffe, Said, κ.ά.). Από τους νεότερους χρόνους, η «ιστορία των ιδεών» ταυτίστηκε με τον «δυτικό», κατά βάση Ευρωπαϊκό, πολιτισμό που συμπεριέλαβε την κλασική Ελληνική και Ρωμαϊκή αρχαιότητα ως μέρος της επινοημένης ιστορικής του ενότητας.

Στο δεύτερο κεφάλαιο υποστηρίζεται η ιδέα ενός «κοινού τόπου» όλων των σωμάτων ως το καθοριστικό στοιχείο για την δημοκρατική οργάνωση έναντι της μεροληψίας πάνω στα κοινά θέματα της πόλης που βασίζεται στους δεσμούς συγγένειας. Ο τόπος τόσο με την «χωρική» όσο και την μεταφορική έννοια έχει δημοκρατική ισχύ, κάτι που αποδεικνύεται στον σχεδιασμό ενός «κοινού τόπου» στο κέντρο της «πόλεως» σε ίση απόσταση από όλους για την διαπαιδαγώγηση (αρχαίο θέατρο) και την διαβούλευση των πολιτών στα «κοινά» ζητήματα της πόλεως.

Στο **τρίτο κεφάλαιο** διερευνάται η μετάβαση από την Ελληνική πόλη στον αχανή χώρο της Ελληνιστικής και Ρωμαϊκής περιόδου, όπου το άτομο καλείται να βρει πλέον μια νέα τοποθέτηση, καθώς η Ελληνική πόλη χάνει την πολιτική της αυθυπαρξία και μετατρέπεται σε ένα επιβίωμα τοπικής σημασίας. Κύριο χαρακτηριστικό της περιόδου αυτής είναι η μετάβαση από τον «κοινό τόπο» στο άπειρο του χώρου και σε μια έννοια της πόλης που έχει να κάνει με την κοινωνική οργάνωση από την πλευρά των υπηρεσιών κοινής ωφέλειας. Οι «πόλεις-κράτη» επικαλύπτονται από την εμφάνιση μιας πόλης-πρωτεύουσας, της Ρώμης. Στην Στωϊκή φιλοσοφία, καθώς η πολιτική ζωή βρίσκεται εκτός της καθημερινής ζωής προκρίνεται η απόσταση από τα πολιτικά πράγματα για την εξασφάλιση της αταραξίας της ψυχής. Ζητούμενο πλέον είναι όχι η ενότητα του ατόμου στην πόλη αλλά η ενότητά του σε μια παγκόσμια πολιτεία. Έτσι οι Στωϊκοί αναζητούν στη φύση ένα κοινό σύνολο κανόνων που διέπουν τον πολυπολιτισμικό και αχανή χώρο. Από την άλλη, στους Επικούρειους, η

φυσική αναγκαιότητα σπρώχνει το άτομο στο να συνάψει συμφωνίες, συμβάσεις. Ακόμη, στο κεφάλαιο αυτό εξετάζεται η «εικονογράφηση» του τοπίου στη Ρωμαϊκή αρχιτεκτονική σε σχέση με κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές που περιλαμβάνουν την αισθητικοποίηση της εξουσίας σε παραστάσεις της φύσης.

Στο **τέταρτο κεφάλαιο**, διερευνάται το πώς οι έννοιες του χώρου, του τόπου, της πόλης και της πολιτικής αποκτούν ένα νέο περιεχόμενο γύρω από το σημαίνον «Χριστιανισμός». Η Χριστιανοσύνη επηρέασε με την σειρά της την αντίληψη των εξεταζόμενων εννοιών, διαμόρφωσε τις μεσαιωνικές πόλεις της «Δύσης» αλλά και την νεότερη φυσική επιστήμη και πολιτική φιλοσοφία. Στην πράξη, μέχρι και το τέλος του 19^{ου} αιώνα, η Ευρωπαϊκή διανόηση παλεύει να απεμπλακεί από τις θεολογικές έννοιες. Πράγμα που κατάφερε μερικώς με την συγκρότηση των επιστημών της ανθρωπολογίας και της κοσμολογίας που αντικαθιστούν την θεολογία και επιδίδονται στη διερεύνηση της πρωταρχικής αιτίας ύπαρξης του ανθρώπου και του κόσμου αντίστοιχα. Όπως έλεγε ο Feuerbach (1843), το καθήκον της σύγχρονης του εποχής ήταν «η μετατροπή και η διάλυση της θεολογίας σε ανθρωπολογία» (παρατίθεται από Βαλλιάνος 2002:104). Από όλα τα γνωστικά αντικείμενα, η πολιτική φιλοσοφία έχει τις πιο βαθιά ριζωμένες θεολογικές αντιλήψεις πάνω στις έννοιες του «πολιτικού σώματος», της αντιπροσώπευσης και της εξουσίας.

Ενδεχομένως, **το πέμπτο κεφάλαιο** να μην εντάσσεται στο γενικότερο πλαίσιο που τίθεται για την διερεύνηση των συσχετίσεων των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου, της πόλης και της πολιτικής σε κείμενα της «δυτικής» φιλοσοφικής σκέψης, καθώς διερευνά γενικά την ιδέα του τοπίου στον αρχαίο Κινεζικό πολιτισμό και σε αραβόφωνους λαούς της λεκάνης της Ανατολικής Μεσογείου ως την εμφάνιση της νεότερης «δυτικής» αντίληψης του τοπίου. Το κεφάλαιο αυτό προέκυψε από ενδιαφέρον για την έννοια του τοπίου, η οποία εμφανίζεται να είναι η πιο προβληματική, αμφιλεγόμενη και αμφίσημη έννοια που διερευνάται εδώ. Ταυτόχρονα, είναι η πιο κομβική έννοια στο νεότερο «δυτικό» πλαίσιο της σκέψης, καθώς αποτέλεσε το «μέσον» (medium) για την μεταλαμπάδευση των νεότερων πολιτικών ιδεών δια των εικονογραφικών παραστάσεων του τοπίου και της μεγάλης κλίμακας τοπιακών διαμορφώσεων που συντελέστηκαν στην ύπαιθρο της «δυτικής» Ευρώπης (έκτο κεφάλαιο). Το φυσικό τοπίο αποτελεί αντικείμενο πολιτικών πρακτικών σε έναν πραγματικό χώρο.

Στο πλαίσιο αυτό, στόχος του κεφαλαίου είναι να αναδειχθούν ορισμένες πτυχές που αφορούν στους τρόπους αντίληψης, παράστασης και σχεδιασμού του τοπίου με σημείο

αναφοράς την πρώτη γνωστή αναφορά στην οικουμένη στον όρο «τοπίο», η οποία σύμφωνα με τον γεωγράφο Augustin Berque (2013a) εντοπίζεται στη Κίνα του 4^{ου} αιώνα μ.Χ., καθώς και τις τοπιακές διαμορφώσεις Αραβόφωνων λαών, οι οποίες υπήρχαν «εκεί» όταν άρχισε να αισθητικοποιείται η ύπαιθρος στη «Δύση» (βλ. Αλάμπρα).

Σκοπός είναι τα παραπάνω να αποτελέσουν μια «γέφυρα» για την αντίληψη, την παράσταση και τον σχεδιασμό του τοπίου στους νεότερους χρόνους. Το κεφάλαιο αυτό αντιπαρέρχεται επίσης την ιδέα ότι η εκτίμηση του τοπίου και οι παραστάσεις τοπίων ήταν ένα καθαρά «δυτικο-ευρωπαϊκό» φαινόμενο που έχει τις ρίζες του στην Ιταλική Αναγέννηση. Αντίληψη που καλλιεργήθηκε στη «δυτική» Ευρώπη, ειδικά κατά την περίοδο του 19^{ου} αιώνα όταν κορυφώνεται η αποικιακή επέκταση της «Δύσης» στην «Ανατολή».

Το **έκτο κεφάλαιο** διαρθρώνεται με βάση τις έννοιες του χώρου και του τοπίου, όπως διαμορφώθηκαν τον 17^ο αιώνα, τις θέσεις του πολιτικού φιλόσοφου Thomas Hobbes για την πολιτική κοινότητα και την διαπλοκή της ιδέας του τοπίου στη συγκρότησή της. Εξετάζεται το πώς στις νεότερες επιστήμες κυριάρχησε η έννοια ενός παθητικού και αδιαφοροποίητου χώρου που δεν έχει καμία επίδραση πάνω στα φυσικά σώματα (πρβλ. Newton, Leibniz, Locke). Όλη η ισχύς μεταφέρθηκε στα σώματα. Η έννοια της βαρύτητας άλλαξε άρδην την έννοια του σώματος και ακολούθως την εννοιολόγηση της πόλης. Τα φυσικά σώματα παραχωρούν τη φυσική τους δύναμη, καθώς έλκονται και συνενώνονται από μια κοινή δύναμη για το κοινό συμφέρον και αυτή είναι η «πολιτική κοινότητα» (body politic) ή «πόλις» στον Hobbes. Η δημοκρατία εμφανίζεται πλέον στο προσκήνιο ως εσωτερικό στοιχείο στη διαδικασία της σύνδεσης των μελών και των ενώσεων τους στο «πολιτικό σώμα». Προς την κατεύθυνση αυτή αξιοποιήθηκαν μελέτες, όπως του γεωγράφου Kenneth Olwig (2002) και ιστορικών της τέχνης, όπως των Adams, Bermingham (2002) και W.J.T. Mitchell (2002), στις οποίες το τοπίο διερευνάται ως πολιτικό φαινόμενο.

Τέλος, στο **έβδομο κεφάλαιο** εξετάζονται ορισμένα ζητήματα που αφορούν στη σύγχρονη πολιτισμική εννοιολόγηση του τοπίου, στην κατασκευή της ιστορικότητας (χρονικότητας) στη συγκρότηση της πολιτισμ(τ)ικής ταυτότητας του τόπου, καθώς και στην οικονομική παραγωγή του χώρου, της πόλης και της πολιτικής.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Ο ΔΟΜΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΛΟΓΟΥ ΩΣ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ

Η διδακτορική διατριβή στηρίζεται σε έννοιες και μεθόδους της «ανάλυσης λόγου» (discourse analysis) που έχουν αναπτύξει θεωρητικοί όπως ο Foucault, ο Laclau και η Mouffe και απαντούν στο πώς συγκροτείται το κοινωνικό κάθε φορά πεδίο - η πόλη και η κοινωνική και υλική της πραγματικότητα - δια του λόγου (έννοιες, παραστάσεις, κοινωνικές πρακτικές και δράσεις). Με άλλα λόγια, απαντούν στο πώς συγκροτείται ο κόσμος γύρω μας σε μια δεδομένη χωροχρονική στιγμή. Η ως άνω μεθοδολογία αποτελεί το πρώτο κεφάλαιο στο οποίο προσεγγίζεται κριτικά η δομιστική θεωρητική προσέγγιση και η εξέλιξή της κατά την διάρκεια του 20^{ού} αιώνα. Ο δομισμός αποτέλεσε την αφετηρία για την θεωρητική προσέγγιση ή μεθοδολογία, της ανάλυσης λόγου, που είναι το βασικό μεθοδολογικό εργαλείο που διατρέχει την περιγραφή και την ανάλυση της διδακτορικής διατριβής.

Σύμφωνα με τον David Howarth στο βιβλίο του *Η έννοια του λόγου* (2008), η «ανάλυση λόγου» εμφανίστηκε στην γλωσσολογία και έχει επεκταθεί σε πολλούς επιστημονικούς τομείς, όπως η ανθρωπολογία, το δίκαιο, η ιστορία και οι πολιτισμικές σπουδές, καθώς όλο και μεγαλύτερος αριθμός μελετών χρησιμοποιεί τις έννοιες και τις μεθόδους της. Πρόκειται για μια εναλλακτική θεωρητική προσέγγιση ή μεθοδολογία που διαφοροποιείται αισθητά από υπάρχουσες θεωρητικές ακαδημαϊκές προσεγγίσεις ή μεθοδολογίες, και φιλοσοφικές θεωρίες που εξηγούν τον κόσμο. Η δομιστική προσέγγιση στην οποία στηρίζεται η ανάλυση λόγου προκρίνει, σε μεγάλο βαθμό, την ιδέα ότι ο κόσμος συγκροτείται και εξηγείται δια του λόγου. Για θεωρητικούς της «έννοιας του λόγου», όπως ο Foucault, οι λόγοι διαμορφώνονται από τις κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές και με την σειρά τους αναπτύσσουν τις κοινωνικές σχέσεις και τους κοινωνικούς θεσμούς ή καθίστανται συνώνυμοι με τα συστήματα κοινωνικών σχέσεων στο έργο των Laclau και Mouffe.

Εντούτοις, η χρησιμοποίηση της ανάλυσης λόγου ως θεωρητικής προσέγγισης προϋποθέτει μια επαρκή κατανόηση των «θεωριών του λόγου», καθώς πρόκειται για ένα σχετικά νέο επιστημονικό πεδίο που συνοδεύεται συχνά από προβληματισμούς και ασάφειες που δυσχεραίνουν τη χρησιμοποίησή της ως μεθόδου. Στην προκειμένη περίπτωση, σκοπός της εφαρμογής της ανάλυσης λόγου δεν είναι να δει κανείς τι κρύβεται «πίσω» από έναν λόγο ή να διαπιστώσει τι πραγματικά εννοεί ένας ομιλητής όταν λέει ή

γράφει το ένα πράγμα ή το άλλο. Σκοπός της είναι να δείξει πώς συγκροτήθηκε ο «λόγος» για τον κόσμο (όπως ιδέες/έννοιες, επιστημονικές αποφάνσεις, εικόνες ή παραστάσεις, πρακτικές, δράσεις και υλική υποδομή) σε μια δεδομένη στιγμή, καθώς και τις κοινωνικές και πολιτικές επιπτώσεις του λόγου στην κατασκευή του.

Στο πλαίσιο αυτό, εξετάζεται από μια ιστορική και κριτική σκοπιά η εξέλιξη της «ανάλυσης λόγου» ως θεωρητικής προσέγγισης. Στόχος είναι να διευκρινιστούν τα στοιχεία που την συγκροτούν ως θεωρητική προσέγγιση, ή μεθοδολογία, μέσα από την εξέταση βασικών σταθμών του δομισμού κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα. Και αυτό, ακριβώς επειδή πρόκειται για μια σχετικά νέα και εναλλακτική θεωρητική προσέγγιση που έχει βασιστεί σε θεωρητικές αναζητήσεις θεωρητικών, των οποίων οι θέσεις αποτέλεσαν συχνά αντικείμενο κριτικής ή ακόμη απαξιώθηκαν ως δυσνόητες και μεταμοντέρνες στη σύγχρονη εποχή, προσδίδοντας στη λέξη «μεταμοντέρνος» μια αρνητική χροιά. Ως εκ τούτου, το πρώτο αυτό κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στην ως άνω θεωρητική προσέγγιση ή μεθοδολογία, που ακολουθεί η διδακτορική διατριβή, αναδεικνύοντας την συγκρότηση, την χρησιμότητα και την διαφοροποίησή της από άλλες θεωρητικές προσεγγίσεις, καθώς και τα όρια της.

Επίσης, η ως άνω θεωρητική προσέγγιση αποτελεί καταστατικό μέρος του κεφαλαίου για την συγκρότηση της σύγχρονης πόλης ως ένας εναλλακτικός τρόπος θέασης και επιστημονικής προσέγγισης των πραγμάτων και της ιστορίας που διασχίζει αφενός την μέθοδο της διδακτορικής διατριβής, αφετέρου υπόκειται και αυτός σε συγκεκριμένα «όρια», καθώς είναι προϊόν της ιστορίας έχοντας συγκροτηθεί ως «λόγος» στη σύγχρονη εποχή. Εντέλει, όπως αναφέρουν οι Phillips και Jorgensen (2009:54) στην ανάλυσή τους για την θεωρητική προσέγγιση ή μεθοδολογία, της «ανάλυσης λόγου», «μόνον όταν εξετάζουμε τον κόσμο υπό το πρίσμα μιας ιδιαίτερης θεωρίας μπορούμε να αποστασιοποιηθούμε από όσα νοήματα θεωρούμε συνήθως δεδομένα».

1. Χώρος, πόλη και πολιτική

Για να μιλήσει κανείς για τον σχεδιασμό των πόλεων σε σχέση με την πολιτική και την εξουσία ίσως είναι χρήσιμο να συμπεριλάβει θεωρητικές προσεγγίσεις του χώρου, του τόπου και του τοπίου, αφού αποτελούν το εννοιολογικό υπόβαθρο για την κατανόηση των τρόπων που κατασκευάζεται η πόλη και η πολιτική σε έναν συγκεκριμένο χώρο. Φαίνεται πως υπάρχει μια σχέση αλληλεξάρτησης ανάμεσα στους τρόπους που σκεφτόμαστε τον

χώρο, την πολιτική και τον σχεδιασμό της πόλης. Επίσης, η εξουσία δεν είναι «ά-τοπη». Δεν δημιουργεί και διαμορφώνει απλά και μόνο τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ ατόμων και κοινωνικών ομάδων, αλλά ενυπάρχει μέσω των σχέσεων αυτών στους τρόπους που ενεργοποιούνται κινήσεις, ενέργειες, κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές και καταστάσεις που συνδέονται με τον χώρο και τα ανθρώπινα συμφέροντα.

Η κίνηση ή η ενέργεια προς την κατάληψη ενός χώρου ή την επιτήρησή του, η κατοχή της γης ή ακόμη ο εκτοπισμός και ο επαναπατρισμός από ή προς έναν τόπο, είναι καταστάσεις που εμπεριέχουν την εξουσία. Εξουσία και πολιτική προϋποθέτουν την ύπαρξη ενός χώρου ή τόπου ή (κοινωνικού) τοπίου για να ασκηθούν. Από την άλλη, η πόλη ως ο τόπος των πολλών συνταυτίζεται με την έννοια της πολιτικής ως οι λόγοι και οι πρακτικές που καθιστούν δυνατή την κοινωνική συμβίωση σε έναν συγκεκριμένο χώρο.

Σε σύγχρονες προσεγγίσεις, οι έννοιες του χώρου και του τόπου απασχολούν τις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες στη προσπάθεια κατανόησης του κοινωνικού. Από την άλλη, το τοπίο αντιμετωπίζεται συχνά ως μια μεταιχμιακή έννοια ανάμεσα σε αυτές του χώρου και του τόπου (Casey 2001). Σε μεγάλο βαθμό, οι έννοιες του χώρου και τόπου καθορίστηκαν από την μακρά παράδοση της δυτικής φιλοσοφικής σκέψης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η επιστήμη της γεωγραφίας που πορεύτηκε για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα στη σύγχρονη ιστορία της υιοθετώντας την μακρά παράδοση του φιλοσοφικού στοχασμού πάνω στο ζήτημα των εννοιών του χώρου και του τόπου (Seamon and Sowers 2008).

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, η κατάσταση αυτή άρχισε να αλλάζει. Γεωγράφοι, όπως ο Yi-Fu Tuan και ο Edward Relph άρχισαν να δίνουν μεγαλύτερη σημασία στην εμπειρία του χώρου (Seamon and Sowers 2008). Για τον Tuan (2014:6), ο χώρος συλλαμβάνεται εμπειρικά σαν μια πιο ακαθόριστη φυσική επιφάνεια σε σχέση με τον τόπο: «αυτό που ξεκινάει σαν αδιαφοροποίητος χώρος γίνεται τόπος, καθώς το γνωρίζουμε καλύτερα και το προικίζουμε με αξία». Την ίδια στιγμή, το ενδιαφέρον για τον χώρο εστιάζεται στους τρόπους που ο χώρος παράγεται ως «προϊόν» μέσα από αυτό που ο φιλόσοφος Henri Lefebvre (1991) και ο γεωγράφος David Harvey (2013, 1988), παρά τις διαφορές τους, βλέπουν ως μια δεύτερη κυκλική αναπαραγωγή του κεφαλαίου στην οικονομική θεωρία του Marx για την απόσπαση υπεραξίας από την δόμηση της πόλης. Ειδικότερα, ο Lefebvre έφερε στο προσκήνιο ζητήματα που αφορούν στους τρόπους που παράγεται η γνώση για τον χώρο, στη λειτουργία των παραστάσεων στην εμπειρία και

γνώση του χώρου και στο πώς οι οικονομικές και πολιτικές πρακτικές αναπαράγουν τον χώρο και τις κοινωνικές ιεραρχίες στην πόλη.

Επίσης, το έργο μεταμοντέρνων θεωρητικών, όπως του Foucault για την σχέση γνώσης και εξουσίας και του Derrida για την αποδόμηση των εννοιών της «δυτικής» φιλοσοφικής σκέψης, θα φέρει το ζήτημα του χώρου σε επιστημονικές περιοχές, όπως αυτές της εθνογραφίας και της ανθρωπολογίας, όπου «η διακριτότητα των κοινωνιών, των εθνών και των κουλτουρών είχε βασιστεί σε μια έντονα απροβλημάτιστη διαίρεση του χώρου» (Gurta και Ferguson 1992:72). Μέχρι τότε, «ο χώρος αντιμετωπιζόταν ως στείρος, σταθερός, μη διαλεκτικός, ακίνητος» (Foucault 1980:70).

Εξαιτίας των μεταμοντέρνων αυτών αναζητήσεων, ιστορικοί της τέχνης και γεωγράφοι άρχισαν να εξετάζουν τους λόγους που οδήγησαν στην ανάπτυξη των παραστάσεων τοπίων στη νεότερη δυτική ιστορία. Οι παραστάσεις τοπίων γίνονται ένα «μέσο» (medium) για να δει κανείς τον Ευρωπαϊκό ιμπεριαλισμό και τις πολιτιστικές ταυτότητες (Mitchell 2002), την δημιουργία εθνικών ταυτοτήτων (Kaufmann and Zimmer 1998), τους τρόπους με τους οποίους οι Ευρωπαίοι έχουν παρουσιάσει τον εαυτό τους και τον κόσμο γι' αυτούς στους άλλους (Cosgrove 1998), τις οριενταλιστικές γεωγραφίες (Said 1996, 2002), την ιδέα της πολιτικής κοινότητας και της αντιπροσώπευσης (Olwig 2013, 2002), την πολιτιστική ταυτότητα ενός τόπου ή ακόμη και το ήθος μιας αστικής κοινωνίας (Μωραΐτης 2015, 2011).

Από την άλλη, η πολιτική θεωρία δεν έμεινε αδιάφορη στις αναζητήσεις αυτές. Το ζήτημα δεν ήταν ότι ο χώρος δεν υπήρχε στη πολιτική θεωρία, αλλά ότι συχνά αντιμετωπιζόταν ως το υπόβαθρο πάνω στο οποίο επισυμβαίνουν τα πολιτικά φαινόμενα. Ο τρόπος που σκεφτόμαστε τον χώρο επηρεάζει το πώς αντιμετωπίζουμε τα πολιτικά ζητήματα στην πόλη και τις κοινωνικές ανισότητες (Massey 2009, 1991). Το «δικαίωμα στην πόλη» (Lefebvre 2007), τα κοινωνικά κινήματα της πόλης ή τα αστικά κοινωνικά κινήματα (urban social movements, όρος που επινόησε ο Castells, 1983), οι άμεσες δράσεις με την οικοδόμηση εναλλακτικών κουλτουρών και κοινωνιών, εναλλακτικών υποκειμενικοτήτων και τρόπων ύπαρξης και εναλλακτικών κοινωνικών, οικονομικών και πολιτιστικών χώρων μέσα στην τρέχουσα ηγεμονική τάξη (Day 2008), η δημιουργία Προσωρινών Αυτόνομων Ζωνών (Temporary Autonomous Zones, T.A.Z. ή διαρκή T.A.Z. ή P.A.Z., Permanent Autonomous Zones, έννοιες που αναπτύχθηκαν από τον Hakim Bey (1985) και η προσπάθεια να «παρακαμφθεί» το κράτος με την δημιουργία εναλλακτικών πολιτικών δομών βασισμένων

στην άμεση δημοκρατία και στην κοινότητα, απασχολούν όλο και περισσότερους μελετητές των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών και του πολεοδομικού σχεδιασμού.

Στην ευρύτερη αυτή επιστημονική συζήτηση, η διδακτορική διατριβή επιχειρεί να εξετάσει σε διαφορετικά ιστορικά συγκείμενα την συνδιαμόρφωση των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου, της πολιτικής και του σχεδιασμού της πόλης με σκοπό να δείξει ότι ο τρόπος που σκεφτόμαστε τον χώρο, την πόλη και την πολιτική καθορίζει το πώς σκεφτόμαστε τον σχεδιασμό της πόλης, τις (αν)ισότητες και την δημοκρατία. Στόχος της διατριβής είναι να δείξει και τα, κατά περίπτωση, αμφίσημα και αμφιλεγόμενα νοήματα των εννοιών τους, καθώς και τις συνέπειες της σκέψης των ιδεών τους στον τρόπο που επιδρούν στην υλική κατασκευή της πόλης. Για την εξέταση των παραπάνω, χρησιμοποιείται η μέθοδο και οι έννοιες του δομισμού και της ανάλυσης λόγου. Ως εκ τούτου, σκοπός του πρώτου αυτού κεφαλαίου είναι να σκιαγραφήσει τις διάφορες θεωρητικές προσεγγίσεις που συνέβαλαν στην ανάπτυξη της μεθόδου και των εννοιών της θεωρίας του λόγου.

2. Η «έννοια του λόγου»

Συχνά αναφερόμαστε στον χώρο ως μια πιο γενική, ευρύτερη και αόριστη έννοια σε σχέση με τον τόπο. Συνδέουμε τον χώρο με μεθόδους μέτρησης, χαρτογράφησης και απεικόνισης και με κινήσεις και ενέργειες που αφορούν στον έλεγχο, στην επιτήρηση και στα ανθρώπινα συμφέροντα. Ο τόπος διατηρεί μια πιο συγκεκριμένη και αισθητή ύπαρξη. Γίνεται συνήθως αντιληπτός ως μια τοποθεσία με ορισμένες γεωγραφικές συντεταγμένες (x , y) και με συγκεκριμένα (φυσικά ή και πολιτισμ(τ)ικά) χαρακτηριστικά (z). Επίσης, γίνεται αντιληπτός ως ένας βιωμένος χώρος εντός του οποίου ενεργοποιούνται ανθρώπινες κινήσεις και δραστηριότητες, κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές, καθώς και ιστορικές αφηγήσεις. Από την άλλη, το τοπίο αναφέρεται συχνά σε πτυχές του χώρου και του τόπου από μια συγκεκριμένη οπτική γωνία ενός παρατηρητή.

Οι τρόποι που αντιλαμβανόμαστε τις έννοιες αυτές συνδέονται με την ανθρώπινη εμπειρία και γνώση και βασίζονται στους τρόπους με τους οποίους η κοινωνία στην οποία ζούμε έχει ενστερνιστεί φιλοσοφικές και επιστημονικές αντιλήψεις των εννοιών τους στη μακρά ιστορία των επιστημών, των ιδεών, των νοηματοδοτήσεων και των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών. Είναι ζήτημα επίσης του φιλοσοφικού στοχασμού αν ο χώρος υπάρχει ως *a priori* έννοια στον άνθρωπο (πρβλ. Kant), *a posteriori* (Leibniz) ή αν ακόμη βασικές κατηγορίες της σκέψης, όπως η ιδέα του χώρου και του χρόνου, είναι συλλογικές

παραστάσεις, δηλαδή επινοημένα κοινά στοιχεία που παρέχουν σημεία αναγνώρισης για μια κοινωνική ομάδα (πρβλ. Durkheim).

Κατά τη διάρκεια του 20^{ού} αιώνα, το ζήτημα της ανθρώπινης γνώσης και αντίληψης αποτέλεσε αντικείμενο βιολογικών και ψυχαναλυτικών προσεγγίσεων που υποστήριξαν ότι οι γνωσιακές λειτουργίες κατασκευάζονται και δεν είναι έμφυτες στο υποκείμενο. Οι περισσότεροι θεωρητικοί συμφωνούν στο ότι η ανθρώπινη γνώση και αντίληψη διαμορφώνεται μέσα από την επαφή του παιδιού με τα ερεθίσματα της κοινωνικής πραγματικότητας. Για παράδειγμα, ο ψυχολόγος Jean Piaget (Ζαν Πιαζέ 1896-1980) αντιλαμβάνεται την γνωσιακή ανάπτυξη του ανθρώπου ως μια κατασκευή. «Κάθε τι κατασκευάζεται βαθμιαία και με κόπο: η ιδέα του σώματος, του αντικειμένου, του χώρου, του χρόνου, των χρονικών αλληλουχιών και των αιτιακών σχέσεων [...] για ένα βρέφος όταν γεννιέται, ο εξωτερικός κόσμος δεν είναι τίποτε άλλο παρά από μια σειρά κινούμενων εικόνων που εμφανίζονται και εξαφανίζονται, χωρίς υπόσταση και μονιμότητα, και πάνω απ' όλα χωρίς εντοπισμό στο χώρο και τον χρόνο» (Σιδέρης 2006).

Από την άλλη, η κατανόηση πιο σύνθετων εννοιών, όπως της πολιτικής και της εξουσίας, θεωρείται ότι επιτυγχάνεται πολύ μετέπειτα στη ζωή ενός ανθρώπου. Εντούτοις, ορισμένες πτυχές των εννοιών αυτών βιώνονται σε πιο πρωταρχικά στάδια, όπως η εξουσία, ο έλεγχος και η επιτήρηση του γονέα πάνω στο σώμα του «ανήμπορου» βρέφους, καθώς το ίδιο αδυνατεί να ικανοποιήσει από μόνο του τις ζωτικές του ανάγκες.

Την ίδια στιγμή, η εμπειρία και η γνώση του εξωτερικού κόσμου είναι δεμένη με εικόνες, σύμβολα, αντικείμενα, γλωσσικές και επιτελεστικές πρακτικές, κοινωνικά ήθη και έθιμα, παραδόσεις και κανόνες συμπεριφοράς, που υπάρχουν ήδη «εκεί» όταν γεννιέται ένα παιδί. Κατά τη διάρκεια του 20^{ού} αιώνα, οι τρόποι που επενεργούν τα γλωσσικά, τα κοινωνικά, συμβολικά και πολιτικά συστήματα στη κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας αποτέλεσαν αντικείμενο διαφόρων θεωρητικών, ξεκινώντας από τον Ferdinand de Saussure (Φερντινάν ντε Σοσίρ 1857-1913), αργότερα Jacques Lacan (Ζακ Λακάν 1901-1981), Claude Lévi Strauss (Κλοντ Λεβί-Στρος 1908-2009), Michel Foucault (Μισέλ Φουκό 1926-1984), Jacques Derrida (Ζακ Ντερριντά 1930-2004), Ernesto Laclau (Ερνέστο Λακλάου 1935-2014) και Chantal Mouffe (Σαντάλ Μουφ). Παρά τις διαφορές τους, όλοι τους επισημαίνουν τον κεντρικό ρόλο που παίζουν τα κοινωνικά και συμβολικά συστήματα στην κατασκευή της γνώσης και στη κατανόηση της κοινωνικής αντικειμενικότητας. Επίσης, όλοι τους καταπιάνονται με τον ρόλο που παίζει το «σύστημα

της γλώσσας» στην κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας και την «έννοια του λόγου» («discourse»).

Η «έννοια του λόγου» αφορά πολύ απλά στην παραγωγή της γνώσης μέσω της «γλώσσας». Η σχετική επιστημονική συζήτηση για την «έννοια του λόγου» ξεκίνησε από την ιδέα του γλωσσολόγου de Saussure για την γλώσσα ως ένα σύστημα σημείων που σχετίζονται μεταξύ τους. Ο de Saussure υποστήριξε ότι το σύστημα των σημείων, που είναι η γλώσσα, είναι το «προϊόν» μιας κοινής συμφωνίας μεταξύ των ανθρώπων. Σε αντίθεση με τις «παραδοσιακές» θεωρίες της γλώσσας που διατείνονταν ότι οι λέξεις αναφέρονταν σε έναν κόσμο αντικειμένων, ο de Saussure λέει ότι το νόημα των λέξεων εξαρτάται από τις σχέσεις μεταξύ των διαφορετικών στοιχείων ενός συστήματος, «για να καταλάβει κανείς το νόημα της λέξης «μητέρα», θα πρέπει να αντιληφθεί συγγενείς όρους όπως «πατέρας», «κόρη», «γιος» και ούτω καθ' εξής» (Laclau 1997γ:200, στο: Howarth 2008:23). Έτσι, η γλώσσα παράγει νόημα μέσα από σημεία που χρησιμοποιούνται ως αναφορά για την περιγραφή των αντικειμένων και της κοινωνικής πραγματικότητας, χωρίς να ενυπάρχει κάποιο εγγενές νόημα στις λέξεις.

Η ιδέα αυτή του de Saussure για την γλώσσα ως κοινωνικό και συμβολικό σύστημα έμελλε να αλλάξει την φιλοσοφική σκέψη κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα, καθώς επεκτάθηκε στη κατανόηση των κοινωνικών συστημάτων. Η επέκταση της «έννοιας του λόγου» στα κοινωνικά συστήματα έχει να κάνει με την ίδια την κοινωνική αντικειμενικότητα, η οποία αρθρώνεται στο επίπεδο του λόγου. «Για τους Laclau και Mouffe (2001), το ότι κάθε αντικείμενο συγκροτείται ως αντικείμενο λόγου δεν έχει να κάνει, ούτε στο ελάχιστο, με το ζήτημα μιας ύπαρξης ενός κόσμου εξωτερικού ως προς την σκέψη, αλλά ότι το νόημά τους γίνεται κατανοητό μέσα από τον λόγο. «Κάθε φυσικό αντικείμενο, ή και η ίδια η φύση, αποκτά νόημα μόνο στον βαθμό που αναδύεται στο επίπεδο του λόγου» (Σταυρακάκης 1997:24). «Αυτό δεν σημαίνει ότι η πραγματικότητα δεν υφίσταται ως τέτοια. Τα νοήματα και οι παραστάσεις είναι πραγματικά, όπως και τα φυσικά αντικείμενα [...], αλλά αποκτούν νόημα μέσω του λόγου» (Phillips και Jorgensen 2009:31-32).

Σύμφωνα με τον David Howard (2008), η «έννοια του λόγου» έχει περάσει τρεις σημαντικούς μετασχηματισμούς, από τον de Saussure και μετά. Για τον ίδιο, ο πρώτος μετασχηματισμός της αφορά στην επέκταση της μεθόδου και των εννοιών του de Saussure στην ανθρωπολογία από τον Lévi Strauss (και, στη συνέχεια, στη κουλτούρα και στις κοινωνικές επιστήμες), συγκροτώντας την θεωρητική προσέγγιση που χαρακτηρίστηκε ως δομισμός (ή στρουκτουραλισμός).

Ο δεύτερος μετασχηματισμός της αφορά στην επέκτασή της σε ένα σύνολο κοινωνικών πρακτικών με εξέχον το έργο του Foucault και τις πρωτότυπες ιδέες του Derrida. Ενώ, ο τρίτος μετασχηματισμός της αναφέρεται στην προσέγγιση των Laclau και Mouffe που περιλαμβάνει όλες τις κοινωνικές πρακτικές, ώστε οι λόγοι να καθίστανται συνώνυμοι με τα συστήματα κοινωνικών σχέσεων. Η τελευταία φαίνεται να αποτελεί για πολλούς την πιο ολοκληρωμένη προσέγγιση της «έννοιας του λόγου».

Στην θεωρητική αυτή συζήτηση, σημαντική είναι επίσης η συνεισφορά προγενέστερων θεωρητικών ή σύγχρονων του de Saussure, όπως των Marx, Freud και Durkheim που ανέδειξαν τον ρόλο που παίζουν τα κοινωνικά συστήματα στη συγκρότηση του κοινωνικού, του υποκειμένου και των παραστάσεων. Για παράδειγμα, για τον Howarth (2008:123), ο μαρξισμός ασχολείται όχι μόνο με τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αλληλεπιδρούν με τη φύση για να παράγουν και να αναπαράγουν τις υλικές συνθήκες της ύπαρξής τους, αλλά ταυτόχρονα δίνει μια ιδιαίτερη περιγραφή του ρόλου των ιδεών, της συνείδησης και της γλώσσας στην πολιτική και την κοινωνία, καθώς συσχετίζει τις ιδέες και τις παραστάσεις με τις διαδικασίες της οικονομικής παραγωγής.

Στο πλαίσιο αυτό, εξετάζεται η «έννοια του λόγου», ξεκινώντας με τον de Saussure και τους δομιστές και κατόπιν τους Foucault και Laclau και Mouffe που αναφέρονται ως μεταδομιστές (ή μετα-στρουκτουραλιστές). Αφετηρία της δομιστικής και της μεταδομιστικής προσέγγισης ή μεθοδολογίας είναι ότι η πρόσβαση μας στην κοινωνική πραγματικότητα διαμεσολαβείται πάντοτε από την γλώσσα. «Με την γλώσσα δημιουργούμε παραστάσεις που δεν αντανακλούν απλώς μια προϋπάρχουσα πραγματικότητα, αλλά συμβάλλουν στην ίδια τη συγκρότηση της πραγματικότητας» (Phillips και Jorgensen 2009:31).

Η κύρια διαφορά ανάμεσα στο δομισμό και στον μεταδομισμό φαίνεται να έχει να κάνει με το πώς αντιμετωπίζεται από τους θεωρητικούς της η δομή, ή το σύστημα, ως κλειστό ή ανοιχτό αντίστοιχα, καθώς η κριτική που έχει υποστεί η τυπική δομιστική άποψη ήταν ότι δεν μπορούσε να αντιμετωπίσει το ζήτημα της κοινωνικής αλλαγής.

Μέσα από την ανάλυση που ακολουθεί, σκοπός είναι να καταδειχθεί το πώς συγκροτούνται, μεταδίδονται και αλλάζουν οι έννοιες, οι συλλογικές παραστάσεις και οι κοινωνικές πρακτικές και να δοθεί μια εξήγηση για τον τρόπο που συγκροτείται και αλλάζει το κοινωνικό πεδίο ως το πεδίο συγκρότησης της πόλης.

2.1. de Saussure, Lévi-Strauss και δομισμός

«Το να μιλάμε μια γλώσσα δεν αφορά μόνο την έκφραση των μύχων, αυθεντικών σκέψεων, αλλά και την ενεργοποίηση του αχανούς πεδίου των νοημάτων που είναι ήδη εγχαραγμένα στα συστήματα της γλώσσας και του πολιτισμού μας» (Hall 2003:422). Η συνεισφορά του de Saussure στη γλωσσολογία υπήρξε καθοριστική για ένα μεγάλο αριθμό μελετών που προσπάθησαν να εξηγήσουν τον τρόπο που κατασκευάζεται και αλλάζει η κοινωνία. Και αυτό, επειδή ο de Saussure αναγνώρισε την γλώσσα ως κοινωνικό σύστημα και όχι ως δημιουργία ενός μεμονωμένου ομιλητή. Υποστήριξε ότι δεν είμαστε κατά κανένα απόλυτο τρόπο εμείς οι «δημιουργοί» των εννοιών μέσα στη γλώσσα αλλά «έχουμε τη δυνατότητα να χρησιμοποιούμε τη γλώσσα για την παραγωγή νοήματος, τοποθετώντας τους εαυτούς μας στο πλαίσιο των κανόνων της γλώσσας και των νοηματικών συστημάτων του πολιτισμού μας» (Hall 2003:422). Η γλώσσα περιλαμβάνει έτσι εγχαραγμένα νοήματα, έννοιες και κανόνες που βρίσκονται στη συνείδηση κάθε ομιλούντος για να εκφράσει τις πιο γνήσιες, αυθεντικές και πρωτότυπες σκέψεις του και δεν εξαρτώνται από το εάν τις συνειδητοποιεί ή όχι (Bocock 2003, Hall 2003).

Συγκεκριμένα, ο de Saussure ανέπτυξε τις ιδέες του για την γλώσσα ως κοινωνικό σύστημα σε μια σειρά διαλέξεων που έδωσε από το 1907 έως το 1911 για το «Μάθημα Γενικής Γλωσσολογίας» στο Πανεπιστήμιο της Γενεύης. Στα «Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας» (1979:100-104), υποστήριξε ότι η γλώσσα αποτελείται από σημεία. Κάθε σημείο αποτελεί ένωση μιας ιδέας (το σημαϊνόμενο) και μιας ακουστικής ακολουθίας (το σημαϊνον). Η ιδέα του δέντρου αντιστοιχεί στην ηχητική ακολουθία «δέντρο». Σύμφωνα με τον de Saussure, η σχέση μεταξύ του σημαϊνομένου και του σημαϊνοντος έχει οριστεί αυθαίρετα, με την έννοια ότι δεν υπάρχει κάποιου είδους φυσική αναγκαιότητα που συνέδεσε την ακουστική ακολουθία «δέντρο» με την ιδέα «δέντρο». Η σύνδεση αυτή είναι το αποτέλεσμα μιας κοινωνικής σύμβασης μεταξύ των ανθρώπων που παγιώθηκε στον χρόνο.

Επίσης, για τον de Saussure το αντικείμενο δέντρο δεν έχει καμία εσωτερική σχέση με την ακολουθία των ήχων και τα σημεία της ακολουθίας δ-ε-ν-τ-ρ-ο που του χρησιμεύουν ως σημαϊνον. Απόδειξη αυτού για τον ίδιο, είναι οι μορφές που παίρνουν οι ηχητικές ακολουθίες στις διάφορες μητρικές γλώσσες: «δέντρο», «arbre» (Γαλλικά), «tree» (Αγγλικά). Επιπλέον, το νόημα μιας λέξης καθορίζεται από την σχέση της με το νόημα άλλων λέξεων από τις οποίες διαφέρει. Για να καταλάβει κανείς το νόημα της λέξης «μητέρα» θα πρέπει

να αντιληφθεί συγγενείς όρους όπως «πατέρας», «κόρη», «γιος» από τους οποίους διαφέρει. Έτσι, «το γλωσσικό σύστημα είναι μια σειρά από διαφορές ήχων που συνδυάζονται με μια σειρά από διαφορές ιδεών ή αντικειμένων» (de Saussure 1979:159). Σύμφωνα με την άποψη αυτή, τα πράγματα που υπάρχουν στον φυσικό κόσμο δεν έχουν κάποιο εγγενές νόημα, αλλά το νόημά τους συγκροτείται πάντα μέσα από το συλλογικό σύστημα σημείων που είναι η γλώσσα.

Ο de Saussure διέκρινε επίσης την γλώσσα ως «σύστημα» και την γλώσσα ως «ομιλία». Το σύστημα το ονόμασε «langue» και την γλώσσα ως καθημερινή ομιλία και γραφή την ονόμασε «parole». Για τον ίδιο, το σύστημα της γλώσσας περιλαμβάνει τα σημεία, τις ηχητικές ακολουθίες που είναι οι λέξεις, σύμβολα, κανόνες (γραμματικούς και συντακτικούς) και άλλα στοιχεία που διέπουν τις συνδεόμενες προτάσεις στην ομιλία και στον γραπτό λόγο. Από την άλλη, η γλώσσα ως «ομιλία» είναι το «προϊόν» του συστήματος της γλώσσας, όπως έχει τεθεί σε χρήση από έναν συγκεκριμένο ομιλητή σε μια συγκεκριμένη στιγμή. Η «ομιλία» ή «parole», στηρίζεται πάντοτε στο σύστημα της γλώσσας, στην «langue».

Σύμφωνα με τον Bock (2003:346), «η δομή, ή σύστημα, μιας γλώσσας μπορεί να μελετηθεί άσχετα από ιστορικές αλλαγές, γιατί παρ' όλο που το λεξιλόγιο μπορεί να αλλάζει καθώς εισάγονται νέες λέξεις και χάνονται παλιές, η γραμματική και η δομή μιας γλώσσας παραμένουν σταθερές και μπορούν να διαχωριστούν από τέτοιες αλλαγές. Ο de Saussure αποκάλεσε συγχρονική μελέτη της γλώσσας αυτόν τον τύπο μελέτης [...] ενώ τον ιστορικό τύπο μελέτης της γλώσσας τον αποκάλεσε διαχρονικό».

Ο de Saussure και οι δομιστές έδωσαν μεγαλύτερη βαρύτητα στη διαχρονική μελέτη της γλώσσας. Και αυτό, διότι θεωρούσαν συχνά ότι «η parole είναι τόσο ακανόνιστη και παραμορφωμένη από τα λάθη και την ιδιοσυγκρασία των ανθρώπων, ώστε δεν μπορεί καθόλου να αποτελέσει αντικείμενο επιστημονικής έρευνας» (Phillips και Jorgensen 2009:34). Κύριο αντικείμενο της γλωσσολογίας καθίστατο η «langue», «γιατί οι συγκεκριμένες χρήσεις της γλώσσας θεωρούνται τυχαίες και αυθαίρετες και, ως εκ τούτου, ανίκανες να μας φανερώσουν οτιδήποτε για τη δομή, τη «langue» (Phillips και Jorgensen 2009:36).

Το σύστημα της γλώσσας αναφέρεται, επομένως, σε μια κοινωνική κατασκευή που είναι το «προϊόν» μιας κοινής σύμβασης, όπου τα σημεία του συστήματος δεν λειτουργούν ανεξάρτητα ή μεμονωμένα, αλλά το νόημά τους νοείται πάντα σε σχέση με άλλα σημεία του συστήματος από τα οποία διαφέρουν, με την παραγωγή νοήματος να βασίζεται σε κανόνες

που διέπουν τις μεταξύ τους σχέσεις. Το σύστημα αυτό καθορίζει εν πολλοίς το νόημα στην προφορική ομιλία και τον γραπτό λόγο ενός συγκεκριμένου ομιλητή σε μια συγκεκριμένη στιγμή εντός της οποίας καθίστανται αναγνώσιμες οι πράξεις «ομιλίας».

Ο de Saussure φαίνεται να έμεινε στη χρήση του όρου «σύστημα» για την περιγραφή της εσωτερικής διάρθρωσης του συστήματος της γλώσσας και δεν φαίνεται να ανέπτυξε μια ιδιαίτερη έννοια του λόγου. Θα χρειαστεί μάλλον να φτάσει κανείς στον Foucault για την ανάπτυξη πιο συγκεκριμένων διατυπώσεων πάνω στην έννοια του λόγου. Ο de Saussure έμεινε επίσης στον χαρακτηρισμό των λέξεων ως ακουστική ακολουθία. Οι λέξεις όμως εκτός από ακουστική ακολουθία είναι και παραστάσεις ή εικόνες που έχουν δημιουργηθεί συλλογικά. Όπως το θέτει ο Γάλλος φιλόσοφος Jacques Ranciere (2015:123), «οι λέξεις «είναι μορφές ανακατανομής των στοιχείων αναπαράστασης, σχήματα που αντικαθιστούν μια εικόνα με μια άλλη, οπτικές μορφές με λέξεις ή λέξεις με οπτικές μορφές».

Εντούτοις, η περιγραφή της εσωτερικής διάρθρωσης του συστήματος της γλώσσας από τον de Saussure φαίνεται να έφερε στο προσκήνιο έναν νέο τρόπο σκέψης σχετικά με την μελέτη των πολιτισμικών αντικειμένων, των κοινωνικών συστημάτων και του ίδιου του ατόμου. Αφετηρία των προσεγγίσεων αυτών είναι ότι οι δομές δεν είναι δοσμένες εκ των προτέρων αλλά κατασκευάζονται. Θεωρητικοί, όπως ο Lévi-Strauss και ο Lacan, πρωτοχρησιμοποίησαν την μέθοδο και τις έννοιες του de Saussure στη δική τους θεωρία. Ο Lacan υποστηρίζει ότι «το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα» και ο Lévi-Strauss ότι τα πολιτισμικά αντικείμενα, όπως οι μύθοι και τα τοτεμικά συστήματα, μπορούν να αντιμετωπιστούν σαν το «γλωσσικό σύστημα».

Ο Bock (2003:340) εξηγεί πως δεν είναι μόνο οι λέξεις που λειτουργούν σαν γλώσσα, «η γλώσσα είναι η ικανότητά μας να χρησιμοποιούμε σημεία και σύμβολα (όπως λέξεις και εικόνες) που δίνουν νόημα στα πράγματα [...] ωστόσο, με τον όρο «γλώσσα», μπορεί να νοηθεί κάθε σύστημα επικοινωνίας που χρησιμοποιεί σημεία ως τρόπο αναφοράς σε αντικείμενα του πραγματικού κόσμου και είναι αυτή η διαδικασία συγκρότησης συμβόλων που μας καθιστά ικανούς να επικοινωνούμε εποικοδομητικά σχετικά με τον κόσμο». Συγκεκριμένα, ο Lévi-Strauss φαίνεται να ήταν για πολλούς ο πρώτος που εφάρμοσε στις ανθρωπολογικές του αναλύσεις για τον μύθο και τις δομές συγγένειας, τη δομιστική μέθοδο.

Στο άρθρο *The Structural Study of Myth*, ο Lévi-Strauss (1995:431) υποστήριξε πως «ο μύθος δεν μπορεί απλώς να αντιμετωπιστεί ως γλώσσα, αλλά σαν το «σύστημα της

γλώσσας (σύμφωνα με την διάκριση του de Saussure) [...] εάν υπάρχει κάποιο νόημα στη μυθολογία, αυτό δεν μπορεί να βρίσκεται στα απομονωμένα στοιχεία που εισέρχονται στη σύνθεση ενός μύθου, αλλά μόνο στον τρόπο που τα στοιχεία αυτά συνδυάζονται». Κατ' αναλογία με το «γλωσσικό σύστημα» που συγκροτήθηκε μέσα από σημεία και κανόνες που παράγονται στο επίπεδο του συλλογικού, το συμβολικό νόημα του μύθου συγκροτείται για τον Lévi-Strauss μέσα από συσχετισμούς στοιχείων που διαφέρουν και από μια μέθοδο ταξινόμησής τους.

Σύμφωνα με τον Lévi-Strauss, οι πολιτισμοί είχαν συστήματα ταξινόμησης πριν από την εισαγωγή της γραφής. Πίσω απ' όλα τα συστήματα ταξινόμησης βρίσκεται η αρχή των κατά ζεύγη αντιθέτων (όπως ψημένο/ωμό, καυτό/κρύο, αρσενικό/θηλυκό, πόλη/ύπαιθρος). Η αρχή της δυαδικής αντίθεσης εμφανίζεται ως κεντρικό χαρακτηριστικό των συστημάτων ταξινόμησης, καθώς τα πράγματα που διευθετούνται ή που διαιρούνται σε δυάδες ή κατά ζεύγη είναι εύκολο να τα θυμούνται οι άνθρωποι (Bocock 2003).

Ο Lévi-Strauss εφάρμοσε την αρχή της δυαδικής αντίθεσης στο μύθο του Οιδίποδα, εξετάζοντας τη συγκρότηση του συμβολικού του νοήματος μέσα από την συσχέτιση προτάσεων που αναφέρονταν στις σχέσεις συγγένειας και στις σχέσεις των αυτόχθονων με τον τόπο τους¹. Με τον τρόπο αυτό, έδειξε όχι μόνον το πώς κατασκευάζεται ο μύθος, αλλά και πώς η σκέψη των «πρωτόγονων» λαών δεν διαφέρει ουσιαστικά απ' αυτή των σύγχρονων ως προς τη λογική της κατασκευής νοήματος (μέσα από συσχετίσεις σημείων και της κατηγοριοποίησής τους με την χρήση αντιθετικών ζευγών). Επεκτείνοντας δε τις μελέτες του σε μύθους αυτόχθονων λαών της Νοτίου Αμερικής, υποστήριξε ότι υπάρχουν κοινά νοήματα, μεταξύ των μύθων λαών που δεν είχαν καμία επαφή (εμπορική, οικονομική, πολιτιστική, κ.λπ.) μεταξύ τους αναφορικά με τον τρόπο που βλέπουν τις σχέσεις συγγένειας και την σχέση με την γη ή τον τόπο τους.

¹ Για την ανάλυση του μύθου του Οιδίποδα από τον Lévi-Strauss βλ. *The Structural Study of Myth* (1955). Εκεί ο Lévi-Strauss «σπάει» τον μύθο του Οιδίποδα σε μικρότερες προτάσεις. Στη συνέχεια, τις ομαδοποιεί σε δύο στήλες: στη πρώτη τοποθετεί τις προτάσεις που έχουν να κάνουν με τις σχέσεις συγγένειας και στη δεύτερη με τις σχέσεις αυτοχθονίας. Έπειτα, χωρίζει τις προτάσεις που έχουν να κάνουν με τις σχέσεις συγγένειας σε δύο υποκατηγορίες, σε όσες προτάσεις χαρακτηρίζονται από έναν βαθμό υπερεκτίμησης των σχέσεων συγγένειας (λ.χ. η Αντιγόνη ενταφιάζει τον αδερφό της Πολυνείκη πάρα την απαγόρευση) και σε όσες χαρακτηρίζονται από έναν βαθμό υποτίμησης ή απαξίωσης των σχέσεων συγγένειας (λ.χ. ο Οιδίπους σκοτώνει τον πατέρα του Λάιο). Αντίστοιχα, διακρίνει τις σχέσεις αυτοχθονίας σε δύο υποκατηγορίες, σε αυτές που έχουν να κάνουν με κάποιου είδους άρνηση της σχέσης με την γη (λ.χ. ο Οιδίπους σκοτώνει το τέρας Σφίγγα που προέρχεται από την γη) και σε αυτές που υποδεικνύουν μια σχέση σύνδεσης με τη γη (λ.χ. ο Οιδίπους και ο Λάιος έχουν ένα ελάττωμα στο βάδισμα ή αδυναμία που υποδεικνύει τη σύνδεση με το έδαφος από όπου προέρχονται) (σ. 433). Με το «σπάσιμο» του μύθου και την ομαδοποίηση των προτάσεων του, ο Lévi-Strauss είναι σε θέση να δείξει πώς συγκροτείται το νόημα μέσα από τις αντιθέσεις, μετατοπίσεις και διαφορές των στοιχείων αυτών.

Η μέθοδος της δομιστικής ανάλυσης εφαρμόστηκε από τον Lévi-Strauss σε μια ποικιλία πολιτισμικών αντικειμένων και κοινωνικών συστημάτων, όπως οι δομές συγγένειας και τα τοτεμικά συστήματα. Έδειξε ότι «οι συμβολικές δομές που δεν είναι συνειδητά αντιληπτές, οργανώνουν και κυριαρχούν στις διεργασίες μιας κοινωνίας και στο μυαλό του ατόμου» (Leader and Groves 1999). Η δομιστική μεθοδολογία επεκτάθηκε από θεωρητικούς, όπως ο Roland Barthes (1915-1980), στην λογοτεχνία και στον κινηματογράφο για να συμπεριλάβει, σε μεγάλο βαθμό, όλα τα πολιτισμικά και κοινωνικά δημιουργήματα.

Παράλληλα με την σχετική αυτή συζήτηση, ο ψυχολόγος Piaget υποστήριξε ότι δομές (και στάδια) υπάρχουν και στην διαδικασία κατασκευής της ανθρώπινης νόησης. Σύμφωνα με τον Piaget (1978:59), «οι γνωσιακές δομές δεν είναι δοσμένες εκ των προτέρων, μήτε μέσα στο ανθρώπινο πνεύμα, μήτε στον εξωτερικό κόσμο, όπως τον αντιλαμβανόμαστε ή τον οργανώνουμε, αλλά οικοδομούνται». Σχηματίζονται για τον ίδιο μέσα από μια γένεση που είναι ο σχηματισμός της δομής, δηλαδή της οργάνωσης των λειτουργιών της. Γένεση και δομή είναι δύο όροι απόλυτοι και αδιάρρηκτα συνδεόμενοι: «Η γένεση προϋποθέτει τη δομή, γιατί ποτέ δεν είναι ένα απόλυτο ξεκίνημα, αλλά ξεκινάει πάντοτε από μια απλούστερη δομή» (Piaget 1978:62).

Όπως εξηγεί ο Piaget (1978:59-62), οι δομές χωρίς να είναι δοσμένες από την αρχή, πλην ορισμένων σημείων, κατασκευάζονται μέσα από την αλληλεπίδραση των δραστηριοτήτων του παιδιού και των αντιδράσεών του στα ερεθίσματα του εξωτερικού κόσμου και ενσωματώνονται σαν ειδική περίπτωση σε κατοπινές δομές σε ένα σύστημα μετασχηματισμών των δομών. Οι δομές, άπαξ και οικοδομούνται, δεν μπορούν να αλλάξουν. Σύμφωνα με την άποψη του, η γνώση δεν είναι μήτε αντίγραφο του αντικειμένου, μήτε συνειδητοποίηση μορφών *a priori* που είναι προκαθορισμένες στο υποκείμενο, αλλά αναφέρεται στον τρόπο που οικοδομείται το πραγματικό (σ. 147).

Οι δομιστές υποστηρίζουν λοιπόν ότι το νόημα των λέξεων και των αντικειμένων συγκροτείται μέσα από σημεία, σύμβολα, συστήματα ταξινόμησης και κανόνες. Επίσης, ότι το σύστημα της γλώσσας μοιράζεται παρόμοιες λογικές με άλλα πολιτισμικά και κοινωνικά συστήματα, αναφορικά με την παραγωγή νοήματος. Πάνω σ' αυτόν τον τρόπο σκέψης, ο Howarth (2008:32-33) παραθέτει ένα απλό παράδειγμα: «αν επρόκειτο, λέει, να εξηγήσουμε ένα παιχνίδι σκάκι σε έναν αρχάριο, πρώτα θα αναγνωρίζαμε τα διάφορα πιόνια (βασιλιάς, βασίλισσα, αξιωματικός), μετά θα εξηγούσαμε τις δυνατές τους αλληλεπιδράσεις (την κίνηση, την αντικατάσταση, το ματ) και, τελικά, θα παρατηρούσαμε τις πραγματικές τους αλληλεπιδράσεις σε ένα συγκεκριμένο παιχνίδι μεταξύ δύο παικτών».

Κατ' αναλογία, «η δομιστική προσέγγιση ενέχει την κατανόηση των κοινωνικών φαινομένων ως σχέσεων μεταξύ στοιχείων, την κατασκευή μιας σειράς μεταθέσεων μεταξύ τους και την ανάλυση των υπαρκτών σχέσεων τους» (Lévi-Strauss 1972:28, 32, παρατίθεται από Howarth 2008:32).

Σύμφωνα με τον Howarth (2008:31-32), στη τυπική δομιστική προσέγγιση, τα στοιχεία ενός συστήματος έχουν σημασία μόνον όταν αντιμετωπίζονται σε σχέση με την δομή ως όλον, καθώς και ότι οι δομές πρέπει να γίνονται αντιληπτές ως αυτόνομες, αυτορυθμιζόμενες και αυτο-σηματιζόμενες οντότητες. Στην ουσία, η δομιστική προσέγγιση ακινητοποιεί το αντικείμενο ώστε να μπορεί να εξεταστεί η δομή του (συγχρονικός τύπος μελέτης).

Τα υπό εξέταση πολιτισμικά και κοινωνικά αντικείμενα αντιμετωπίζονταν, κατά κάποιο τρόπο, ως «παγωμένα» στον χωροχρόνο κατά την στιγμή της εξέτασής τους. Αυτός ο τρόπος εξέτασης μπορεί να είναι ιδιαίτερα χρήσιμος στην εξέταση πολιτισμικών και κοινωνικών αντικειμένων, ωστόσο, η δομιστική προσέγγιση ή μεθοδολογία δεν είναι τόσο εύχρηστη στο να συλλάβει τις έξωθεν επιπτώσεις των ιστορικών και κοινωνικών αλλαγών (διαχρονικός τύπος μελέτης) στη δομή των αντικειμένων.

Για τους δομιστές, τα συμβολικά και κοινωνικά συστήματα είναι «εκεί» στον τόπο της γέννησης ενός ατόμου και, ως εκ τούτου, επιδρούν στους τρόπους με τους οποίους αντιλαμβάνεται την κοινωνική πραγματικότητα. Η δομιστική προσέγγιση ανάγει την παραγωγή της γνώσης στο κοινωνικό πεδίο. Σκοπός της δομιστικής προσέγγισης είναι να δείξει πώς παράγεται ένα συμβολικό και κοινωνικό νόημα και άρχισε να επεκτείνεται στους τρόπους που τα άτομα σκέφτονται και εννοιολογούν τα πράγματα.

Όταν η σχετική συζήτηση εισήλθε στην ψυχαναλυτική θεωρία του Lacan και κατόπιν στην εξήγηση της συγκρότησης του «κοινωνικού» πεδίου άρχισε να συναντά προβλήματα ως προς την εξήγηση της ιστορικής και κοινωνικής αλλαγής και της συγκρότησης του υποκειμένου.

Η τυπική δομιστική προσέγγιση φαίνεται ότι έδινε αυτονομία στις δομές, έχοντας απαλείψει κατά κάποιο τρόπο την συμμετοχή του υποκειμένου στη συγκρότησή τους, και δεχόταν ότι το «κοινωνικό» πεδίο κατασκευάζεται, χωρίς όμως να μπορεί να εξηγήσει επαρκώς το πώς κατασκευάζεται και μεταλλάσσεται από την στιγμή που η δομή δεν μπορεί να είναι δοσμένη εκ των προτέρων.

2.2. Lacan: Ανάμεσα στο δομισμό και στον μεταδομισμό

Η έλευση του δομισμού ως προσέγγισης ή μεθοδολογίας απαντά στο πώς συγκροτείται το νόημα (πώς τα άτομα δίνουν νόημα στις λέξεις) και τα πολιτισμικά και κοινωνικά δημιουργήματα. Εντούτοις, ο δομισμός υπέστη εξαντλητική κριτική. Σύμφωνα με τον Bock (2003:347), «ο δομισμός επικεντρώνεται εκ πρώτης στην αλλαγή μέσα στο πολιτισμικό σύστημα ενός τύπου, ανεξάρτητα από το εάν πρόκειται για ένα σύστημα μύθου ή τελετουργικού, συγγένειας, [...] ή οτιδήποτε άλλο». Αυτό είχε ως αποτέλεσμα, η αξία της δομιστικής προσέγγισης ή μεθοδολογίας να είναι περιορισμένη, καθώς δεν μπορούσε να εξηγήσει την ιστορική και κοινωνική αλλαγή. Στην ουσία, ο δομισμός δεν μπορούσε να συλλάβει τις επιπτώσεις που μπορεί να είχαν στα πολιτισμικά ή κοινωνικά αντικείμενα, αλλαγές που ήταν εξωτερικές ως προς τη δομή τους. Όπως το θέτει ο Bock (2003:344), «ο δομισμός δεν στάθηκε ικανός να αντιμετωπίσει το θέμα της κοινωνικής αλλαγής, και, ως εκ τούτου, είναι α-ιστορικός».

Επίσης, σύμφωνα με τους Leader και Groves (1999:82), «ο δομισμός αποσκοπούσε στην απάλειψη του υποκειμένου και της έννοιας της υποκειμενικής δράσης, αντικαθιστώντας τα με την αυτονομία των γλωσσικών δομών». Στην ουσία, τα κοινωνικά και πολιτισμικά συστήματα οργάνωναν το μυαλό του ατόμου, καθώς ήταν «εκεί» την στιγμή της γέννησής του, χωρίς το ίδιο να αντιλαμβάνεται συνειδητά τις συμβολικές τους δομές. Όπως το θέτει ο Laclau (1997:113), «αν είμαι προϊόν των δομών δεν υπάρχει τίποτε σε μένα που να διαφέρει, από την άποψη της υπόστασης, από τους λόγους που με απαρτίζουν [...] Αμέσως όμως ανακύπτει ένα ερώτημα. Τι συμβαίνει στην περίπτωση που η δομή, η οποία με καθορίζει δεν κατορθώνει να συγκροτήσει τον εαυτό της, στην περίπτωση που ένα ριζικό έξωθεν -που δεν μοιράζεται ένα κοινό μέτρο ή θεμέλιο με το εσωτερικό της δομής- την εξαρθρώνει;».

Στο πλαίσιο αυτό, η εμφάνιση του Lacan θα αποδειχθεί καθοριστική για την εξέλιξη της δομιστικής προσέγγισης ή μεθοδολογίας. Και αυτό, επειδή ο Lacan σε μια προσπάθεια να αντιμετωπίσει τις ατέλειες της φρουϊδικής θεωρίας θα δανειστεί από τους de Saussure και Lévi-Strauss μεθόδους και ορολογία για να εξετάσει το πώς τα συμβολικά και κοινωνικά συστήματα, όπως η γλώσσα και οι οικογενειακοί θεσμοί, επενεργούν στη δόμηση των ψυχικών. Ο Lacan θα δείξει ότι οι εικόνες ή οι παραστάσεις συγκροτούνται δια του λόγου, καθώς και ότι ο λόγος συγκροτεί τις ψυχικές δομές του ατόμου μέσα από μια αλλοτρίωση. Εισάγει ως αντικείμενο έρευνας στις μελέτες του την «ομιλία» («parole»). Μέχρι τότε,

αντικείμενο μελέτης της δομιστικής προσέγγισης ή μεθοδολογίας ήταν η «γλώσσα ως σύστημα», η «langue». Η εισαγωγή της «ομιλίας» ως αντικείμενο μελέτης είναι το στοιχείο που, σε μεγάλο βαθμό, διαφοροποιεί τον δομισμό από τον μεταδομισμό. Σύμφωνα με τις Phillips και Jorgensen (2009:36), «οι μεταδομιστές πιστεύουν ότι η δομή δημιουργείται, αναπαράγεται και αλλάζει μέσα από τις συγκεκριμένες χρήσεις της γλώσσας».

Ειδικότερα, ο Lacan διακρίνει τρεις τάξεις της ανθρώπινης πραγματικότητας που αφορούν στη δομική συγκρότηση του υποκειμένου: το «πραγματικό», το «συμβολικό» και το «φαντασιακό»². Στη λακανική θεωρία, η συγκρότηση του υποκειμένου λαμβάνει χώρα πέραν από τα όρια του σώματος, με την έννοια ότι το υποκείμενο συγκροτείται μέσα από τα κοινωνικά και συμβολικά συστήματα, όπως το σύστημα της γλώσσας, τα οποία υπάρχουν «εκεί» την στιγμή της γέννησης. Σύμφωνα με τους Leader και Groves (1999), ο Lacan αν και συμερίζεται την ιδέα της αυτονομίας του συμβολικού δεν είναι δομιστής, επειδή, σε μεγάλο βαθμό, προσπάθησε να βρει μια θέση για το υποκείμενο.

Για τον Lacan, η συγκρότηση του υποκειμένου επέρχεται μέσα από μια αλλοτρίωση που τοποθετείται στη συμβολική τάξη, την τάξη της εικόνας και της γλώσσας, των συμβολικών δομών που οργανώνουν το «κοινωνικό». Στην περίπτωση του «ανήμπορου» ανθρώπινου βρέφους για το οποίο ο εξωτερικός κόσμος δεν είναι παρά μια σειρά κινούμενων εικόνων «αυτό κυριολεκτικά αναγνωρίζει τον εαυτό του σε μια εξωτερική κατοπτρική εικόνα και μ' αυτόν τον τρόπο εισάγεται στην τάξη του νοήματος και της σημασιολόγησης» (Lacan 1977:1-7 παρατίθεται από Howarth 2008:136).

Το ανθρώπινο βρέφος δένεται με την εικόνα του μέσα από την ομιλία. Σύμφωνα με τους Leader και Groves (1999), η ομιλία συνιστά πράξη και ενέχει την παραγωγή νοήματος, καθώς κατά την διάρκεια της εκφοράς αποδίδει ταυτότητες στους ομιλητές που είναι αναμεμιγμένοι. Το ανθρώπινο βρέφος αποκτά δια της ομιλίας μια «θέση» στον εξωτερικό κόσμο (πέρα από το «εγώ», τον τόπο του φαντασιακού). Στο πλαίσιο αυτό, ο Lacan υποστήριξε ότι σημαίνουν δεν είναι μόνον οι λέξεις, αλλά ότι σημαίνουν μπορεί να είναι και μια εικόνα ή παράσταση, μια κίνηση ή οτιδήποτε άλλο από τη στιγμή που σήμαινε κάτι και παρήγαγε ένα νόημα.

Εντούτοις, το ανθρώπινο βρέφος εμφανίζεται διχασμένο αναφορικά με τον τόπο του «εγώ», το ασυνείδητό του (ή φαντασιακό), καθώς η προσέγγιση της κοινωνικής πραγματικότητας καθίσταται δυνατή μόνο μέσα από την είσοδό του στη συμβολική τάξη και

² Κατά την διάκριση του Freud το «Αυτό» ή «id» αντιπροσωπεύει το ασυνείδητο και το «Υπερεγώ» και το «Εγώ» αντιπροσωπεύουν το συνείδητο.

στη νοηματοδότηση της κοινωνικής πραγματικότητας μέσα από τα συμβολικά και κοινωνικά συστήματα. Σύμφωνα μ' αυτόν τον τρόπο σκέψης, οι ενστικτώδεις ορμές και τα πάθη που κυβερνούν την φαντασιακή δομή ξεκινούν για τον Lacan με την έλλειψη της ολότητας του φαντασιακού, η οποία είναι απαραίτητη για την είσοδο του υποκειμένου στην κοινωνική πραγματικότητα.

Έτσι η ομιλία διαχωρίζει το υποκείμενο από εκείνο που θέλει και που, τελικά, χάνεται κατά την είσοδό του στον εξωτερικό κόσμο, τον κόσμο των συμβολικών και κοινωνικών δομών. Αν η ομιλία δίνει αρχικά μια ταυτότητα στο άτομο, το σύστημα της γλώσσας μπλοκάρει, στη συνέχεια, την ταυτότητα αυτή. Και αυτό, διότι το άτομο είναι αναγκασμένο να προσφύγει στα συμβολικά και κοινωνικά σύστημα. Όπως το θέτουν οι Leader και Groves (1999:131), «η γλώσσα δεν μας εξασφαλίζει μια εντελώς δική μας ταυτότητα: οι λέξεις που χρησιμοποιούμε, χρησιμοποιούνται και από άλλους ανθρώπους στην τηλεόραση, στα βιβλία, στα μέσα [...] δεν μας ανήκουν, μας αλλοτριώνουν». Η διαδικασία αυτή της αποξένωσης του ανθρώπου από τον ίδιο του τον εαυτό, το «εγώ», τοποθετείται, επομένως, στην τάξη των συμβολικών και κοινωνικών δομών.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Lacan υποστήριξε ότι υπάρχει ένας κατά κάποιο τρόπο «φραγμός» ανάμεσα στην λέξη (το σημαίνον) και στο νόημα (το σημαϊνόμενο), σε αντίθεση με την τυπική δομιστική προσέγγιση που δέχεται ότι η λέξη αντιστοιχεί στο νόημα. Σύμφωνα με τους Leader και Groves (1999:42-45, 63) «οι λέξεις παράγουν νοήματα που οδηγούν σε άλλα νοήματα και που ξεπερνούν την κατανόηση εκείνων που τις χρησιμοποιούν. Υπάρχει μια διαφορά ανάμεσα σε εκείνο που θέλουμε να πούμε και σε εκείνο που λένε οι λέξεις μας». Γι' αυτόν τον λόγο η καθημερινή ζωή χαρακτηρίζεται από διαδοχικές παρανοήσεις και απολογίες» (όπ.π. σ. 44). Υπάρχει ένα «περίσσιο» νόημα που δεν μπορεί να παγιωθεί.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, το υποκείμενο αντιλαμβάνεται την κοινωνική πραγματικότητα μέσα από την αλληλοτροφοδότηση του φαντασιακού, του συμβολικού και του πραγματικού. «Εκείνο που συνήθως ονομάζουμε «πραγματικότητα» θα μπορούσε καλύτερα να περιγραφεί ως ένα αμάγαμα του φαντασιακού με το συμβολικό» (Leader και Groves 1999:65). Στην ουσία, η κοινωνική πραγματικότητα γίνεται αντιληπτή από το υποκείμενο μέσα από την ανάμιξη του τόπου του «εγώ» με τον τόπο της τάξης του συμβολικού, της γλώσσας. Το πραγματικό είναι εκείνο που δεν έχει συμβολοποιηθεί, καθώς η πραγματικότητα υφίσταται ως τέτοια, αλλά το υποκείμενο την αντιλαμβάνεται δια της ανάμιξης του φαντασιακού και του συμβολικού.

Στη λακανική θεωρία οι εικόνες συγκροτούνται δια του λόγου που έχει τεθεί σε χρήση κατά την πράξη της ομιλίας. Η θεωρία του Lacan θα αποδειχθεί καίριας σημασίας στη θεωρία των Laclau και Mouffe για το πολιτικό. Για τους Laclau και Mouffe (2001), τα συμβολικά και κοινωνικά συστήματα είναι ιστορικά κατασκευασμένα, άρα επιδεκτικά σε αλλαγές και εξαρθρωτικά συμβάντα. Εάν η κοινωνική αντικειμενικότητα γίνεται αντιληπτή μέσα από τον λόγο (στον οποίο συμπεριλαμβάνονται οι πράξεις ομιλίας), ο λόγος είναι ιστορικά κατασκευασμένος άρα «ανοιχτός» και «εύθραυστος» απέναντι σε δυνάμεις που εξαιρέθηκαν κατά την παραγωγή του και σε συμβάντα πάνω στα οποία δεν ασκεί κανένα έλεγχο (Laclau 1997, Laclau και Mouffe 2001).

Η προσέγγιση των Laclau και Mouffe (2001) στοχεύει στο να αναδείξει μια συνεπή δομιστική προσέγγιση από την στιγμή που η σχετική συζήτηση επεκτείνεται στο κοινωνικό πεδίο στο οποίο υπάρχει ο κοινωνικός ανταγωνισμός, η εξουσία, η αντιπαράθεση πολιτικών δυνάμεων, οι κοινωνικοί αγώνες και η πολιτική αμφισβήτηση. Ωστόσο, πριν εξεταστεί η προσέγγιση των Laclau και Mouffe, εξετάζονται ορισμένες από τις ιδέες του Foucault. Η προσέγγιση του λόγου από τον Foucault είναι κομβική στην επέκταση της έννοιας του λόγου στο κοινωνικό πεδίο. Ο Foucault εξετάζει ζητήματα που αφορούν στην προσέγγιση της εξουσίας, στη συγκρότηση της φιλοσοφικής και επιστημονικής γνώσης, της ιστορίας, και των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών δια του λόγου, από την σκοπιά των οποίων εξετάζονται οι έννοιες του χώρου, του τόπου, του τοπίου, της πόλης και της πολιτικής και η υλική κατασκευή της πόλης.

2.3. Foucault: Ιστορία, επιστημονικός λόγος και έννοιες

Ο Foucault έχει διαδραματίσει κεντρικό ρόλο στην ανάπτυξη της έννοιας του λόγου και στη μέθοδο της «ανάλυσης λόγου» ως ερευνητικής προσέγγισης ή μεθοδολογίας. Η συνεισφορά του Foucault στη δομιστική προσέγγιση έγκειται στην ανάδειξη του τρόπου που δομείται ή κατασκευάζεται η επιστημονική και ιστορική γνώση. Σύμφωνα με τον Foucault (2017), η συγκρότηση του επιστημονικού λόγου πραγματώνεται μέσα από μια «μεταξύ λόγων διαμόρφωση». Με τον όρο αυτό, ο Foucault δεν αναφέρεται σε κάποιου τύπου επιστημονική διαθεματικότητα, αλλά σε μια διαμόρφωση του επιστημονικού λόγου μέσα από τις κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές, τους θεσμούς και άλλα στοιχεία, καθώς και του συσχετισμού τους με ένα σύνολο κανόνων που έχουν προσδιοριστεί σε μια συγκεκριμένη εποχή και χώρο. Έτσι, οι θέσεις του Foucault επεκτείνονται σε ζητήματα που

πραγματεύεται η παρούσα ανάλυση σχετικά με την εξέταση των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου και της πολιτικής σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή και χώρο μέσα από φιλοσοφικά και επιστημονικά κείμενα.

Ειδικότερα, ο Foucault έχει στηρίξει τις θεωρητικές του αναζητήσεις για τον τρόπο συγκρότησης του επιστημονικού λόγου και της ιστορικής γνώσης στον δορισμό. Αναγνωρίζει την ακρίβεια και την αποτελεσματικότητά του δορισμού όταν πρόκειται «για την ανάλυση μιας γλώσσας, μυθολογιών, λαϊκών αφηγήσεων, ονείρων, λογοτεχνικών έργων και, πιθανώς κινηματογραφικών έργων», όπου η δομιστική περιγραφή αναδεικνύει σχέσεις που χωρίς αυτή δεν θα μπορούσαν να απομονωθούν (Foucault 2017:302). Δέχεται απρόσκοπτα ότι «η γλώσσα, οι μύθοι, το ασυνείδητο και η φαντασία των ανθρώπων υπακούουν σε νόμους δομής (με όρους στοιχείων και κατασκευής)», καθώς και ότι η γνώση δεν είναι απλή αντανάκλαση της πραγματικότητας (όπ.π. σ. 295). Θεωρεί, ωστόσο, ότι ο επιστημονικός λόγος και η ιστορική γνώση υπόκεινται σε διαφορετικούς κανόνες σχηματισμού απ' ότι η γλώσσα, οι μύθοι και το ασυνείδητο.

Την ίδια στιγμή, ο Foucault εκφράζει την αντίθεσή του απέναντι στον τρόπο που έχει συστηματοποιηθεί η μελέτη της ιστορίας μέσα από την επιστήμη της ιστορίας. Σύμφωνα με τον ίδιο, η «παραδοσιακή» ανάλυση της ιστορίας παρουσιάζει την ανάλυση των ιστορικών συμβάντων υπό το πρίσμα μιας μορφής τελεολογικής ή προοδευτικής συνέχειας της ανθρώπινης γνώσης που στις παραστάσεις της ιστορίας φαίνεται διαρκώς να προοδεύει προς μια πλήρη κατανόηση του φυσικού κόσμου. Έτσι, φαίνεται να εξαλείφει προς όφελός της τα αιφνίδια και οριακά συμβάντα. Όπως το θέτει ο Foucault (2017:19), «για την ιστορία στην κλασική της μορφή, το ασυνεχές ήταν το δεδομένο και συνάμα το άσκεπτο [...] και εκείνο που με την ανάλυση, έπρεπε να εξαλειφθεί για να εμφανιστεί η συνέχεια των συμβάντων». Για τον λόγο αυτό, ο Foucault πρότεινε την εστίαση στα αιφνίδια και οριακά συμβάντα, τις ασυνέχειες που διέπουν την κατασκευή της ιστορίας και εναντιώθηκε στην ανάγνωση της ιστορίας ως «μιας μορφής συνέχειας και επιστημονικής προόδου της ανθρώπινης γνώσης».

Οι περισσότεροι μελετητές του διακρίνουν το έργο του σε μια «αρχαιολογική» φάση, όπου ο Foucault μελετά τη συγκρότηση του επιστημονικού λόγου και την κατασκευή της ιστορικής γνώσης και σε μια «γενεαλογική», όπου συνδέει την συγκρότηση της γνώσης με την εξουσία ώστε να εξηγήσει την ιστορική και κοινωνική αλλαγή. Η σύζευξη εξουσίας και γνώσης από τον Foucault είχε ως αποτέλεσμα και την σύνδεση της εξουσίας με τον λόγο: «όπως ο λόγος έτσι και η εξουσία δεν ανήκει σε συγκεκριμένους φορείς -στα άτομα ή στο

κράτος ή σε κοινωνικές ομάδες με ιδιαίτερα συμφέροντα, αντιθέτως απλώνεται σε ένα πλήθος διαφορετικών κοινωνικών πρακτικών [...] συγκροτεί τον λόγο, τη γνώση, τα σώματα και τις υποκειμενικότητες» (Phillips και Jorgensen 2009:39).

Από την άλλη, η κριτική που του έχει ασκηθεί αφορά, σε μεγάλο βαθμό, το ότι δεν μπόρεσε να αντιμετωπίσει και αυτός επαρκώς το ζήτημα της ιστορικής και της κοινωνικής αλλαγής, καθώς και την σχέση του λόγου με τις παραστάσεις ή εικόνες.

Ο Foucault καταπιάνεται διεξοδικά με τον τρόπο που κατασκευάζεται ο επιστημονικός λόγος και η ιστορική γνώση στο βιβλίο του η *Αρχαιολογία της Γνώσης* (2017). Εκεί στρέφει το ενδιαφέρον του στον τρόπο με τον οποίο οι επιστήμες που συγκροτήθηκαν κατά την περίοδο της νεωτερικότητας παράγουν σοβαρές αποφάνσεις αλήθειας για την γνώση του εξωτερικού κόσμου (connaissance). Σε άλλες εποχές, το προτέρημα αυτό το είχε, σύμφωνα με τον Foucault, άλλοτε η θρησκεία και άλλοτε ο βασιλιάς. Σκοπός του είναι να δείξει πώς ο λόγος των επιστημών, όπως ο κλινικός λόγος, ο οικονομικός λόγος και ο ψυχιατρικός λόγος, και κάθε λόγος, είναι ιστορικά κατασκευασμένος.

Συγκεκριμένα, η ανάλυσή του εστιάζει στον 18^ο και τον 19^ο αιώνα, όπου συγκροτούνται και εξειδικεύονται τα γνωστικά αντικείμενα των διαφόρων επιστημών, όπως της κλινικής ιατρικής, της βιολογίας, της γλωσσολογίας και της πολιτικής οικονομίας, και οι επιστήμες αναγνωρίζονται ως φορείς αντικειμενικής γνώσης και αλήθειας. Την εποχή εκείνη, σύμφωνα με τον Foucault (2017:239), «οι άνθρωποι ενδιαφέρονταν γενικά για την τάξη, παρά για την ιστορία, για την ταξινόμηση παρά για το γίνεσθαι, για τα σημεία παρά για τους μηχανισμούς αιτιότητας». Κάτι που διαφαίνεται στον τρόπο που δομήθηκαν και ταξινομήθηκαν τα γνωστικά αντικείμενα των διαφόρων επιστημών, αλλά και ο χώρος είτε στον παγκόσμιο χάρτη των κρατών, είτε στο επίπεδο του πολεοδομικού σχεδιασμού των πόλεων.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Foucault προσπάθησε να περιγράψει κάποιους «κανόνες» βάσει των οποίων μπορεί να προσεγγιστεί η κατασκευή του επιστημονικού λόγου. Έχει επινοήσει νέα περιεχόμενα σε έννοιες, όπως της «επιστήμης», της «αρχαιολογίας» και του «εκφωνήματος» που δεν συμφωνούν με την τρέχουσα χρήση των εννοιών αυτών. Παραδέχεται, άλλωστε, ότι οι ορισμοί που διατυπώνει για την έννοια του «λόγου» και του «εκφωνήματος» δεν συμφωνούν με την χρήση των όρων αυτών από τους γλωσσολόγους (Foucault 2017:166). Με τον τρόπο αυτό, δείχνει επίσης ότι το περιεχόμενο των εννοιών είναι δεκτικό σε νέα περιεχόμενα που μπορούν να παγιωθούν κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις σε μια ορισμένη χωροχρονική στιγμή.

Συγκεκριμένα, στο επίκεντρο της περιγραφής και της ανάλυσής του για την «έννοια του λόγου» βρίσκεται η ομιλία και ειδικά η έννοια του εκφωνήματος. Θεωρεί ότι οι λόγοι απαρτίζονται από σημεία, αλλά εκείνο που κάνουν είναι κάτι παραπάνω από το να χρησιμοποιούν τα σημεία αυτά για να προσδιορίσουν τα πράγματα που τους καθιστά, τελικά, μη αναγώγιμους στο «σύστημα της γλώσσας» και της «ομιλίας» κατά την διάκριση του de Saussure (Foucault 2017:79-80). Αυτό το παραπάνω το περιγράφει ως «εκφωνηματική λειτουργία». Σε αντίθεση με την «παραδοσιακή» σημασία του εκφωνήματος ως μια ενότητα γλωσσικού τύπου, ανώτερη από το φώνημα και τη λέξη κατώτερη από το κείμενο, το εκφώνημα στον Foucault (2017:164-166, 168) είναι μια λειτουργία, ή ένας ειδικός τρόπος ύπαρξης μιας γλωσσικής ή ρηματικής επιτέλεσης³ που θέτει σε κίνηση διάφορα στοιχεία στο πλαίσιο του σχηματισμού του λόγου.

Ο Foucault (2017:138) εξηγεί πώς ακόμη και αν το εκφώνημα έχει περιοριστεί σε ένα κύριο όνομα («Πέτρος!») δεν έχει με εκείνο που εκφωνεί την ίδια σχέση που έχει το όνομα με ό,τι δηλώνει ή σημαίνει. Το όνομα είναι γλωσσικό στοιχείο, καθορίζεται από τους κανόνες της γλώσσας και διαθέτει τη δυνατότητα επαναφοράς. Αντίθετα το εκφώνημα υπάρχει έξω από κάθε δυνατότητα επανεμφάνισης. Με άλλα λόγια, ακόμη και αν εμφανιστεί το ίδιο ακριβώς εκφώνημα από άποψη υπόστασης -ίδια φράση συνολικά- δεν υπάρχει αναγκαστικά το ίδιο εκφώνημα. Και αυτό, διότι το εκφώνημα δεν διέπεται μόνον από τους κανόνες του «συστήματος της γλώσσας», αλλά και από ένα σύνολο σημείων που αφορούν «την παράθεση, τη συνύπαρξη ή την αλληλεπίδραση ετερογενών στοιχείων (θεσμών, τεχνικών, κοινωνικών ομάδων, αντιληπτικών οργανώσεων) και τον συσχετισμό τους -με μια επαρκώς προσδιορισμένη μορφή- μέσω της πρακτικής λόγου (Foucault 2017:114).

Την ίδια στιγμή, ο λόγος εκτός από το ότι συνιστά μια λειτουργία παραγωγής νοήματος μέσω της γλώσσας, είναι και κοινωνική πρακτική, με τη σημασία ότι κατασκευάζεται κοινωνικά. Άρα, μπορεί να είναι δεκτικός σε αλλαγές που προέρχονται από την ίδια τη χρήση του κατά την ομιλία σε μια δεδομένη χωροχρονική στιγμή. Σύμφωνα με τον Foucault (2017:181), η «πρακτική λόγου» δεν πρέπει να συγχέεται με την εκφραστική πράξη (μέσω της οποίας ένα άτομο διατυπώνει μια ιδέα, μια επιθυμία, μια εικόνα) ούτε με την ορθολογική δραστηριότητα (που μπορεί να ενεργοποιηθεί σε ένα σύστημα επαγωγής), ούτε με την επάρκεια ενός ομιλούντος υποκειμένου όταν κατασκευάζει γραμματικές

³ Κατά την διατύπωση του Foucault (2017:165), «η γλωσσική, ή ρηματική, επιτέλεση είναι «κάθε σύνολο σημείων που έχουν έμπρακτα παραχθεί με αφητηρία μια φυσική (ή τεχνητή) γλώσσα [...] και το εκφώνημα ως ο τρόπος ύπαρξης που ιδιάζει σ' αυτό το σύνολο σημείων».

φράσεις. Πρόκειται για «ένα σύνολο ανώνυμων, ιστορικών, πάντα καθορισμένων μέσα στον χώρο και τον χρόνο, κανόνων, που έχουν προσδιορίσει σε μια δεδομένη εποχή, και μια δεδομένη κοινωνική, οικονομική, γεωγραφική ή γλωσσική σφαίρα τις συνθήκες άσκησης της εκφωνηματικής λειτουργίας».

Με βάση τα παραπάνω, ο Foucault ορίζει τον λόγο ως εξής:

«ένα σύνολο εκφωνημάτων καθόσον προκύπτουν από τον ίδιο σχηματισμό λόγου' [...] (ο λόγος) έχει συγκροτηθεί από έναν περιορισμένο αριθμό εκφωνημάτων, για τα οποία μπορούμε να ορίσουμε ένα σύνολο συνθηκών ύπαρξης. Υπό την έννοια αυτή, ο λόγος δεν είναι μια ιδεώδης και άχρονη μορφή, αλλά είναι πέρα για πέρα ιστορικός – αποτέλεσμα ιστορίας, ενότητας και ασυνέχεια μέσα στην ιστορία, ενώ θέτει μάλλον το πρόβλημα των ορίων του, των τομών του, των μετασχηματισμών του, των ειδικών τρόπων της χρονικότητάς του, και όχι τόσο εκείνο της απότομης εμφάνισής του στους κόλπους των συνενοχών του χρόνου» (Foucault 2017:180-181).

Κατά συνέπεια, η ανάλυση του λόγου στον Foucault (2017) δεν είναι παρά η ανάλυση των «ειπωμένων πραγμάτων», φράσεων που προφέρθηκαν ή γράφτηκαν ή πραγματωμένων γλωσσικών ή ρηματικών επιτελέσεων, για τα οποία μπορεί κανείς να ορίσει ένα σύνολο συνθηκών ύπαρξης με ιστορικούς όρους. Γι' αυτό ο Foucault (2017:207,199) αναφέρεται στην ανάλυσή του ως «αρχαιολογία» και ορίζει ως «αρχείο» της τα συστήματα εκφωνημάτων με ιστορικούς όρους ύπαρξης.

Στο πλαίσιο αυτό, για την περιγραφή και την ανάλυση του επιστημονικού λόγου, ο Foucault διατυπώνει ειδικούς «κανόνες σχηματισμού» που αφορούν στο «σύστημα σχηματισμού» του λόγου. Οι «κανόνες» αυτοί κατηγοριοποιούνται με βάση τη συγκρότηση (α) των αντικειμένων, (β) των εκφωνηματικών τρόπων, (γ) των εννοιών και (δ) των στρατηγικών του λόγου. Πολύ συνοπτικά, οι «κανόνες σχηματισμού» των αντικειμένων αναφέρονται στις «επιφάνειες ανάδυσης» που δεν είναι ίδιες στις διάφορες κοινωνίες, εποχές και μορφές λόγου, τις βαθμίδες οριοθέτησής τους και τα κλειδιά εξειδίκευσής τους (Foucault 2017:66-80).

Οι «εκφωνηματικοί τρόποι» περιγράφουν τους τρόπους με τους οποίους δίνεται στο υποκείμενο το δικαίωμα να μιλήσει και αφορούν την καταστατική θέση του ατόμου που μιλά, τους «θεσμικούς του τόπους» και το δίκτυο σχέσεων στο οποίο εντάσσεται. Για παράδειγμα, το δικαίωμα του γιατρού προκύπτει από την αναγνωρισμένη εκπαίδευση και ειδίκευσή του, των «θεσμικών του τόπων» (το νοσοκομείο), καθώς και την χρήση ενός

συγκεκριμένου λεξιλογίου, ιατρικών οργάνων, ποσοτικών μεθόδων, κ.ο.κ. (Foucault 2017:81-88).

Σύμφωνα με τον Foucault (2017:89-100), οι τρίτοι «κανόνες» για τον σχηματισμό εννοιών έχουν να κάνουν με μορφές διαδοχής, μορφές συνύπαρξης και μεθοδεύσεις παρέμβασης σχετικά με τους τρόπους που ρυθμίζονται οι έννοιες μέσα στον λόγο. Για παράδειγμα, η φυσική ιστορία στην κλασική εποχή δεν χρησιμοποιεί τις ίδιες έννοιες με του 16^{ου} αιώνα. Ορισμένες παλιές, όπως το γένος και το είδος αλλάζουν χρήση, άλλες όπως η δομή εμφανίζονται για πρώτη φορά, και άλλες όπως ο οργανισμός θα διαμορφωθούν αργότερα.

Οι τέταρτοι «κανόνες» αναλύουν τις συνέπειες άλλων λόγων στον σχηματισμό του λόγου. Περιγράφουν σημεία διάθλασης του λόγου (μη συμβατότητας, ισοδυναμίας, ανάρτησης μιας συστηματοποίησης), σχέσεις αναλογίας, αντίθεσης ή συμπληρωματικότητας με άλλους λόγους και πιθανές σχέσεις επιθυμίας σε σχέση με τον λόγο (Foucault 2017:101-111). Ένα απλοϊκό παράδειγμα είναι ένα επιστημονικό κείμενο που αναφέρεται σε άλλα κείμενα, σε άλλες φράσεις, σε λόγους άλλων. Στην προκειμένη περίπτωση, όπως αναφέρει ο Foucault (2017:217), «κανείς δεν ψάχνει να διακρίνει το πρωτότυπο από το επαναληπτικό ή μια γραμμή εκπόρευσης⁴, αλλά τους τρόπους που συνυπάρχουν άλλοι λόγοι στον σχηματισμό των λόγων. Άλλωστε, η περιγραφή και η ανάλυση του λόγου στον Foucault προτάσσει ως αντικείμενό της την εκφωνηματική λειτουργία, δηλαδή την ειδική ύπαρξη σε κάθε κοινωνία, εποχή και μορφή λόγου των «ειπωμένων πραγμάτων».

Με βάση τους «κανόνες» αυτούς, συγκροτείται, περιγράφεται και αναλύεται ο λόγος των διαφόρων επιστημών, όπως και κάθε λόγος. Για τον Foucault, ένας λόγος αποτελείται από αρκετές δηλώσεις που λειτουργούν από κοινού για να σχηματίσουν έναν «σχηματισμό λόγου» που έχει συγκροτηθεί με έναν ορισμένο τρόπο αναφορικά με τα άτομα, τα θεσμικά πλαίσια που αυτά καταλαμβάνουν και άλλα στοιχεία (Hall 2003). Ο «σχηματισμός λόγου» πραγματώνεται μέσα «σε επίπεδα που δεν είναι ελεύθερα μεταξύ τους και δεν εκδιπλώνονται με μια απεριόριστη αυτονομία, αλλά μέσα σε μια ολόκληρη ιεραρχία σχέσεων (Foucault 2017:115). Στην ουσία, ο «σχηματισμός λόγου» κάθε γνωστικού αντικείμενου και κάθε επιστήμης παγιώνεται σε ένα σύνολο εκφωνημάτων ή δηλώσεων που προκύπτουν από το ίδιο σύστημα μετασχηματισμού (θεσμοί, τεχνικές, κοινωνικές

⁴ Στο παράδειγμα του Foucault (2017:217), η γραμμή εκπόρευσης είναι «ο de Saussure είναι «επίγονος» του Peirce και της σημειωτικής του, του Arnauld και του Lancelot με την κλασική ανάλυση του σημείου και των Στωικών και της θεωρίας του σημαίνοντος».

ομάδες, αντιληπτικές οργανώσεις και τον συσχετισμό τους), καθώς μια επαρκώς προσδιορισμένη «πρακτική λόγου».

Έπειτα, ο Foucault θεωρεί ότι σε κάθε εποχή οι διάφοροι λόγοι φέρουν σημασίες που είναι κοινές μεταξύ τους. Ορίζει σε κάθε εποχή μια «επιστήμη» (*éπιστήμη*) δίνοντας στην λέξη ένα νέο περιεχόμενο. Σύμφωνα με τον Foucault (2017:290), «η λέξη επιστήμη δεν είναι μια μορφή γνώσης ή ένας τύπος ορθολογικότητας που διασχίζοντας τις διάφορες επιστήμες θα εκδήλωνε την κυρίαρχη ενότητα ενός υποκειμένου, ενός πνεύματος ή μιας εποχής· είναι το σύνολο των σχέσεων που μπορούμε να ανακαλύψουμε σε μια δεδομένη εποχή, ανάμεσα στις επιστήμες, όταν τις αναλύουμε στο επίπεδο των κανονικοτήτων λόγου». Με άλλα λόγια, η «επιστήμη» αναφέρεται στο πώς τα διάφορα κείμενα σε μια δεδομένη εποχή, τα οποία παραπέμπουν το ένα στο άλλο, οργανώνονται με μια μοναδική μορφή και συγκλίνουν με θεσμούς και πρακτικές, φέρουν, τελικά, σημασίες που μπορεί να είναι κοινές σε μια ολόκληρη εποχή. Μάλιστα, η ανάλυση που επιχειρείται εδώ αναδεικνύει την παραπάνω θέση.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η «αρχαιολογία» του Foucault αναδεικνύει έναν εναλλακτικό τρόπο κατασκευής της ιστορικής και επιστημονικής γνώσης. Με βάση τον τρόπο αυτό, η επιστημονική γνώση δεν είναι απλή αντανάκλαση της πραγματικότητας. Είναι ιστορικά κατασκευασμένη μέσα σε ένα σύνθετο ιεραρχικά δομημένο πλαίσιο κατασκευής του λόγου σε μια δεδομένη χωροχρονική στιγμή. Αντίστοιχα, οι έννοιες είναι ιστορικά κατασκευασμένες και το περιεχόμενό τους αντανάκλα τη σημασία που τους αποδίδεται σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, εποχή και χώρο.

Ως εκ τούτου, ο Foucault αντιτίθεται σε απόψεις του τύπου «ότι οι έννοιες συγκροτούνται από μια υπερβατολογική υποκειμενικότητα (σύμφωνα με τον Kant, τον Husserl, κ.ά.), ότι είναι το αποτέλεσμα μιας σταδιακής συσσώρευσης εμπειρικής γνώσης που χαρτογραφείται πάνω σε μια εξωτερική πραγματικότητα ή ότι προκύπτουν από την ατομική ευφυΐα μεγάλων ανδρών» (Howarth 2008:80-92). Για τον Foucault (2017:277), «το πρόβλημα των προσεγγίσεων αυτών είναι ότι διατρέχουν τον άξονα συνείδηση-καθαρή γνώση-επιστήμη, στον οποίο συναντάται η υπερβατική ερωτηματοθεσία», ενώ η «αρχαιολογία» της γνώσης που προτείνει διατρέχει τον άξονα πρακτική λόγου-γνώση-επιστήμη στον οποίο η εμπειρία και το υποκείμενο είναι κατ' ανάγκη τοποθετημένο και εξαρτημένο από την πρακτική λόγου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το υποκείμενο δεν διαθέτει μια σχετική αυτονομία στην παραγωγή του λόγου.

Ο Gutting (2006:40-41), εξηγεί πάνω σ' αυτό ότι ο Foucault εκκινεί από την παραδοχή ότι σε ένα δεδομένο χρόνο και χώρο υπάρχουν πάντα ουσιώδεις περιορισμοί ως προς το πως οι άνθρωποι μπορούν να παράγουν σκέψη (λόγου χάρη πάντα υπάρχουν τα εμπόδια της γραμματικής και της γλώσσας που αποκλείουν ορισμένες διατυπώσεις ως ασυνάρτητες (χωρίς νόημα), ως παράλογες ή ως αυτοανααιρούμενες). Η θέση του Foucault είναι ότι το επίπεδο της ανάλυσης των τρόπων με τους οποίους οι άνθρωποι παράγουν σκέψη διαφεύγει από τον έλεγχο των ατόμων που πράγματι σκέφτονται σε μια δεδομένη στιγμή. Ως εκ τούτου, η «ιστορία των ιδεών» (δηλαδή ότι συμβαίνει σε συνειδητό επίπεδο στο μυαλό των επιστημόνων, φιλοσόφων και άλλων) είναι λιγότερο σημαντική σε σχέση με τις υπολανθάνουσες δομές που απαρτίζουν το πλαίσιο της σκέψης.

Με άλλα λόγια, ο Foucault προβληματίζεται πάνω στο πώς συγκροτείται η γνώση και όχι στο τι γίνεται μέσα στο μυαλό των επιστημόνων, των φιλοσόφων και άλλων. Στην ουσία, οι αποφάνσεις του ομιλητή είναι πάντα δεκτικές στην υποκειμενικότητά του, καθώς συγκροτούνται μέσα από το πώς αυτός οργανώνει την σκέψη στο δικό του μυαλό. Δεν είναι όμως ποτέ ανεξάρτητες, κατά τον Foucault, από τους «λόγους» και την «πρακτική λόγου» που απαρτίζουν το πλαίσιο της σκέψης εντός του οποίου σκέφτεται.

Με βάση τα προαναφερθέντα, η «αρχαιολογία» του Foucault (2017), «σκιαγραφεί» την σκέψη των ανθρώπων μέσα από τα όρια και τους περιορισμούς που της επιβάλλουν και χαρακτηρίζουν μια εποχή από μια άλλη. Για τον Howarth (2008), το «αρχαιολογικό εγχείρημα του Foucault παρέχει μια εναλλακτική σειρά από οδηγίες στην ενασχόλησή μας με την ιστορία των ιδεών, εξηγεί τους τρόπους με τους οποίους ο λόγος ρυθμίζεται και ελέγχεται σε μια κοινωνία και συναρθρώνει μια συγκεκριμένη αντίληψη περί επιστήμης». Ωστόσο, το όλο εγχείρημά του συνοδεύεται και από ορισμένους προβληματισμούς.

2.4. Foucault: Κριτική και εξουσία. Derrida: Φιλοσοφικά κείμενα

Ο Foucault στην *Αρχαιολογία της Γνώσης* προσπάθησε να περιγράψει πώς δομείται ο επιστημονικός λόγος και κατασκευάζεται η γνώση μέσα από τις έννοιες και τις αποφάνσεις των επιστημών. Σύμφωνα με τον Foucault, η επιστημονική γνώση είναι ιστορικά κατασκευασμένη και είναι αποτέλεσμα διαφόρων στοιχείων που από τη μια, συναπαρτίζουν το υπολανθάνον «πλαίσιο της σκέψης» εντός του οποίου σκέφτεται το υποκείμενο, και από την άλλη, του τρόπου που το υποκείμενο οργανώνει την σκέψη μέσα στο δικό του μυαλό.

Το υποκείμενο στον Foucault διαθέτει μια σχετική αυτονομία και ελευθερία, σε αντίθεση με την «παραδοσιακή» δομιστική προσέγγιση που το υποκείμενο ανάγεται στις δομές. Επίσης, ο Foucault με το να εισάγει την κατασκευή του λόγου στο επίπεδο της «ομιλίας» και του «εκφωνήματος» δέχεται και τη «ρευστότητα» που διέπει τη δομή του λόγου. Η δομή του λόγου μπορεί να εκληφθεί ως «ανοικτή», καθώς παγιώνεται σε μια δεδομένη χωροχρονική στιγμή πάντα σε σχέση με τα άτομα, τους θεσμούς και άλλα στοιχεία που συνθέτουν το πλαίσιο της ιστορικής ύπαρξης του λόγου.

Εντούτοις, η «αρχαιολογία» του Foucault ενέχει και προβληματισμούς τους οποίους εν μέρει αναγνώρισε ο Foucault και προσπάθησε να τους αντιμετωπίσει στη φάση που πολλοί μελετητές του αναφέρουν ως «γενεαλογική». Ο ουσιαστικότερος εξ αυτών έχει να κάνει με το ότι η «αρχαιολογία» που προτείνει δεν εξηγεί επαρκώς μέσα στο θεωρητικό του σχήμα το πώς επέρχεται η ιστορική και κοινωνική αλλαγή. Όπως το θέτει ο Gutting (2006:55), «αν και η «αρχαιολογία» είναι ικανή στο να περιγράψει ένα εννοιολογικό σύστημα που κρύβεται πίσω από μια πρακτική, γλωσσική και μη, δεν είναι ικανή να περιγράψει τις συνέπειες της πρακτικής αυτής». Στην προκειμένη περίπτωση, τα σημεία που προβληματοποιούν την μέθοδό του έχουν να κάνουν, σε μεγάλο βαθμό, με τον ρόλο των «αποφάνσεων» στην αλλαγή των ιδεών/εννοιών και την σχέση λόγου και παράστασης ή εικόνας στη συγκρότηση της αντικειμενικής πραγματικότητας.

Στην *Αρχαιολογία της Γνώσης* ο Foucault εκκινεί από τον προβληματισμό του πάνω στις αποφάνσεις των επιστημών και της ικανότητάς τους να παράγουν αντικειμενικές αλήθειες. Στο τέλος της ανάλυσής του, εισάγει ορισμένα σχόλια για την ανάλυση του πολιτικού λόγου σχετικά με το πώς δομούνται οι έννοιες και οι πρακτικές της πολιτικής δράσης και κατόπιν συναρθρώνονται σε συγκεκριμένες μορφές πολιτικής συμπεριφοράς, αγώνων, συγκρούσεων, αποφάσεων και τακτικών (Foucault 2017:294-295). Υποστηρίζει ότι το «πολιτικό» καθορίζει την αλλαγή των πραγμάτων, χωρίς να εξηγεί επαρκώς πώς συμβάλλει στην αλλαγή του κοινωνικού.

Επίσης, ο Foucault δεν παρουσιάζει με ξεκάθαρο τρόπο ποια είναι η σχέση ανάμεσα σε μια γλωσσική και μη γλωσσική πρακτική, όπως είναι για παράδειγμα η αρχιτεκτονική. Επιπλέον, αν και αναφέρει ότι οι «κανόνες σχηματισμού» μπορούν να εφαρμοστούν σε μια

εικόνα ή παράσταση (Foucault 293-294)⁵, η σχέση ανάμεσα στον πραγματικό κόσμο της ύπαρξης των υλικών αντικειμένων και στον λόγο δεν θεμελιώνεται επαρκώς θεωρητικά. Στα παραπάνω ζητήματα απαντάει, σε μεγάλο βαθμό, η προσέγγιση των Laclau και Mouffe που εξετάζεται στη συνέχεια.

Ο Howarth (2008) αναφέρεται στην προβληματική σχέση στη μέθοδο του Foucault ανάμεσα στις επιστημονικές αποφάνσεις και στη συγκρότηση της «αλήθειας». Ο Howarth (2008) θέλοντας να δείξει τις συνέπειες της εφαρμογής της «αρχαιολογίας» του Foucault ως θεωρητικής μεθόδου φέρνει σαν παράδειγμα τον Said (1935-2003) και το βιβλίο του *Οριενταλισμός* (1978). Σύμφωνα με τον Howarth (2008), ο Said μετέφερε τους προβληματισμούς που συνοδεύουν την ανάλυση του Foucault στην ανάλυσή του.

Ο Said (1996), αναφέρεται στον «οριενταλισμό» ως ένα σύνολο ιδεών/εννοιών (εμφανείς σε παραστάσεις της «Ανατολής» από «δυτικούς» ταξιδιώτες, εργαζόμενους στον διοικητικό μηχανισμό της αποικιοκρατίας, ηγέτες, κ.ά.) και αποικιοκρατικών πρακτικών που από κοινού συγκροτούν τον λόγο των «δυτικών» για την «Ανατολή». Υποστήριξε ότι τα «οριενταλιστικά» κείμενα δημιουργούν μια γνώση περί «Ανατολής», η οποία φαίνεται να περιγράφει μια πραγματικότητα, η οποία εν πολλοίς έχει παρερμηνεύσει το Ισλάμ στη «Δύση».

Έτσι, ο Said μένει να αναρωτιέται αν όντως μπορεί να υπάρξει αληθινή αναπαράσταση του οποιουδήποτε πράγματος ή αν οποιαδήποτε αναπαράσταση επειδή είναι αναπαράσταση είναι ριζωμένη κατ' αρχάς στην γλώσσα και κατόπιν στην κουλτούρα, στους θεσμούς και στο πολιτικό περιβάλλον αυτού που τη διενεργεί (Howarth 2008:100-101). Καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι η λύση του προβλήματος είναι η αποφυγή της «σκλήρυνσης» των κατηγοριοποιήσεων μεταξύ του «εμείς» και του «αυτοί» και η υπεράσπιση των ουμανιστικών αξιών που καταπατεί συστηματικά ο «οριενταλιστικός» λόγος (Howarth 2008:103).

Όπως εξηγεί ο Howarth (2008), το πρόβλημα του Said δεν είναι το ζήτημα της ορθής ή ψευδούς αναπαράστασης, αλλά το πώς η διαίρεση του κοινωνικού κόσμου σε αναπαραστάσεις και πραγματικότητα υπήρξε το αποτέλεσμα σύγχρονων «δυτικών» γλωσσικών πρακτικών. Για τον Howarth (2008:102, 104), οι οικουμενικές αξίες που ο Said

⁵ Σύμφωνα με τον Foucault (2017:293-294), «η αρχαιολογική ανάλυση ενός πίνακα θα αναζητούσε να δει αν ο χώρος, η απόσταση, το βάθος, το χρώμα, το φως, οι αναλογίες, οι όγκοι, τα περιγράμματα, είχαν εκείνη την εποχή αντιμετωπιστεί, ονομαστεί, εκφωνηθεί, ενοποιηθεί σε μια πρακτική λόγου, και αν η γνώση στην οποία δίνει αφορμή αυτή η πρακτική λόγου επενδύθηκε σε θεωρίες και ίσως σε ενατενίσεις, σε μορφές διδασκαλίας και σε οδηγίες, αλλά επίσης σε μεθοδεύσεις, σε τεχνικές και σχεδόν στην ίδια τη χειρονομία του ζωγράφου».

επικαλείται ως μέρος της λύσης είναι μέρος του προβλήματος, επειδή είναι προϊόντα των «δυτικών» λόγων τους οποίους ο Said θεωρεί συνένοχους του «οριενταλισμού». Στην πράξη, οι δυσκολίες που συναντά ο Said απηχούν τα προβλήματα της μεθόδου του Foucault, ο οποίος (Foucault) «αμφισβητεί τις ρεαλιστικές περιγραφές της επιστήμης στις οποίες οι λόγοι αντικατοπτρίζουν έναν προϋπάρχοντα κόσμο από αντικείμενα, αλλά δεν εξηγεί ικανοποιητικά την σχέση μεταξύ του σχηματισμού αντικειμένων και των αποφάνσεων που διατυπώνονται γι' αυτά από τη μια, και των πραγματικών αντικειμένων που περιγράφουν από την άλλη» (Howarth 2008:102-103).

Μάλιστα, η προβληματική σχέση ανάμεσα στην επιστημονική γνώση και στην αλήθεια χαρακτηρίζει ευρύτερα την εποχή της νεωτερικότητας στην οποία συγκροτούνται τα γνωστικά αντικείμενα των διαφόρων επιστημών. Η ανθρωπολογία στο ξεκίνημά της τον 19^ο αιώνα, διαποτίστηκε από αντιλήψεις που αποφαίνονταν λανθασμένα πάνω σε ζητήματα εγκληματικότητας και φυλετικών διακρίσεων, όπως η θεωρία του Cesare Lombroso (1835-1909), ο οποίος υποστήριζε ότι η τάση προς το έγκλημα είναι γενετικό χαρακτηριστικό και ο εν δυνάμει εγκληματίας μπορούσε να αναγνωριστεί από ειδικά χαρακτηριστικά του προσώπου και του κρανίου του, ή ομιλίες, όπως του James Hunt (1833-1869) με τίτλο «The Negro's Place in Nature» (1866), συνιδρυτή της Anthropological Society of London, ο οποίος αποφαινόταν, μεταξύ άλλων, ότι ο μαύρος πληθυσμός είναι προορισμένος από την φύση του να είναι κατάλληλος μόνο για βαριές χειρωνακτικές εργασίες.

Σε κάθε περίπτωση, ο Foucault αναγνώρισε εν μέρει την αδυναμία της μεθόδου του σε μεταγενέστερα κείμενά του και προσπάθησε να βρει έναν τρόπο να εξηγήσει την σχέση γνώσης και αλήθειας στην αλλαγή των ιδεών. Η ιδέα για την αντιμετώπιση του παραπάνω ζητήματος φαίνεται να προέκυψε μέσα από ένα άρθρο του με τίτλο *Ο Νίτσε, η Γενεαλογία και η Ιστορία* (1971)⁶ και για πολλούς κατέστη δυνατή μέσα από την συγγραφή του βιβλίου του *Επιτήρηση και Τιμωρία* (1975). Ο Foucault αναφέρεται στο εγχείρημα αυτό ως «γενεαλογία» και προτάσσει τον κομβικό ρόλο που παίζει η εξουσία στη συγκρότηση της γνώσης και κατ' επέκταση της αλήθειας.

Η έννοια που δίνει ο Foucault στην εξουσία δεν αναφέρεται μόνο στους τρόπους με τους οποίους οι θεσμοί συγκροτούνται, επιβάλλονται και ιεραρχούν τα πράγματα αλλά στους τρόπους που συγκροτείται ολόκληρο το «κοινωνικό σώμα». Σύμφωνα με τον Foucault

⁶ Το κείμενο πρωτοεμφανίστηκε στο *Homage á Jean Hyppolite*, το 1971 (Paris: Presses Universitaires de France, pp. 147-72). Στη βιβλιογραφία βλ. Foucault, M. (1977).

(1980), εφόσον οι ανθρώπινες σχέσεις συγκροτούνται μέσα από τον λόγο είναι δεμένες με ανθρώπινα συμφέροντα, τα οποία δένει σαν «αλυσίδα» η εξουσία. Όπως το θέτει ο Foucault (1980:98,236), «η εξουσία δεν είναι κάποια δύναμη με την οποία είναι προικισμένοι ορισμένοι άνθρωποι, ούτε ένα φαινόμενο μιας συγκροτημένης και συστηματικής επιβολής ενός ατόμου επί ενός άλλου ή μιας ομάδας ή μιας τάξης επί κάποιας άλλης. Ίσως να εκλαμβάνεται με τον τρόπο αυτό γιατί σκεφτόμαστε την εξουσία και τις μορφές της με βάση τα προδιαγεγραμμένα σχήματα των μεγάλων νομικών και φιλοσοφικών θεωριών και στο ότι υπάρχει ένα θεμελιώδες, αμετάβλητο χάσμα μεταξύ εκείνων που ασκούν εξουσία και αυτών που την υφίστανται». Και συμπληρώνει σε άλλο κείμενο: «Αυτό που κάνει την εξουσία να κρατάει γερά, αυτό που την κάνει παραδεκτή, είναι ότι δεν βαραίνει απλώς πάνω μας σαν μια δύναμη που λέει «όχι», αλλά ότι διασχίζει τα πράγματα, παράγει πράγματα, επιφέρει ηδονή, μορφές γνώσης, παράγει λόγο» (Foucault 1987β:211, παρατίθεται από Phillips και Jorgensen 2009:39).

Έτσι η εξουσία καλύπτει ολόκληρο το φάσμα των ανθρωπίνων σχέσεων, χωρίς να συγκρούεται με την υποκειμενικότητα, την ελευθερία και την αντίσταση (Howarth 2008, Λυριντζής 1995). Η εξουσία διασχίζει τις ανθρώπινες σχέσεις και τις κοινωνικές πρακτικές, μετέχει στην παραγωγή του λόγου δια του οποίου συγκροτείται το υποκείμενο, οι ανθρώπινες σχέσεις, κατασκευάζεται η γνώση, η αλήθεια και ο χώρος.

Σύμφωνα με τον Foucault, η αλήθεια συγκροτείται δια της εξουσίας. Μέσα από την εξουσία δεν παράγεται μόνον ο λόγος αλλά παράγεται και μετασχηματίζεται ο κοινωνικός κόσμος. «Η εξουσία δεν ευθύνεται μόνον για τη δημιουργία του κοινωνικού μας κόσμου, αλλά και για τις συγκεκριμένες μορφές που παίρνει ο κοινωνικός μας κόσμος και για τους ιδιαίτερους τρόπους με τους οποίους μπορούμε να μιλήσουμε γι'αυτόν» (Phillips και Jorgensen 2009:40). Και επειδή ο λόγος δια της εξουσίας καθορίζει την γνώση του εξωτερικού κόσμου σε μια δεδομένη χωροχρονική στιγμή, είναι ανέφικτο να μιλήσει κανείς για μια απόλυτη αλήθεια. Όπως αναφέρουν οι Phillips και Jorgensen (2009:41), «ο Foucault ισχυρίζεται ότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε την απόλυτη αλήθεια, γιατί είναι αδύνατο να μιλήσουμε από μια θέση εκτός του λόγου· δεν μπορούμε να ξεφύγουμε από την αναπαράσταση».

Στο πλαίσιο αυτό, ο Foucault αναδεικνύει την έκρηξη συγκρουόμενων πολιτικών δυνάμεων σε κρίσιμες ιστορικές συγκυρίες ως το στοιχείο που κινεί την ιστορία (Howarth 2008). Θεωρεί ότι η αλλαγή είναι προϊόν «αποφάνσεων» που είναι βασισμένες σε πολλές

«μικρές» συγκεκριμένες αιτίες που λειτουργούν ανεξάρτητα η μια από την άλλη, δίχως να λαμβάνουν υπόψη τους το σύνολο της έκβασης (Gutting 2006).

Εκτός από τον Foucault, ο Derrida (2001) προτείνει και αυτός έναν εναλλακτικό τρόπο προσέγγισης της γνώσης που αναφέρεται στη συγκρότηση των φιλοσοφικών κειμένων μέσα από την εφαρμογή αυτού που αποκαλεί «άσκηση της αποδόμησης». Για τον Derrida, η «δυτική» φιλοσοφική σκέψη είναι, σε μεγάλο βαθμό, θεμελιωμένη πάνω σε ζεύγη αντιθέτων. Η συγκρότηση ενός κειμένου βασίζεται σχεδόν πάντα σε έναν αποκλεισμό του ενός εκ των δύο αντιθετικών πόλων ενός ζεύγους λέξεων με συνέπεια την εδραίωση μιας γλωσσικής ιεραρχίας στο κείμενο. Ένα κείμενο εμφανίζεται σχεδόν πάντα διηρημένο, επειδή οφείλει την παραγωγή του σε μια προγενέστερη διαφο(ω)ρά (γαλ. *différence*), η οποία είναι βασισμένη στην άρνηση ή την απώθηση ενός άλλου πράγματος που αναπαρίσταται ως αντιθετικό προς αυτό (Derrida 2001).

Σκοπός της άσκησης της αποδόμησης είναι να εντοπιστούν οι τρόποι με τους οποίους συγκροτείται το κείμενο και τίθενται μέσα στο «σώμα» του κειμένου οι ιεραρχίες σε λειτουργία. Η άσκηση της αποδόμησης δεν έχει σκοπό να παράγει ένα νέο κείμενο, αλλά να δείξει πώς δομείται η παραγωγή ενός κειμένου. Η «διπλή ανάγνωση» των φιλοσοφικών κειμένων από τον Derrida στοχεύει στην ενεργό ανακατασκευή των κυρίαρχων λογικών και προθέσεων ενός κειμένου και αποκαλύπτει τα «όρια» και τα «σημεία κλεισίματός» του (Howarth 2008). Είναι τα λεγόμενα «οριακά σημεία» που επιτρέπουν στα κείμενα να λειτουργούν ως φαινομενικά συνεπείς και συνεκτικές οντότητες, αν και είναι κατ' ουσίαν ανταποκρίσιμα και ασταθή (Howarth 2008).

Εντούτοις, η άσκηση της αποδόμησης δεν έχει καθολική εφαρμογή. Εξ' ου και άσκηση. Και αυτό, διότι υπάρχουν λέξεις και έννοιες χωρίς αντιθετικό. Επίσης, κανείς δεν μπορεί να υπερβεί απόλυτα το να σκέφτεται μέσα από αντιθέσεις και αιτιακές σχέσεις, καθώς σύμφωνα με τον Derrida είναι αναγκασμένος να προσφεύγει πάντα στα προδιαγεγραμμένα σχήματα της γλώσσας της μεταφυσικής. Ακόμη και για τον Derrida, η επιλογή της λέξης «αποδόμηση» φαίνεται να ήταν πηγή προβληματισμού, καθώς η λέξη εκλαμβάνονταν συχνά ως διάλυση της δομής του κειμένου και της αποδοχής από μέρους του μιας άναρχης αντιμετώπισής του.

Αλλά, και η προσπάθεια αποδόμησης της δομής της γλώσσας οδηγεί μάλλον σ' αυτό που ο φιλόσοφος Martin Heidegger (1889-1976) ονομάζει «οντολογικό είναι». Εάν φτάσουμε στο σημείο αποδόμησης και των γραμμάτων, γιατί το γράμμα είναι ήδη διαμορφωμένο σχήμα θα καταλήξουμε στα μέρη που συναποτελούν το σχήμα -σε απλές

γραμμές-. Το γιατί το σχήμα Α π.χ. σχεδιάστηκε, ειπώθηκε και εντάχθηκε στην παραγωγή μιας ακουστικής και οπτικής ακολουθίας που είναι οι λέξεις δεν έχει καμία σημασία, καθώς είναι σχεδόν αδύνατο να απαντηθεί.

Οι θεωρητικές αναζητήσεις των Foucault και Derrida συνέβαλαν σε μια διαφορετική προσέγγιση της συγκρότησης της γνώσης, των φιλοσοφικών και επιστημονικών κειμένων και της δυνατότητάς τους να παράγουν αντικειμενικές αλήθειες. Οι προσεγγίσεις τους είναι βασισμένες σε έναν τρόπο σκέψης που απομακρύνεται αισθητά από προηγούμενες εξηγήσεις που παρείχε η φιλοσοφική σκέψη για τη συγκρότηση της κοινωνικής αντικειμενικότητας. Έμφαση δίνεται στους τρόπους συγκρότησης της γνώσης και της επιστήμης δια των εξουσιαστικών σχέσεων και πρακτικών σε μια δεδομένη στιγμή και χώρο. Κλείνοντας την αναφορά αυτή στις «θεωρίες του λόγου», εξετάζεται παρακάτω η θεωρητική προσέγγιση των Laclau και Mouffe, η οποία δίνει προτεραιότητα στην εξήγηση του πολιτικού δια του λόγου και των πράξεων εξουσίας.

2.5. Laclau και Mouffe: Πολιτική δράση και κοινωνική αλλαγή

Σημαντικό ρόλο στη σκέψη των Laclau και Mouffe έχει παίξει η μαρξιστική και η δομιστική θεωρία. Η προσέγγισή τους δανείζεται ορολογία και θεωρητικά εργαλεία από τον Foucault, τον Lacan, τον Derrida, καθώς και από μαρξιστές θεωρητικούς, όπως ο Antonio Gramsci (1891-1937) για την έννοια της ηγεμονίας. Το βιβλίο τους *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (2001), αποτέλεσε για αρκετούς θεωρητικούς σημαντικό σταθμό στην εξέλιξη του δομισμού, καθώς και στη συγκρότηση της θεωρητικής προσέγγισης ή μεθοδολογίας, της «ανάλυσης λόγου».

Στο βιβλίο αυτό, πραγματεύονται την ανάπτυξη μιας θεωρίας του λόγου που εξετάζει το ζήτημα της εξουσίας και των κοινωνικών αγώνων με τρόπο που να μπορεί να εξηγηθεί η σχέση μεταξύ λόγου και κοινωνικής αντικειμενικότητας, καθώς και του ιστορικού μετασχηματισμού της. Όπως το θέτει η Mouffe (2008:52), «κεντρική θέση του βιβλίου αυτού είναι ότι η κοινωνική πραγματικότητα συγκροτείται μέσα από πράξεις εξουσίας». Με αφετηρία το βιβλίο αυτό και κείμενα του Laclau για την έννοια της «κοινωνικής εξάρθρωσης» (dislocation) και της Mouffe για την έννοια του «αγωνιστικού πλουραλισμού» (pluralism agonistic), εξετάζεται η θεωρία τους.

Οι Laclau και Mouffe υποστηρίζουν ότι τα αντικείμενα, οι κοινωνικές σχέσεις, οι δράσεις ή ακόμη και η ίδια η φύση αποκτούν νόημα μόνο στον βαθμό που αρθρώνονται δια

του λόγου. Δεν θεωρούν ότι υπάρχει κάποιο χάσμα ανάμεσα στον ανθρώπινο λόγο και στην κοινωνική πραγματικότητα, ούτε αρνούνται την ύπαρξη του υλικού κόσμου, αλλά υποστηρίζουν ότι το νόημα των πάντων συλλαμβάνεται δια του λόγου. Με άλλα λόγια, ο υλικός κόσμος νοείται και συγκροτείται δια του λόγου.

Όπως το θέτουν οι Phillips και Jorgensen (2009:48-49):

«η λογο-θεωρητική προσέγγιση του Laclau και της Mouffe δεν κάνει κανένα διαχωρισμό ανάμεσα σε ρηματικές και μη ρηματικές διαστάσεις του κοινωνικού -όλες οι πρακτικές είναι ρηματικές και τίποτε άλλο. Τούτο δεν σημαίνει ότι το μόνο που υπάρχει είναι κείμενα και ομιλία, αλλά, απεναντίας, ότι ο ίδιος ο λόγος είναι υλικός, και ότι οντότητες, όπως η οικονομία, η υλική υποδομή και οι θεσμοί είναι επίσης διαστάσεις του λόγου. Έτσι, η θεωρία των Laclau και Mouffe δεν αναγνωρίζει καμία διαλεκτική αλληλεπίδραση μεταξύ του λόγου και άλλων παραγόντων: ο ίδιος ο λόγος συγκροτεί απόλυτα τον κόσμο».

Οι Laclau και Mouffe έχουν βασιστεί στη δομιστική παράδοση από τον de Saussure μέχρι τον Foucault, υποστηρίζοντας ότι ο λόγος περιλαμβάνει κοινωνικές πρακτικές και δράσεις που νοηματοδοτούνται από το «σύστημα της γλώσσας» και το μετασχηματίζουν. Δέχονται ότι ένας συγκεκριμένος λόγος κατασκευάζεται πάντα μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια νοηματοδοτήσεων (χωρικά, χρονικά, πολιτισμικά, συγκυριακά, κ.λπ.) και ότι η κατασκευή του είναι σχεσιακή, με την έννοια ότι προκύπτει σε σχέση με τους τρόπους που συνδυάζονται μεταξύ τους τα στοιχεία που δομούν έναν συγκεκριμένο λόγο, καθώς αποκλείονται άλλα στοιχεία από τη συγκρότησή του (πρβλ. Derrida). Θεωρούν, ωστόσο, ότι εάν ένας συγκεκριμένος λόγος αποδίδει ένα νόημα και λειτουργεί ως μια συνεκτική, έστω και φαινομενικά, οντότητα, αυτό προϋποθέτει μια διαδικασία συνάρθρωσης (articulation) και κυριάρχησης στο «πεδίο της ρηματικότητας» (discursivity) από το οποίο μπορεί κανείς να αντλήσει στοιχεία (γλωσσικά και μη) για τη συγκρότηση ενός λόγου.

Ως εκ τούτου, η «ταυτότητα» που θα αποδοθεί σε ένα αντικείμενο ή σε μια δράση θα καθοριστεί από την συνάρθρωση των λόγων των διαφορετικών κοινωνικών δρώντων και των υποκειμενικών τους θέσεων με τις οποίες αυτοί ταυτίζονται (Laclau και Mouffe 2001). Το πώς οι λόγοι αυτοί θα συναρθρωθούν και ποιός από τους λόγους αυτούς θα «ηγemonεύσει» κάθε φορά στο κοινωνικό πεδίο ώστε να αποδοθεί μια ταυτότητα σε ένα αντικείμενο ή σε μια δράση θα καθοριστεί από τις σχέσεις εξουσίας, τα ανθρώπινα συμφέροντα και τον κοινωνικό ανταγωνισμό (όπ.π.). Συνεπώς, τα νέα στοιχεία που εισάγει η

προσέγγιση των Laclau και Mouffe είναι η «ταυτότητα», η «συνάρθρωση» και ο «κοινωνικός ανταγωνισμός» (social antagonism).

Οι Laclau και Mouffe έχουν επηρεαστεί από την σχετική συζήτηση που προέκυψε στις κοινωνικές επιστήμες από την δεκαετία του 1960 και μετά για την έννοια της «ταυτότητας». Αφορμή γι' αυτό ήταν οι κοινωνικοί αγώνες και τα κοινωνικά κινήματα που εμφανίστηκαν τότε, τα οποία αντιπροσώπευαν ένα ευρύ φάσμα κοινωνικών ανταγωνισμών που δεν μπορούσαν να ενταχθούν στην κλασική μαρξιστική σκέψη, όπως η πατριαρχία, ο ρατσισμός και ο ετεροσεξισμός (Day 2008, Tilly 2004, Laclau and Mouffe 2001).

Τα Νέα Κοινωνικά Κινήματα (NKK) διαφοροποιούνταν από τα παλιά, τα οποία ταυτίζονταν, σε μεγάλο βαθμό, με τους μισθωτούς εργάτες και τον μαρξισμό (Day 2008, Tilly 2004, Laclau and Mouffe 2001). Οι κοινωνικοί αγώνες της δεκαετίας του '60 ανέδειξαν «φωνές» που δεν ταυτίζονταν αποκλειστικά και μόνο με την ταυτότητα της εργατικής τάξης ή μιας οικονομικής τάξης. Σε ζητήματα θεωρίας, αυτό αποτέλεσε την απαρχή για την άποψη ότι το υποκείμενο μπορεί να ταυτιστεί δυναμικά με πολλαπλές ταυτότητες, όπως βιολογική, φυλετική, εθνική και ταξική, οι οποίες αποτέλεσαν ένα εκτενέστατο πεδίο μελέτης στις κοινωνικές και πολιτισμικές σπουδές.

Την ίδια στιγμή, οι μεταμοντέρνες αναζητήσεις θεωρητικών, όπως του Foucault και του Lacan, επηρέασαν τη συγκρότηση της έννοιας της ταυτότητας. Σύμφωνα με τον Hall (2003:405), η νεωτερική ταυτότητα του υποκειμένου νοούνταν ως ενιαία και συνεκτική, ενώ του «μετανεωτερικού» «σχηματίζεται και μετασχηματίζεται συνεχώς, ανάλογα με τους τρόπους που μας αναπαριστούν ή αντιμετωπίζουν τα πολιτιστικά συστήματα που μας περιβάλλουν».

Με αφετηρία λοιπόν τον δορισμό και τις εξελίξεις στις κοινωνικές και πολιτισμικές σπουδές πάνω στο ζήτημα της ταυτότητας, οι Laclau και Mouffe (2001) προσπάθησαν να δώσουν στη μαρξιστική θεωρία και στους κοινωνικούς αγώνες κατά των ανισοτήτων μια νέα κατεύθυνση. Κάτι, το οποίο αδυνατούσε να κάνει πλέον η μαρξιστική θεωρία, καθώς οι συνθήκες είχαν αλλάξει.

Η ταυτότητα στο έργο τους συλλαμβάνεται ως μια μερικότητα και η έννοια της έχει επηρεαστεί, σε μεγάλο βαθμό, από τον Lacan. Στη λακανική θεωρία, «η ταυτότητα δημιουργείται όχι τόσο από την πληρότητα της ταυτότητας που βρίσκεται μέσα μας ως ατόμων, αλλά από μια έλλειψη πληρότητας που «συμπληρώνεται» από το εξωτερικό μας περιβάλλον, κατά τους τρόπους που φανταζόμαστε ότι οι άλλοι μας βλέπουν» (Hall 2003:421). Στην ουσία, η εισαγωγή στην τάξη της γλώσσας δεν μας εξασφαλίζει ποτέ μια

δική μας ταυτότητα -οι λέξεις δεν μας ανήκουν- και, ως εκ τούτου, το υποκείμενο στρέφεται στη φαντασίωση για την πλήρωση της ταυτότητας (Leader 1999:130-133). Η ενότητα της ταυτότητας περιλαμβάνει πάντα κάτι από τον χώρο της φαντασίας ή της φαντασίωσης (Hall 2003:421).

Κατ' αναλογία, στη θεωρία του λόγου των Laclau και Mouffe (2001), καμία ταυτότητα δεν μπορεί να συγκροτηθεί ποτέ ως ολότητα, καθώς ο λόγος, δια του οποίου νοείται, κατασκευάζεται σχεσιακά μέσα από τη πρακτική της συνάρθρωσης ορισμένων στοιχείων και τον αποκλεισμό άλλων. Συγκεκριμένα, οι Laclau και Mouffe (2001:105), ονομάζουν «συνάρθρωση» «κάθε πρακτική που καθιερώνει μια σχέση ανάμεσα σε ορισμένα στοιχεία που έχει ως αποτέλεσμα την μεταβολή της ταυτότητάς τους». Υποστηρίζουν ότι η «πρακτική της συνάρθρωσης» (articulation practice) συνίσταται στην κατασκευή «κομβικών σημείων» (nodal points) που καθιερώνουν μερικά το νόημα που αποδίδεται σε ένα αντικείμενο ή σε μια δράση (όπ.π. σ. 113). Ένας συγκεκριμένος λόγος μπορεί, επομένως, να συσταθεί μόνο μέσα από την αναφορά σε ένα «κομβικό σημείο».

Όπως το θέτουν οι Laclau και Mouffe (2001:xi), «η κατηγορία του point de capiton (κομβικό σημείο, στην ορολογία μας) ή του κύριου σημαίνοντος (master-signifier) περιλαμβάνει την έννοια ενός συγκεκριμένου στοιχείου που λαμβάνει μια «καθολική» δομική λειτουργία μέσα σε ένα συγκεκριμένο πεδίο λόγου -στην πραγματικότητα, όποια οργάνωση έχει το πεδίο αυτό είναι αποτέλεσμα και μόνο της λειτουργίας αυτής [...]». Για να το εξηγήσουμε αυτό, μεταφέρουμε το παράδειγμα του Slavoj Zizek που παραθέτει ο Σταυρακάκης στην εισαγωγή του βιβλίου του Laclau *Για την Επανάσταση της Εποχής. Κοινωνική Εξάρθρωση, Ηγεμονία και Ριζοσπαστική Δημοκρατία* (1997):

«σε έναν ιδεολογικό κομμουνιστικό λόγο μια σειρά από προϋπάρχοντα σημαίνοντα, όπως η δημοκρατία, το κράτος, η ελευθερία, κ.λπ. αποκτούν ένα συγκεκριμένο, καινούργιο νόημα, μέσα από την συνάρθρωσή τους γύρω από ένα άλλο σημαίνον που καταλαμβάνει τη θέση του κομβικού σημείου, του κυρίου σημαίνοντος. Στην περίπτωση του παραδείγματός μας πρόκειται για το σημαίνον «κομμουνισμός». Έτσι, μέσα από την παρέμβαση του κομβικού σημείου, τα στοιχεία μετασχηματίζονται σε εσωτερικές στιγμές του κομμουνιστικού λόγου. Η δημοκρατία λαμβάνει το νόημα «μιας πραγματικής» δημοκρατίας, που αντιπαράκειται στην αστική δημοκρατία, η ελευθερία αποκτά μιαν οικονομική συνδήλωση, κ.ο.κ. [...] Παρ' όλα αυτά, η νοηματική σταθερότητα που προσφέρει η συνάρθρωση γύρω από ένα κομβικό σημείο είναι μόνο μερική. Κανένας λόγος δεν μπορεί να συγκροτηθεί ως κλειστό, και αυτοτελές σύστημα [...] γιατί ανατρέπεται από ένα πεδίο ρηματικότητας που τον υπερχειλίζει» (Zizek, παρατίθεται από Σταυρακάκης 1997: 26-27).

Συνεπώς, η συναρθρωτική πρακτική καθιστά εφικτή την απόδοση μιας ταυτότητας σε ένα αντικείμενο ή σε μια δράση αλλά η παγίωση αυτή είναι μόνο μερική, καθώς για τους Laclau και Mouffe υπάρχει πάντα ένα «νοηματικό περίσσειμα», το οποίο ποτέ δεν μπορεί να εξαντλήσει ένας λόγος. Η συγκρότηση ενός λόγου συνεπάγεται την περιστολή του πεδίου των δυνατοτήτων του, του «πεδίου της ρηματικότητας», στο οποίο εναπόκειται το «περίσσιο» νόημα που ανατρέπεται, απωθείται ή ανάγεται στη σφαίρα του εν δυνάμει δυνατού (Laclau και Mouffe 2001), πρβλ. και Derrida). Στο πλαίσιο αυτό, οι Laclau και Mouffe (2001:105), ονομάζουν λόγο «την δομημένη ολότητα που προκύπτει από την συναρθρωτική πρακτική».

Έπειτα, οι Laclau και Mouffe αποδέχονται όχι μόνο την θέση του Foucault για τον καταστατικό ρόλο της εξουσίας στη συγκρότηση των κοινωνικών σχέσεων, αλλά θεωρούν ως καταστατικό στοιχείο της κοινωνίας και τον κοινωνικό ανταγωνισμό. Στη θεωρία τους, η κοινωνία συλλαμβάνεται ως ένα ανταγωνιστικό πεδίο, στο οποίο οι διαφορετικοί λόγοι και συναρθρώσεις προσπαθούν κάθε φορά να κυριαρχήσουν ή να «ηγεμονεύσουν», καθώς δεν υπάρχει μια *a priori* αλήθεια αλλά η οποιαδήποτε αλήθεια είναι ιστορικά κατασκευασμένη δια του λόγου και της εξουσίας. Εάν η κοινωνία εμφανίζεται στιγμιαία ως μια «ολότητα», αυτό το καταφέρνει επειδή οι λόγοι που την συγκροτούν δημιουργούν ένα προσωρινό «κλείσιμο» (Laclau και Mouffe 2001). Σύμφωνα με τους Laclau και Mouffe (2001:113), «η αδυνατότητα συγκρότησης του κοινωνικού ως μιας πλήρους παρουσίας ενέχεται στη δημιουργία μιας κατάστασης που περιγράφεται ως ο «ανοιχτός χαρακτήρας του κοινωνικού» και εκπορεύεται από μια «υπερχείλιση» κάθε λόγου από το άπειρο «πεδίο της ρηματικότητας».

Στην ουσία, η θεωρία του λόγου των Laclau και Mouffe βασίζεται στην ιδέα ότι οι λόγοι δημιουργούνται, συντηρούνται και αλλάζουν μέσα από μυριάδες καθημερινές πρακτικές (Phillips και Jorgensen 2009:51). Και αυτό, επειδή η πρακτική της συνάρθρωσης είναι πάντα μερική. «Η δομή της ταυτότητας παραμένει ανοιχτή, καθώς χωρίς αυτήν, ισχυρίζεται ο Laclau, δε θα υπήρχε Ιστορία» (Hall 2003:408). Έτσι, σε αντίθεση με το κλασικό δομιστικό μοντέλο, οι Laclau και Mouffe «αμφισβητούν την εγκυρότητα του «κλεισίματος» της δομής και την αναγωγή όλων των στοιχείων σε εσωτερικές στιγμές ενός κλειστού συστήματος, που υπονοεί ότι κάθε κοινωνική πράξη απλώς επαναλαμβάνει ένα ήδη υπάρχον σύστημα από νοήματα και πρακτικές, που αποκλείει τη δυνατότητα να κατασκευαστούν νέα «κομβικά σημεία», που καθλώνουν μερικά το νόημα και συνιστούν το κύριο χαρακτηριστικό της συναρθρωτικής πρακτικής» (Howarth 2008:147).

Εφόσον δε οι πράξεις εξουσίας και ο κοινωνικός ανταγωνισμός εμφανίζονται στη θεωρία των Laclau και Mouffe ως καταστατικά στοιχεία του κοινωνικού πεδίου, τα συστήματα κοινωνικών σχέσεων έχουν για τους ίδιους έναν θεμελιώδη πολιτικό χαρακτήρα που παγιώνεται μερικά σε αυτό που αποκαλούν «ηγεμονία». Οι Laclau και Mouffe (2001:143,134), αναφέρονται στην «ηγεμονία» ως ένα είδος πολιτικής σχέσης, η ανάδυση του οποίου προϋποθέτει τον ημιτελή και ανοικτό χαρακτήρα του κοινωνικού, καθώς λαμβάνει χώρα εντός του πεδίου των συναρθρωτικών πρακτικών. Στην ουσία, με τον όρο «ηγεμονία» αναφέρονται στην καθιέρωση ενός είδους σχέσεων εξουσίας σε μια κοινωνία και σε μια εποχή που καθηλώνει τις «ταυτότητες» των λόγων.

Στους Laclau και Mouffe «η ηγεμονία αναφέρεται στην προσωρινή καθήλωση του νοήματος και την κρυστάλλωση των ταυτοτήτων εντός του ανταγωνιστικού πεδίου» (Σταυρακάκης 1997:27). Όπως το θέτει η Mouffe (2008:52), «η ηγεμονία είναι το σημείο συνάντησης -ή μάλλον αμοιβαίας συγχώνευσης- μεταξύ κοινωνικής αντικειμενικότητας και εξουσίας. Τούτο σημαίνει ότι κάθε κοινωνική αντικειμενικότητα είναι κατά βάθος πολιτική, καθώς συγκροτείται από πράξεις εξουσίας».

Προκειμένου δε να αποφευχθεί η ταύτιση της «πολιτικής» με την θεσμική και κανονιστική της διάσταση, η Mouffe (2008:53) διακρίνει την «πολιτική» στη καθαυτή «πολιτική» και στο «πολιτικό»: «το πολιτικό» αναφέρεται στη διάσταση του κοινωνικού ανταγωνισμού που είναι εγγενής στις ανθρώπινες σχέσεις, ενός ανταγωνισμού που μπορεί να λάβει πολλές μορφές και να αναδυθεί σε διάφορους τύπους σχέσεων. Από την άλλη, η «πολιτική» δηλώνει το σύνολο των πρακτικών, των λόγων και των θεσμών που έχουν ως σκοπό τους την καθιέρωση μιας ορισμένης τάξης και την οργάνωση της ανθρώπινης συνύπαρξης υπό συνθήκες που πάντα εγκυμονούν συγκρούσεις, καθώς επενεργεί σε αυτές η διάσταση του «πολιτικού».

Από την ανάγνωση του Laclau (1997:287), προκύπτει ότι το «πολιτικό» είναι η πράξη μιας αρχικής θέσμησης -αποτελεί τον βαθμό μηδέν του κοινωνικού-, ενώ το κοινωνικό είναι ένα σύνολο παγιωμένων πρακτικών, που αποκρύπτουν τα ίχνη της πολιτικής τους θέσμησης. «Κάθε πολιτική τάξη πραγμάτων ή κάθε ηγεμονικό σχήμα σχέσεων εξουσίας, που εσωκλείει το σύνολο των πρακτικών και θεσμών που σκοπό έχουν την καθιέρωση μιας ορισμένης τάξης και την οργάνωση της ανθρώπινης συνύπαρξης σε μια συγκεκριμένη στιγμή, φέρει πάντοτε τα ίχνη του αποκλεισμού που διέπει τη συγκρότησή του, καθιστώντας εφικτή την κοινωνική εξάρθρωσή του» (όπ.π. σ. 287). Ως εκ τούτου, η κοινωνική συνάρθρωση είναι πάντα μερική και ενέχει το στοιχείο της κοινωνικής εξάρθρωσης.

Στο πλαίσιο αυτό, οι Laclau και Mouffe (2001) προσπάθησαν να θέσουν υπό μια εναλλακτική προοπτική την λειτουργία της δημοκρατικής κοινωνίας με τρόπο που να ανταποκρίνεται στο όραμα της μαρξιστικής θεωρίας, για μια κοινωνία στην οποία θα είναι δυνατή η εξάλειψη των ανισοτήτων. Η πρότασή τους αφορά στη δημιουργία μιας «ριζοσπαστικής και πλουραλιστικής κοινωνίας» (Laclau και Mouffe 2001: xv, 176).

Συγκεκριμένα, υποστηρίζουν ότι «η φιλελεύθερη δημοκρατία δεν είναι ο εχθρός που πρέπει να καταστραφεί για να δημιουργηθεί μέσα από την επανάσταση μια εντελώς νέα κοινωνία, αλλά η Αριστερά να επαναπροσδιορίσει τους στόχους της προς την κατεύθυνση της εμφάνισης της «δημοκρατικής επανάστασης» για την επέκταση των δημοκρατικών αγώνων για ισότητα και ελευθερία σε ένα ευρύτερο φάσμα κοινωνικών σχέσεων» (Laclau και Mouffe 2001: xv- xvi). Όπως εξηγούν, το πρόβλημα με τις φιλελεύθερες δημοκρατίες δεν έγκειται στις θεσμικές τους αξίες που αποκρυσταλλώνονται στις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας για όλους, αλλά στο σύστημα εξουσίας που επαναπροσδιορίζει και περιορίζει τη λειτουργία των αξιών αυτών.

Η πρότασή τους για μια «ριζοσπαστική και πλουραλιστική δημοκρατία», η οποία προέκυψε εξαιτίας της κρίσης του μαρξισμού και της αδυναμίας του να εξηγήσει την πολιτική κατάσταση που διαμορφωνόταν από τη δεκαετία του '60 και μετά, αποτέλεσε αντικείμενο έντονης κριτικής, καθώς για πολλούς απομακρύνθηκε αισθητά από την μαρξιστική θεωρία και τον αγώνα κατά των οικονομικών ανισοτήτων.

Η Mouffe (2008) προσπάθησε να διαπραγματευτεί εκ νέου την δημιουργία μιας «ριζοσπαστικής και πλουραλιστικής κοινωνίας», εισάγοντας την έννοια του «πλουραλιστικού αγωνισμού». Για την Mouffe, η σύγχρονη δημοκρατία αναγνωρίζει και νομιμοποιεί την σύγκρουση, αλλά αρνείται να την καταστείλει με την επιβολή ενός αυταρχικού καθεστώτος. Στις σύγχρονες δημοκρατίες, δεν λείπουν οι αυταρχικές πρακτικές που μπορεί να συγκροτούνται μέσα από «καταστάσεις εξαιρέσης» και υφιστάμενους κανόνες δικαίου, όπως στην περίπτωση επιβολής έκτακτων μέτρων για την αντιμετώπιση μιας οικονομικής κρίσης, όπου η «κατάσταση εξαιρέσης» μπορεί να γίνει ο κανόνας όταν τα έκτακτα μέτρα μετατρέπονται σε μια νέα επιβεβλημένη κατάσταση που παγιώνεται σε βάθος χρόνου (Agamben 2013).

Στο πλαίσιο αυτό, το ζητούμενο για την Mouffe (2008), δεν μπορεί να είναι η εξάλειψη της εξουσίας ή των συγκρούσεων, πράγμα αδύνατο, αλλά το κατά πόσο μπορούν να παραχθούν λόγοι που να ανταποκρίνονται στην ιδέα μιας «ριζοσπαστικής και πλουραλιστικής δημοκρατίας». Για να συμβεί αυτό οφείλουμε, σύμφωνα με την ίδια, να

μετατρέψουμε τον ανταγωνισμό (antagonism) σε «αγωνισμό» (agonism). Διακρίνει έτσι την έννοια του κοινωνικού ανταγωνισμού ανάμεσα σε δύο μορφές εκδήλωσής του τον καθαυτό «ανταγωνισμό» και τον «αγωνισμό», και υποστηρίζει ότι στόχος μιας δημοκρατικής κοινωνίας πρέπει να είναι η συγκρότηση του «άλλου» ως ενός νόμιμου αντιπάλου, με τον οποίο έχουμε κάποια κοινή βάση και τις ιδέες του οποίου μπορούμε να αντιμαχόμαστε, χωρίς να αμφισβητούμε το δικαίωμά του να τις υπερασπίζεται (Mouffe 2008:53-55). Στην ουσία, εμμένει στην αρχική της θέση για την διεύρυνση και συμπερίληψη των διαφορετικών «φωνών» σε μια δημοκρατική κοινωνία.

Με την θεωρητική προσέγγιση των Laclau και Mouffe κλείνει η αναφορά στις «θεωρίες του λόγου», οι οποίες πραγματεύονται το πώς συγκροτείται και γίνεται αντιληπτός ο κόσμος. Το ότι ο «λόγος» εμφανίζεται ως το κομβικό σημείο των θεωρητικών προσεγγίσεων που διατυπώθηκαν κατά την διάρκεια του 20^{ου} αιώνα έχει να κάνει με την φιλοσοφική διαπραγμάτευση του ζητήματος της συγκρότησης της γνώσης με τρόπο που να μην βασίζεται σε *a priori* αλήθειες. Με την αναφορά αυτή στις «θεωρίες του λόγου» περιγράφεται κατόπιν το πώς χρησιμοποιούνται στη διερεύνηση της συγκρότησης των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου και της πολιτικής και της επιρροής τους στη νοητή και χωρική κατασκευή της πόλης.

3. Ο δομισμός και η ανάλυση λόγου ως ερευνητική προσέγγιση

Η δομιστική παράδοση αποτέλεσε την αφετηρία για την συγκρότηση μιας εναλλακτικής θεωρητικής προσέγγισης της «ανάλυσης λόγου». Σύμφωνα με αυτήν, οι γνώσεις μας και οι παραστάσεις μας για τον κόσμο, ή για μια διάστασή του, δεν είναι απλές αντανάκλασεις της πραγματικότητας, αλλά αποτελούν προϊόντα του «λόγου» και διαμέσου του λόγου των τρόπων κατηγοριοποίησης του κόσμου (Phillips και Jorgensen 2009). Η ανάλυση λόγου ως ερευνητική προσέγγιση υιοθετεί μια κριτική στάση απέναντι στη γνώση ως αντικειμενική αλήθεια. Αντιμετωπίζει την γνώση ως ιστορικό προϊόν και στόχος της είναι να δείξει πώς συγκροτήθηκε ως τέτοιο.

Στην προκειμένη περίπτωση, ο δομισμός (από την παράδοση του οποίου αναδύθηκε η ανάλυση λόγου ως ερευνητική προσέγγιση) απαντά στο ερώτημα πώς συγκροτείται και νοηματοδοτείται ο κόσμος (ή μια διάστασή του) δια του λόγου. Βασική θέση της δομιστικής παράδοσης είναι ότι οι λέξεις και το νόημα που δίνουμε στις λέξεις και στα πράγματα δεν

ενυπάρχει σε αυτά, αλλά είναι προϊόν κοινωνικών συμβάσεων και δημιουργείται μέσα από τις κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές τις οποίες δένει σαν αλυσίδα η εξουσία.

Για αρκετούς θεωρητικούς, η δομιστική παράδοση στην πιο ολοκληρωμένη της μορφή εμφανίζεται στη θεωρία του λόγου των Laclau και Mouffe. Η συγκεκριμένη θεωρία προσφέρει, σε μεγάλο βαθμό, μια ολοκληρωμένη εξήγηση του κόσμου αναφορικά με τη συγκρότηση της κοινωνίας και του ιστορικού μετασχηματισμού της, λαμβάνοντας υπόψη της τις σχέσεις εξουσίας και την πολιτική δράση στον μικρόκοσμο των πολιτικών πρακτικών. Σύμφωνα με τις Phillips και Jorgensen (2009:27-28), «μια φράση-κλειδί της συγκεκριμένης θεωρίας είναι η πάλη μεταξύ των λόγων. Λόγοι που διαφέρουν μεταξύ τους -γιατί καθένας τους αντιπροσωπεύει έναν ιδιαίτερο τρόπο έκφρασης και κατανόησης του κοινωνικού κόσμου- συγκρούονται συνεχώς για να επιβάλουν την ηγεμονία τους, -την επικράτηση μιας ιδιαίτερης οπτικής- για να καθορίσουν τα νοήματα της γλώσσας με τον δικό τους ιδιαίτερο τρόπο».

Στο πλαίσιο αυτό, ο λόγος συντελεί στην παραγωγή του κοινωνικού, της γνώσης και των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών, εμφανίζεται ως μια μορφή κοινωνικής και πολιτικής δράσης, αφού διαφορετικές κοινωνικές και πολιτικές ερμηνείες οδηγούν σε διαφορετικές μορφές κοινωνικής και πολιτικής δράσης και αποτελεί μέσο τόσο αναπαραγωγής, όσο και μεταβολής του κοινωνικού πεδίου, καθώς οι συγκρούσεις στο επίπεδο του λόγου συντελούν ταυτόχρονα στην αναπαραγωγή και στην αλλαγή της κοινωνικής πραγματικότητας.

Σύμφωνα με αυτόν τον τρόπο θεώρησης της κοινωνικής πραγματικότητας, η προσέγγισή της έξω από τον λόγο είναι αδύνατη. Από την σκοπιά αυτή, η εφαρμογή της δομιστικής περιγραφής και της ανάλυσης λόγου ως ερευνητικής προσέγγισης, στόχο έχει να δείξει όχι τι κρύβεται «πίσω» από αυτό που ειπώθηκε ή γράφτηκε από έναν ομιλητή ή τι πραγματικά εννοεί ένας ομιλητής όταν λέει το ένα πράγμα ή το άλλο, αλλά να απαντήσει στο πώς συγκροτήθηκε ο συγκεκριμένος λόγος ως ιστορικό προϊόν και να περιγράψει τις συνέπειες του στο κοινωνικό πεδίο και στην υλική υποδομή.

Ένα ζήτημα που έχει απασχολήσει αρκετά τον δομισμό και την προσέγγιση της ανάλυσης λόγου είναι της ιστορικής αλλαγής των ιδεών/εννοιών. Σύμφωνα με τους Laclau και Mouffe (2001), ο λόγος αλλάζει μέσα από τις καθημερινές πρακτικές του λόγου. «Τα άτομα όταν παράγουν νέους λόγους λειτουργούν ως φορείς αλλαγής των λόγων και του πολιτισμού τους» (Phillips και Jorgensen 2009:46). Στην πράξη, η αλλαγή των λόγων επέρχεται μέσα από νέους συνδυασμούς στοιχείων που οδηγούν είτε στην αναπαραγωγή

των υφιστάμενων λόγων και συνθηκών πάντα στο πλαίσιο συγκρότησης ενός νέου λόγου, είτε περιλαμβάνουν «ψήγματα» της αλλαγής προς μια νέα κατεύθυνση. Και αυτό, διότι κατά την διαδικασία συγκρότησης ενός λόγου ένας ομιλητής αντλεί πάντα στοιχεία από προγενέστερους λόγους και στηρίζεται σε προϋπάρχουσες έννοιες. Σύμφωνα με τον Foucault (2017), ένας λόγος αφομοιώνει πάντα στοιχεία από άλλους λόγους, αλλά είναι μοναδικός εξαιτίας της «εκφωνηματικής λειτουργίας», καθώς δεν μπορώ να παράξω ποτέ το ίδιο εκφώνημα ακόμη και αν όλα τα στοιχεία είναι πανομοιότυπα.

Εντούτοις, η διαδικασία αφομοίωσης άλλων λόγων μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα το περιεχόμενο προγενέστερων εννοιών να εμφανίζεται παραμορφωμένο σε σχέση με το αρχικό τους νόημα. Πάνω στο θέμα αυτό ο Laclau (1997:158), έχει αναφερθεί στην έννοια της «ανακατάληψης» (reoccupation). Την έχει εισάγει ο Hans Blumenberg στο βιβλίο του *The Legitimacy of Modern Age* (1966) για να αναφερθεί «στην διαδικασία μέσω της οποίας συγκεκριμένες έννοιες λειτουργούν ως αντικαταστάτες παλαιότερων εννοιών που διαμορφώθηκαν στη βάση ενός διαφορετικού πλαισίου προβλημάτων και καταλήγουν να επιβάλλουν τις απαιτήσεις τους στις πρώτες, με αναπόφευκτο αποτέλεσμα να τις παραμορφώνουν».

Ο Laclau εξηγεί (1997:159) -στη βάση όσων αναφέρει ο Blumenberg- ότι «κάτι τέτοιο λάμβανε χώρα με την εμφάνιση των νεωτερικών ιδεολογιών του ριζοσπαστικού κοινωνικού μετασχηματισμού, οι οποίες «ανακαταλαμβάνουν» ένα πεδίο το οποίο διαμορφώθηκε, αρχικά, όσον αφορά τους ουσιώδεις δομικούς καθορισμούς του, από τη μεσαιωνική χιλιαστική αποκάλυψη». Έτσι, «η νεωτερικότητα διατήρησε από το χριστιανικό όραμα [...] τη φιλοδοξία μιας πλήρους αναπαραστασιμότητας της ιστορίας ως αναγκαίας ακολουθίας γεγονότων» (Laclau 1997:191). Αυτό είχε ως συνέπεια, να μην μπορεί να ξεπεραστεί εντελώς το δομικό πλαίσιο που καθόρισε τη μετάβαση από την μεσαιωνική κοινωνία στη νεωτερικότητα. Η παραδοχή, ωστόσο, ότι οι νέες ιδέες, οι νέοι λόγοι και τα νέα κοινωνικά αιτήματα προσαρμόζονται δύσκολα στο πεδίο που ανακαταλαμβάνουν, θα πρέπει, όπως αναφέρει ο Laclau, «να χρησιμεύσει ως σημείο εκκίνησης και όχι ως μια υποτιθέμενη τελεολογική ενότητα ενός ενιαίου πεδίου».

Επίσης, μια άλλη διάσταση του ζητήματος της αλλαγής των ιδεών/εννοιών έχει να κάνει με αυτό που ο Foucault ονομάζει ως «επιστήμη» (epistémé). Σύμφωνα με τις Phillips και Jorgensen (2019:39), «όλα τα σύγχρονα πρότυπα της ανάλυσης λόγου διαφωνούν με την τάση του Foucault να αναγνωρίζει ένα μόνον καθεστώς γνώσης σε κάθε ιστορική περίοδο και υιοθετούν μια πιο «συγκρουσιακή» εικόνα των πραγμάτων -οι διάφοροι λόγοι

συνυπάρχουν ο ένας δίπλα στον άλλο ή μάχονται μεταξύ τους για να καθορίσουν το δικαίωμα στην αλήθεια-».

Ωστόσο, η αποδοχή της θεωρίας του λόγου των Laclau και Mouffe για την «πάλη των λόγων» με σκοπό την επικράτηση ενός «ηγεμονικού» σχήματος σχέσεων εξουσίας, δεν έρχεται απαραίτητα σε ρήξη με την θέση του Foucault για την «επιστήμη» και το ειδικό νόημα που αποδίδει σε αυτήν. Ο Foucault (2017:290-291), δεν αναφέρεται, άλλωστε, στην λέξη «επιστήμη» ως μια μορφή γνώσης, αλλά σε ένα σύνολο σχέσεων ανάμεσα σε επιστήμες, επιστημολογικές μορφές, θετικότητες και πρακτικές λόγου που καθιστά δυνατή την ύπαρξή τους.

Όπως εξηγεί ο Foucault (2017:290), η περιγραφή της «επιστήμης» δεν έχει σκοπό της την ανασυγκρότηση του συστήματος των αξιωμάτων στο οποίο υπακούουν όλες οι γνώσεις μιας εποχής, αλλά να διατρέξει ένα απέραντο πεδίο σχέσεων. «Η «επιστήμη» δεν είναι μια ασάλευτη μορφή, αλλά ένα διαρκώς ευκίνητο σύνολο, αποτελούμενο από χωρομετρήσεις, από ετεροχρονισμούς, από συμπτώσεις που καθιερώνονται και αίρονται». Συνεπώς, η «επιστήμη» αναφέρεται στην περιγραφή ενός διαρκούς ευκίνητου συνόλου σχέσεων που καθιστούν δυνατή τη συγκρότηση της γνώσης.

Επιπλέον, ο Foucault αναγνωρίζει ότι μπορούν να υπάρξουν διαφορετικές «αρχαιολογικές» αναλύσεις που θα αναπτύσσονταν προς διαφορετικές κατευθύνσεις και που συνιστούν έναν ορισμένο «τρόπο ομιλίας»⁷. Δέχεται, δηλαδή, ότι στο κοινωνικό πεδίο συνυπάρχουν διαφορετικοί λόγοι για ένα αντικείμενο ή για μια δράση, ότι είναι εφικτό οι άνθρωποι να μιλούν για διαφορετικά αντικείμενα, να έχουν αντίθετες γνώμες και να κάνουν αντιφατικές επιλογές, θεωρεί όμως ότι σε μια δεδομένη εποχή, οι διάφοροι λόγοι συγκλίνουν με θεσμούς και πρακτικές και φέρουν σημασίες που μπορεί να είναι κοινές σε μια ολόκληρη εποχή.

Με άλλα λόγια, ο Foucault εφαρμόζει πάνω στους λόγους μια θεμελιώδη αρχή ταυτοχρονίας, υποστηρίζοντας ότι «ο λόγος είναι ουσιωδώς ιστορικός, ότι δεν έχει συσταθεί από διαθέσιμα στοιχεία, αλλά από πραγματικά και διαδοχικά συμβάντα και δεν μπορούμε να τον αναλύσουμε έξω από τον χρόνο που εκδιπλώθηκε». Άποψη την οποία αναδεικνύει η ανάλυση εδώ, καθώς φαίνεται να υπάρχουν κοινές σημασίες και κομβικά σημεία σε μια ορισμένη εποχή και χώρο γύρω από τα οποία συγκροτείται η φιλοσοφική και επιστημονική γνώση, τουλάχιστον για τις έννοιες του χώρου, της πόλης και της πολιτικής.

⁷ Βλ. στον Foucault (2017:292-293), τα διαφορετικά παραδείγματα «αρχαιολογικών» περιγραφών για την «αρχαιολογική» περιγραφή της «σεξουαλικότητας».

Λαμβάνοντας υπόψη τα προαναφερθέντα, το θέμα της διδακτορικής διατριβής αναπτύσσεται υπό το πρίσμα της δομιστικής περιγραφής και της ανάλυσης λόγου ως μια εναλλακτική θεωρητική προσέγγιση ή μεθοδολογία, ως ένας τρόπος θέασης του κόσμου. Αφετηρία είναι ότι η κοινωνική πραγματικότητα και οι αποφάνσεις των επιστημών είναι ιστορικά κατασκευασμένες και παράγονται δια του «λόγου» που συγκροτείται δια των σχέσεων εξουσίας σε μια δεδομένη στιγμή και χώρο. Μέσα από την άρθρωση του λόγου είναι δυνατή η απόδοση νοήματος στις λέξεις, στα αντικείμενα, στις παραστάσεις ή ακόμη και στην ίδια τη φύση. Οι λόγοι διαμορφώνουν το κοινωνικό πεδίο στο σύνολό του και συγκροτούνται και οι ίδιοι από άλλες πρακτικές του κοινωνικού. Κάθε λόγος είναι ταυτόχρονα μια συμβολική-υποκειμενική και κοινωνικά κατασκευασμένη παράσταση του κόσμου. Οι διαφορετικοί λόγοι σε μια εποχή διαμορφώνονται σε επίπεδο ταυτοχρονίας μέσα από πράξεις εξουσίας και διασταυρώνονται στη μερική «παγίωση» ενός «ειδικού σχήματος σχέσεων εξουσίας» σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, εποχή και χώρο.

Στο πλαίσιο αυτό, διερευνάται η ιδέα της πόλης σε διαφορετικές της στιγμές στη «δυτική» ιστορία. Βασικοί σταθμοί είναι η κλασική, η μεσαιωνική, η νεότερη και η σύγχρονη εποχή. Ωστόσο, η περιγραφή και η ανάλυση της ιδέας της πόλης με βάση τις κατηγοριοποιήσεις της επιστήμης της ιστορίας δεν έχει ως στόχο της να δείξει κάποια μορφή προόδου μεταξύ των ιστορικών αυτών μετασχηματισμών. Αυτό που έχει ως στόχο είναι να δείξει πώς σε μια δεδομένη κοινωνία και εποχή που χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένες πολιτικές πρακτικές, οι λόγοι για τον χώρο, τον τόπο, το τοπίο και την πολιτική διαμορφώνονται σε επίπεδο ταυτοχρονίας, καθώς και ότι ο τρόπος που αποκτούν οι έννοιες αυτές νόημα επιδρά στον τρόπο που κατασκευάζεται η πόλη και οι παραστάσεις της -η υλική της υποδομή- δια του λόγου.

Τέλος, απώτερος στόχος είναι να αναδειχθεί πώς ο λόγος για την «ανισότητα», που εκπορεύεται από τις σχέσεις εξουσίας και τις πολιτικές πρακτικές, δύναται να παράγεται μέσα από φιλοσοφικές και επιστημονικές θεωρίες που επιδρούν στον τρόπο που σκεφτόμαστε τον σχεδιασμό της πόλης.

Συμπερασματικές σκέψεις

Στο κεφάλαιο αυτό, παρουσιάστηκαν βασικοί σταθμοί και θεωρίες του δομισμού και του μεταδομισμού που συνέβαλαν στην ανάπτυξη μιας εναλλακτικής προσέγγισης και φιλοσοφικής θεώρησης του κόσμου. Σκοπός του κεφαλαίου ήταν να αναδείξει τις βασικές θέσεις της δομιστικής και μεταδομιστικής προσέγγισης μέσα από την ιστορική τους εξέλιξη.

Η ελλιπής κατανόηση των βασικών αρχών του δομισμού και του μεταδομισμού δυσχεραίνει την υιοθέτηση του πλαισίου της σκέψης του. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα, κείμενα όπως των Foucault, Laclau και Mouffe και Derrida να έχουν απορριφθεί συχνά ως «μεταμοντέρνα» και απροσπέλαστα, όταν προσέφεραν έναν νέο και εναλλακτικό τρόπο φιλοσοφικής θέασης του κόσμου. Συνεπώς, κρίθηκε αναγκαίο να παρουσιαστούν οι βασικές τους θέσεις ώστε να αναδειχθούν τα κύρια σημεία που φαίνεται να συγκροτούν πλέον έναν συστημικό τρόπο φιλοσοφικής θεώρησης του κόσμου τον 21^ο αιώνα.

Υπό το πρίσμα αυτό, ο κόσμος (ή μια διάστασή του) συγκροτείται και γίνεται κατανοητός δια του «λόγου» που νοείται ως ένα ιστορικά και κοινωνικά παραγόμενο προϊόν. Οι εικόνες ή παραστάσεις και οι αποφάνσεις των επιστημών είναι προϊόντα του λόγου και είναι ιστορικά κατασκευασμένα. Εντέλει κάθε λόγος συνιστά μια συμβολική και κοινωνική παράσταση του κόσμου (ή μιας διάστασής του) της οποίας το πλαίσιο της σκέψης ανάγεται σε μια συγκεκριμένη στιγμή σε διαφόρους λόγους, που συγκλίνουν με θεσμούς και πρακτικές και φέρουν σημασίες που μπορεί να είναι κοινές σε μια ολόκληρη εποχή.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

«ΚΟΙΝΟΣ ΤΟΠΟΣ», «ΠΟΛΙΣ», ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΑΥΘΥΠΑΡΞΙΑ

«Η πιο πολύτιμη συλλογική επινόηση του πολιτισμού, η πόλη, δεύτερη μόνον μετά την ίδια τη γλώσσα στον μετασχηματισμό του πολιτισμού» (Mumford 1961:53)

Στο *The City in History* (1961) του ιστορικού και κοινωνιολόγου Lewis Mumford (1895-1990), η ανθρώπινη ζωή ταλαντεύεται ανάμεσα σε δύο πόλους, αυτόν της κίνησης (movement) και αυτόν της εγκατάστασης (settlement). Η κίνηση, η απόσταση, η μετακίνηση από και προς γνώριμους τόπους και η μόνιμη εγκατάσταση σε έναν τόπο με την δημιουργία χωριών, οικισμών και πόλεων αποτέλεσαν την αφετηρία για την απόδοση ενός νοήματος στον χώρο, τον τόπο και την πόλη. Στο βιβλίο του *Έννοιες του Χώρου. Η ιστορία των θεωριών του χώρου στη φυσική* ο Max Jammer (2001:9), αναφέρει ότι «για την πρωτόγονη σκέψη ο χώρος ήταν απλά ένα τυχαίο σύνολο τοπικών προσανατολισμών, ένα περισσότερο ή λιγότερο διατεταγμένο πλήθος τοπικών κατευθύνσεων, καθεμία από τις οποίες συνδεόταν με συγκεκριμένες συναισθηματικές αναμνήσεις. Αυτός ο πρωτόγονος «χώρος», όπως βιωνόταν και διαμορφωνόταν ασυνείδητα από το άτομο, ενδέχεται να εναρμονίστηκε με έναν «χώρο», ο οποίος ήταν κοινός για την ομάδα, την οικογένεια ή τη φυλή».

Από ένα τυχαίο σύνολο κινήσεων στον χώρο και τοπικών προσανατολισμών, η ανθρώπινη ζωή συντονίστηκε με έναν κοινό τόπο εξεύρεσης τροφής και πόσιμου νερού, έναν γνώριμο τόπο διαμονής και μια πιο μόνιμη εγκατάσταση στον χώρο που αποτέλεσε την απαρχή της πρώιμης κοινωνίας της πόλης.

Ο Mumford (1961:10), θεωρεί ότι η πρώτη φύτρα της πόλης βρίσκεται στον τελετουργικό τόπο συνάντησης και προσκυνήματος: «μια τοποθεσία στην οποία οι οικογένειες ή οι ομάδες φυλών επέστρεφαν σε εποχικά διαστήματα, επειδή συγκέντρωνε, εκτός από τα όποια φυσικά πλεονεκτήματα μπορούσε να έχει, ορισμένες πνευματικές ή υπερφυσικές δυνάμεις [...] ευρύτερης κοσμικής σημασίας απ' ότι οι συνήθεις διεργασίες της ανθρώπινης ζωής».

Για να περιγράψει και να αναλύσει κανείς τον μετασχηματισμό της πόλης σε μια πιο σύνθετη μορφή απ' ότι ο οικισμός ή το χωριό, πρέπει να ασχοληθεί, όπως τονίζει ο Mumford (1961) εξίσου με τις τεχνικές, τη θρησκεία και την πολιτική και κυρίως με την θρησκευτική και πολιτική πλευρά του μετασχηματισμού της πόλης. Στην ιστορία της πόλης,

η πλειονότητα των κατοίκων μπορεί λ.χ. να διατρέφονταν ελλιπώς και να καταπονούνταν από τις βαριές χειρωνακτικές εργασίες, αλλά δεν υπήρχε φειδώ στις δαπάνες για την ανέγερση ναών και παλατιών: «τα βαριά τείχη από σκληρό πηλό ή συμπαγή πέτρα έδιναν στα εφήμερα αξιώματα του κράτους τη διασφάλιση της σταθερότητας και της ασφάλειας ή της αδυσώπητης δύναμης και της ακλόνητης εξουσίας» (Mumford 1961:65).

«Αυτό που αποκαλούμε σήμερα «μνημειακή αρχιτεκτονική» είναι πρώτα απ' όλα η έκφραση της ισχύος και η ισχύς αυτή εκτίθεται στη συναρμολόγηση δαπανηρών οικοδομικών υλικών και όλων των πόρων της τέχνης, καθώς και στην εξουσία παντός είδους ιερού επιπρόσθετου, όπως φοβερά λιοντάρια, ταύροι και αετοί, με τις δυνατές αρετές των οποίων ο αρχηγός του κράτους ταυτίζει τις δικές του αδύναμες ικανότητες»⁸ (Mumford 1961:65).

Η δημιουργία, η ανάπτυξη και ο μετασχηματισμός της πόλης και της αρχιτεκτονικής αφορά λοιπόν εκτός από τις διάφορες παραμέτρους της φυσικής τοποθεσίας, τις τεχνικές και τα στυλ, τη θρησκεία και την πολιτική εξουσία, καθώς και τον τρόπο που οι άνθρωποι σκέφτονται και οργανώνονται σε κοινωνία (πόλη) σε μια δεδομένη εποχή και χώρο. Στο πλαίσιο αυτό, περιγράφεται και αναλύεται η ιδέα της πόλης κυρίως από την πλευρά του πολιτικού της μετασχηματισμού και όχι σε σχέση με τον ειδικό μετασχηματισμό των τεχνικών και των αρχιτεκτονικών στυλ, στα οποία μπορεί να αναφέρεται αλλά για τα οποία υπάρχουν αξιόλογες μελέτες.

Στην προκειμένη περίπτωση, σκοπός δεν είναι να περιγραφεί και να αναλυθεί το πώς συγκροτήθηκε η πόλη από αρχαιοτάτων χρόνων και επινοήθηκε ως κοινωνικό φαινόμενο αλλά το πώς ο συμβολικός και κοινωνικός κόσμος που είναι η πόλη αντανακλά συγκεκριμένες αντιλήψεις για τις έννοιες του χώρου, του τόπου, του τοπίου, της πολιτικής και του σχεδιασμού της που συνδιαμορφώθηκαν σε μια δεδομένη κοινωνία και εποχή σε επίπεδο ταυτοχρονίας.

Το κεφάλαιο αυτό διερευνά λοιπόν την ιδέα της πόλης στην κλασική της μορφή. Περιγράφει και αναλύει τη συγκρότηση των εννοιών του χώρου, του τόπου, της πόλης και της πολιτικής στα κείμενα των αρχαίων κλασικών, Πλάτωνα και Αριστοτέλη, καθώς και τα χαρακτηριστικά της πόλης της Αθήνας την κλασική εποχή. Για τον σκοπό του κεφαλαίου

⁸ «What we now call 'monumental architecture' is first of all the expression of power, and that power exhibits itself in the assemblage of costly building materials and of all resources of art, as well as in command of all manner of sacred adjuncts, great lions and bulls and eagles, with whose mighty virtues the head of the state identifies his own frailer abilities» (Mumford 1961:65).

αυτού, περιγράφεται αρχικά η πόλη της Αθήνας και ο σχεδιασμός της. Στη συνέχεια, εξετάζονται οι έννοιες του τόπου και της χώρας στους Αριστοτέλη και Πλάτωνα αντίστοιχα και οι αντιλήψεις τους για την πόλη σε σχέση με την φύση, τις υλικές προϋποθέσεις της πόλης και την πολιτική της οργάνωση. Τέλος, διερευνάται η ιδέα του τοπίου στην αρχαία Ελληνική κοινωνία.

1. Η πόλη της Αθήνας

Στις «δυτικές» κοινωνίες, ο τρόπος που σκεφτόμαστε τον χώρο και τον τόπο έχει επηρεαστεί, σε μεγάλο βαθμό, από την αρχαία Ελληνική κλασική φιλοσοφία και τις έννοιες τους στους Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Όπως αναφέρει ο Jammer (2001), μέχρι και τον 14^ο αιώνα, οι αντιλήψεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη ήταν τα πρωτότυπα, με μικρές μόνο αλλαγές, όλων των θεωριών του χώρου, ενώ χρειάστηκε να φτάσουμε στο τέλος της μεσαιωνικής περιόδου για να αρχίσει να γίνεται κατανοητός ο ρόλος του χρόνου ως θεμελιώδους παραμέτρου της φυσικής πραγματικότητας. Ενδεχομένως, επειδή η σκέψη των αγροτικών κοινοτήτων διαμορφώθηκε γύρω από μια κυκλική και εποχική αντίληψη του χρόνου και γι' αυτό ανήγαγαν τη χρονικότητα σε χωρικότητα. «Η κατηγορία του χώρου ως αντικείμενου της συνείδησης προηγήθηκε αυτής του χρόνου [...] μια υπόθεση που αποδεικνύεται από τη χρήση της [Αγγλικής] γλώσσας, καθώς χαρακτηρισμοί του χρόνου, όπως «short» (βραχύς) ή «long» (μακρύς) προέρχονται από το λεξιλόγιο των χωρικών εννοιών» (Jammer 2001:3). Αλλά και ο τρόπος που σκεφτόμαστε την πόλη και την πολιτική από τον 17^ο αιώνα και μετά, έχει επηρεαστεί από τους κλασικούς Πλάτωνα και Αριστοτέλη.

Για τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος είναι «φύσει πολιτικό ζώον» και ο προορισμός του είναι να ζει στην κοινωνία της πόλης. Και οι δυο φιλόσοφοι διατύπωσαν συγκεκριμένες αντιλήψεις για την εξωτερική μορφή της πόλης και περιέγραψαν και ανέλυσαν την σχέση της με την φύση. Ο Αριστοτέλης μέσα από την παρατήρηση της φύσης υποστήριξε την ιδέα της ελεγχόμενης ανάπτυξης στη συγκρότηση της ιδανικής πόλης. Βάσει αυτής στον οργανικό κόσμο υπάρχει ένα όριο στο μέγεθος της ανάπτυξης κάθε βιολογικού είδους που ισχύει και για το μέγεθος της πόλης. Σύμφωνα με τον Mumford (1961:149), «η θέση αυτή του Αριστοτέλη είναι πιο ορθή από αυτήν των περισσότερων σημερινών σχεδιαστών που δεν έχουν καταλήξει ακόμη σε έναν λειτουργικό ορισμό της πόλης και δεν συνειδητοποιούν ότι το μέγεθος και η έκταση μιας πόλης δεν μπορεί να αυξάνεται επ' άοριστον χωρίς να καταστραφεί η πόλη ή να δημιουργηθεί ένα νέο είδος αστικής οργάνωσης».

Επιπλέον, στη νεότερη ιστορία, η ιδέα της Αθηναϊκής δημοκρατίας αποτέλεσε μια από τις αιτίες μετασχηματισμού των πολιτευμάτων στη «δυτική» Ευρώπη κατά τη μετάβαση από τα μοναρχικά και ηγεμονικά καθεστώτα στα λαϊκά συστήματα αντιπροσώπευσης και στη νεοκλασική αστική αρχιτεκτονική. Η συνεισφορά της Ελληνικής πόλης στη «δυτική» επιστημονική και φιλοσοφική σκέψη βρίσκεται στην επινόηση της πόλης ως «συντεταγμένης» μορφής κοινωνίας με την ταυτόχρονη επινόηση του δημοκρατικού πολιτεύματος, στο οποίο η άσκηση της εξουσίας μοιράζεται στο πλήθος και όχι στον ένα μονάρχη, στους λίγους ή στην αριστοκρατία (Μανιτάκης 2014).

Ωστόσο, για τους αρχαίους κλασικούς, Πλάτωνα και Αριστοτέλη, η δημοκρατία ήταν ένα πολίτευμα παρεκβατικό του οποίου η εφαρμογή επέφερε αρκετά δεινά στην πολιτική ζωή της Αθήνας. Για τον λόγο αυτό, προσπάθησαν με τη θεωρία τους ο καθένας, να θέσουν τις προϋποθέσεις για την δημιουργία μιας ιδανικής πόλης από πλευράς εξωτερικής μορφής, διαχείρισης πόρων, πολιτιστικής ανάπτυξης, πολιτικής διακυβέρνησης και κοινωνικής δικαιοσύνης. Σαν αφετηρία στη συγκρότηση των εννοιών τους έχουν την πόλη της Αθήνας των κλασικών χρόνων, τις υλικές συνθήκες ύπαρξής της και κυρίως την απογοήτευση που τους συνοδεύει για την πολιτική κατάσταση της εποχής τους. Για να καταδειχθεί λοιπόν το πώς συνδιαμορφώνονται οι έννοιες του χώρου, του τόπου, της πόλης και της πολιτικής στη θεωρία τους, εξετάζεται αρχικά το «πλαίσιο ζωής», ο σχεδιασμός και η «προβληματική» της Αθήνας την κλασική εποχή.

2.1. Το «πλαίσιο ζωής», ο σχεδιασμός και η «προβληματική» της πόλης

Η Αθήνα ξεκίνησε ως ένας οικισμός στον βράχο της Ακρόπολης που ήταν ένα φυσικό οχυρό. Γύρω από τον βράχο απλώνονταν πεδιάδες που διέσχιζε ο ποταμός Ιλισσός και ο Κηφισός και σε κοντινή απόσταση βρίσκεται το λιμάνι του Πειραιά. Παράγοντες, όπως το έδαφος, η βλάστηση, το κλίμα, η δομή της περιφέρειας τύπου «μήτρας» και η πρόσβαση στη θάλασσα συνέβαλαν στη δημιουργία του οικισμού, στην υγεία των κατοίκων του, στην ανάπτυξη οικονομικών δραστηριοτήτων, καθώς και στη συγκρότηση συγκεκριμένων αντιλήψεων για το «πλαίσιο ζωής» (Τσάτσος 2002, Mumford 1961). Οι γεωμορφολογικές συνθήκες και οι ανθρώπινοι σκοποί συμβάλλουν και επιφέρουν αλλαγές στην σχηματοποίηση, την εξωτερική μορφή της πόλης και στη συγκρότηση συγκεκριμένων εννοιών για το «πλαίσιο ζωής».

Το φυσικό περιβάλλον της χώρας (θάλασσα και βουνά) φαίνεται να αποτέλεσε εμπόδιο στην ενοποίηση των πληθυσμών που κατοικούσαν στον Ελλαδικό χώρο. Σε αντίθεση με τις πόλεις της Μεσοποταμίας, όπου τα διάφορα κέντρα κινητοποιούνταν για τον έλεγχο των ποταμών και την αντιμετώπιση των καταστροφών, δεν υπήρχε τίποτα στις πόλεις του Αιγαίου που να προωθούσε αυτού του είδους τη μεγάλη κλίμακα συνεργασίας και ενοποίησης (Mumford 1961). Στην πράξη, η Αθήνα αναπτύχθηκε ως μια «πόλη-κράτος» και η δημιουργία της ήταν το αποτέλεσμα της συνένωσης των διαφόρων φυλών που συγκροτούσαν τις κώμες και τους οικισμούς που βρίσκονταν σε κοντινή απόσταση από τον οικισμό της Ακροπόλεως.

Σύμφωνα με τον Mumford (1961:5,36), πριν την πόλη, υπήρχε το χωριό, το ιερό και ο οικισμός, ενώ οι πρώιμες πόλεις δεν αναπτύσσονταν πέρα από μια απόσταση περπατήματος και ήχου, κάτι που ισχύει στην περίπτωση της Ελληνικής πόλης. Κάθε Ελληνική πόλη είχε από έναν προστάτη θεό και το μέγεθος του πληθυσμού και η έκτασή της ήταν αρκετά περιορισμένη. Ο Αριστοτέλης έγραψε, άλλωστε, για την συγκρότηση της ιδανικής του πόλης ότι «ο πληθυσμός της πρέπει να είναι τόσος ώστε όλοι οι πολίτες να ακούν τον κήρυκα στην «Εκκλησία» και η έκτασή της τόση ώστε ο πληθυσμός να είναι σε θέση να την υπερασπιστεί» (Τσάτσος 2002:266), έχοντας ως παράδειγμα το μέγεθος του πληθυσμού, την έκταση και την αρχιτεκτονική της πόλης της Αθήνας.

Στην απαρχή της δημιουργίας της Αθήνας, ο ρόλος της θρησκείας φαίνεται να είναι ουσιώδης. Η πόλη άρχισε να αναπτύσσεται γύρω από τον βράχο της Ακρόπολης που λειτουργούσε ως φυσικό οχυρό και περιλάμβανε το ιερό και τον οικισμό που επέβλεπε τις γύρω πεδιάδες. Η πρώιμη αγορά μάλλον δεν είχε κάποια συγκεκριμένη μορφή. Στην «Ιλιάδα» του Ομήρου η «αγορά» περιγράφεται, άλλωστε, ως «τόπος συνάθροισης», εκεί όπου συγκεντρώνονταν οι κάτοικοι της πόλης (Mumford 1961). Ο οικισμός άρχισε μάλλον να αναπτύσσεται με την προσέλκυση κοντινών φυλών στο ιερό και την ανάπτυξη οικονομικών δραστηριοτήτων στην αγορά. Οι διάφορες φυλές που συγκροτούσαν τις κώμες και τους διάσπαρτους οικισμούς από την συνένωση των οποίων προήλθε η Αθήνα στηρίζονταν σε έναν κοινό τόπο λατρευτικού ή/και συγγενικού προσδιορισμού και οικονομικής δραστηριότητας.

Σύμφωνα με τον περιηγητή Πausanία (110-180 μ.Χ.), ο οποίος επισκέφτηκε την πόλη πολύ αργότερα τον 2^ο αιώνα μ.Χ., στην αρχή πόλη ονομαζόταν μόνο η ακρόπολη, ο κοινός τόπος λατρείας της Αθηνάς γύρω από τον οποίο συνενώθηκαν οι οικισμοί και πληθυσμοί της Αθήνας:

«Η όλη πόλη και όλη η γη [της Αττικής] είναι αφιερωμένες στην Αθηνά. Όσους θεούς κι αν λατρεύουν στους γύρω δήμους, δεν παύουν να τιμούν περισσότερο την Αθηνά. Αυτό που θεωρείται αγιότερο απ' όλους, πολλά χρόνια πριν συνενωθούν οι κάτοικοι των δήμων σε μία πόλη, είναι το άγαλμα της Αθηνάς που βρίσκεται στη σημερινή ακρόπολη, που τότε ονομαζόταν πόλη. Υπήρχε η φήμη ότι το άγαλμα έπεσε από τον ουρανό» (Αττ. 6:149).

Η μετατροπή του χωριού ή του οικισμού σε πόλη δεν είναι μόνο ζήτημα αλλαγής του μεγέθους και της κλίμακας, αν και συνυπήρξαν οι παράγοντες αυτοί, αλλά μάλλον αλλαγής του τρόπου λειτουργίας και του σκοπού που εκδηλώθηκε σε ένα νέο τύπο οργάνωσης (Mumford 1961). Στην προκειμένη περίπτωση, η Αθήνα άρχισε να αναπτύσσεται την κλασική εποχή (περ. 510-310 π.Χ.) που χαρακτηρίζεται από τον πολιτικό μετασχηματισμό των μέχρι τότε κοινωνικών δομών.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Μανιτάκης (2014:11), ο δήμος ως ο κατ' εξοχήν θεσμός της δημοκρατίας συγκροτείται την εποχή αυτή με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη (507-508) και «δηλώνει μια τοπική κοινότητα, μια τοπική συνένωση προσώπων με κριτήριο όχι την καταγωγή τους, την συγγένεια ή την κοινωνική τους προέλευση, όπως μέχρι τότε, αλλά την κοινή τους εντοπιότητα, την διαμονή τους στον ίδιο τόπο». Ο θεσμός του δήμου αντικατέστησε τις παραδοσιακές θρησκευτικές ή οικογενειακές κοινότητες των «φυλών», που βασιζόνταν στην κοινή λατρεία ή καταγωγή και συγκροτούσαν την «πολιάδα κοινότητα», μια κοινότητα πολιτισμική που συσσωμάτωνε και ενσωμάτωνε οικογένειες, φρατρίες και φυλές με κοινά έθιμα, παραδόσεις, μύθους και αξίες.

Στην ουσία, ο θεσμός του δήμου δεν κατήργησε τις φυλές, αλλά μέσα από την κατανομή του χώρου της Αθήνας σε ένα τμήμα παράλιο, ένα μεσόγειο και ένα κεντρικό -το άστυ-, τις αναδιέταξε στον χώρο, ανακατανέμοντας τα μέλη τους με κριτήριο τον τόπο κατοίκησης στην άσκηση της εξουσίας. Δημοκρατία σημαίνει «δήμος κρατεί» και προέρχεται από το ρήμα κρατέ-ω που σημαίνει κυριαρχώ και το ρήμα δαίω που σημαίνει μοιράζω, διανέμω⁹. Η λέξη εμφανίζεται μάλλον γύρω στα μέσα του 5^{ου} π.Χ. αιώνα (Χέλμης 2015).

Έτσι, η έννοια του τόπου κατοίκησης συνδέθηκε με την έννοια της πολιτικής οργάνωσης, ως το κριτήριο συμμετοχής των πολλών και των φτωχών στην πολιτική

⁹ Σύμφωνα με τον Χέλμη (2015:20), «κατά πάσα πιθανότητα, οι απαρχές του όρου μπορούν να εντοπιστούν στις Ίκέτιδες (465 π.Χ.) του Αισχύλου, στη φράση «το κυρίαρχο χέρι του λαού» (στ. 604: «δήμου κρατοῦσα χείρ»), όπου έχουμε ποιητική μεταφορά της λήψης μιας απόφασης με ανάταση της χειρός».

λειτουργία, οι οποίοι αποτελούσαν την πλειονότητα του πληθυσμού. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η δημοκρατία είναι το πολίτευμα των φτωχών: «Δημοκρατία μεν όταν οι ελεύθεροι και άποροι πλείους όντες κύριοι της αρχής ώσιν» (Πολιτικά 1290b, 17-19, στο: Μανιτάκης 2014:2). Κατά συνέπεια, η συγγένεια έπαψε να είναι το στοιχείο προσδιορισμού στην πολιτική και αντικαταστάθηκε από ένα γεωγραφικό κριτήριο, αυτό του δήμου. Όπως αναφέρει και ο Χέλμης (2015:20-21), «κάθε πολίτης ανήκε στο εξής στον δήμο του τόπου διαμονής του και, μέσω αυτού, σε μία φυλή, η ένταξη στην οποία ήταν συνάρτηση κριτηρίων γεωγραφικών και όχι οικογενειακών».

Εντούτοις, για την επινόηση της δημοκρατίας δεν επαρκούσε μόνον η επινόηση του θεσμού του δήμου και η αναγνώριση των «πολλών» ως το κατ' εξοχήν υποκείμενο στη συμμετοχή στην πολιτική διαδικασία, αλλά αναπόσπαστο στοιχείο ήταν και η ταυτόχρονη επινόηση ενός κοινού τόπου συνάντησης, διαπαιδαγώγησης και διαβούλευσης του πλήθους. Σύμφωνα με τον Μανιτάκη (2014:5), «χωρίς αγορά, δηλαδή χωρίς κοινό τόπο ή χωρίς δημόσια πολιτική σφαίρα, στην οποία συνευρίσκονται, συζητούν και αποφασίζουν από κοινού για τα κοινά με κριτήριο το κοινό καλό, οι πολίτες, δεν υπάρχει δήμος και χωρίς δήμο δεν νοούνται πολίτες».

Ο Μανιτάκης τονίζει επίσης ότι «η έννοια του δήμου στην αρχαία δημοκρατία είναι αδιαχώριστη από αυτό που σήμερα ονομάζουμε «δημόσιο» ή «κοινό τόπο», καθώς και ότι «η έννοια του «δημόσιου χώρου» δεν εκλαμβάνεται μόνον με την «χωρική», «εδαφική» του διάσταση, αλλά και την μεταφορική και πολιτική, ως ο «τόπος του κοινού», όπου αναζητείται το κοινό καλό. Έτσι, η επινόηση ενός «κοινού τόπου» συνάθροισης των «πολλών» είναι συνυφασμένη με την επινόηση της έννοιας της δημοκρατίας. Χωρίς κοινό τόπο με την εδαφική και τη μεταφορική σημασία του όρου δεν νοείται δημοκρατία στην πράξη.

Στο πλαίσιο αυτό, η πόλη διαμορφώθηκε με τέτοιο τρόπο ώστε να εξυπηρετεί την λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος. Με τον πολιτικό μετασχηματισμό της κοινωνίας και την ανάπτυξη του εμπορίου και της ναυτιλίας αναπτύσσεται η αστική αρχιτεκτονική και υποχωρεί η ανέγερση ναών και ιερών. Πολλά και σημαντικά δημόσια κτήρια και δημόσια έργα ανάγονται στην κλασική εποχή, όπως ο Παρθενώνας, τα Μακρά τείχη, τα Προπύλαια, το Νέο Βουλευτήριο και το Παναθηναϊκό Στάδιο, ενώ προστέθηκαν νέες στοές στην αγορά.

Στον καθημερινό πολιτικό βίο, βασικό κριτήριο για την συμμετοχή στην πολιτική ήταν η «ελευθερία», με την έννοια του να είναι κανείς «κύριος» του εαυτού του και να πράττει

αυτοβούλως για την ζωή και τον βίο του (Τσάτσος 2002). Οι δούλοι που υπήρχαν σε όλο τον αρχαίο κόσμο, οι γυναίκες και οι μέτοικοι, με ελάχιστες εξαιρέσεις, δεν μετείχαν στη δημόσια πολιτική ζωή. Την κλασική εποχή, η Αθήνα είχε προσελκύσει και αρκετούς ξένους λόγω της οικονομικής της ανάπτυξης, της πολιτικής της οργάνωσης και των φιλοσοφικών της σχολών (μέτοικοι). Το εμπόριο συνέβαλε στη διάδοση των ιδεών και της γνώσης, καθώς αγορές, όπως των Αθηνών, του Πειραιά και του Κεραμεικού, ήταν τόποι συνάντησης εμπόρων από τόπους μακρινούς, τόποι ανταλλαγής αγαθών και τόποι ανταλλαγής ιδεών.

Εντούτοις, η Αθήνα δεν συγκαταλέγεται ούτε ανάμεσα στις μεγάλες αποικιακές πόλεις, παρά το υπάρχον σύστημα ιμπεριαλιστικής εκμετάλλευσης και το υπερπόντιο εμπόριο αγγειοπλαστικής και λαδιού (Mumford 1961), ούτε στις πόλεις με σημαντικά επιτεύγματα μηχανικής και αρχιτεκτονικής και πρότυπα πολεοδομικού σχεδιασμού, όπως η Ρώμη (Watkin 2009, Jordan 1981). Το σχέδιο πόλεως του Πειραιά από τον Ιππόδαμο τον Μιλήσιο (498-408 π.Χ.) ως ένα εργαλείο οργάνωσης της πόλης, αποτελεί μετέπειτα επίτευγμα σε σχέση με τον πρώιμο και αναγκαστικά άνευ σχεδίου τρόπο που αναπτύχθηκε η πόλη των Αθηνών. Σύμφωνα με την μαρτυρία του φιλοσόφου και γεωγράφου Δικαιάρχου (4^{ος} αι.-280 π.Χ.), μαθητή του Αριστοτέλη από την Μεσσίνα της Σικελίας:

«ο δρόμος για την Αθήνα είναι ευχάριστος, καθώς περνά μέσα από καλλιεργημένα χωράφια σε όλη την διαδρομή. Η πόλη είναι ξερή και κακώς εφοδιασμένη με νερό. Οι δρόμοι δεν είναι παρά παλιές και άθλιες λωρίδες, τα σπίτια είναι κακοφτιαγμένα, με λίγα καλύτερα ανάμεσα τους. Στην πρώτη του άφιξη, ένας ξένος δύσκολα θα πίστευε ότι αυτή είναι η Αθήνα για την οποία έχει ακούσει τόσα πολλά» (Mumford 1961:163)¹⁰.

Ειδικότερα, οι δρόμοι στην Αθήνα ήταν αρκετά φαρδείς ώστε να χωρέσει, στην καλύτερη περίπτωση, ένας άνδρας με έναν γάιδαρο ή ένα καλάθι αγοράς (Mumford 1961). Στην πράξη, επρόκειτο περισσότερο για χωματόδρομους, καθώς δεν υπήρχε πλακόστρωτο για να κρατήσει τη λάσπη ή τη σκόνη, όπως στη Ρώμη (Watkin 2009). Από την άλλη, τα σπίτια είχαν συχνά έναν όροφο και οι κατοικίες των πλούσιων και των φτωχών βρίσκονταν συνήθως δίπλα-δίπλα και δεν διακρίνονταν εξωτερικά, παρά μόνον από το μέγεθος και το εσωτερικό του σπιτιού -τα πιο πλούσια σπίτια διέθεταν καλύτερα έπιπλα, οικοσκευή και

¹⁰ «The road to Athens is a pleasant one, running between cultivated fields the whole way. The city is dry and ill-supplied with water. The streets are nothing but miserable old lanes, the houses mean, with a few better among them. On his first arrival, a stranger would hardly believe that this the Athens of which he has heard so much» (Mumford 1961:163).

ίσως οικιακό νεροχύτη και τουαλέτα (Watkin 2009, Mumford 1961). Ορισμένα σπίτια είχαν εσωτερικές αυλές. Εσωτερικοί δεντρόφυτοι και διαμορφωμένοι κήποι μάλλον δεν υπήρχαν λόγω της λειψυδρίας και της στενής γειτνίασης των σπιτιών στον λόφο της Ακρόπολης. Ενώ, η πόλη διέθετε εγκαταστάσεις κοινής ωφέλειας, όπως πηγάδια και υδραγωγεία.

Αν και η Αθήνα υστερούσε στην ανάπτυξη του πολεοδομικού της σχεδιασμού σε σχέση με άλλες πόλεις του αρχαίου κόσμου, όπως η Ρώμη (Watkin 2009, Jordan 1981), η αστική της διαμόρφωση αντλεί στοιχεία και είναι προσαρμοσμένη στην ιδιαίτερη πολιτική της κατάσταση. Στην ουσία, η Αθήνα ενσαρκώνει την ιδέα ενός «τόπου κοινού» στο κέντρο της πόλης, εκεί όπου όλοι οι «ελεύθεροι» πολίτες διαπαιδαγωγούνται δια του λόγου στο θέατρο, για να πάρουν τον λόγο στον ανοικτό δημόσιο χώρο και στα δημόσια κτήρια επί παντός κοινού θέματος της πόλης.

Ο κοινός τόπος είναι το «άστυ». Στο κέντρο της πόλης, οι Αθηναίοι συνέρχονται για να συσχεφθούν για τα κοινά στην «Εκκλησία του Δήμου» (στον ανοικτό δημόσιο χώρο της Πνύκας και αργότερα στο θέατρο του Διονύσου), στην «Ηλιαία» (τα δικαστήρια) και στο βουλευτήριο, καθώς και να διαπαιδαγωγηθούν στο θέατρο. Στο θέατρο, στο κέντρο της πόλης, σε ίση απόσταση από όλους και στο μέσον της πλατείας, διδάσκονταν οι τραγωδίες για την διαπαιδαγώγηση των πολιτών στη ρητορική αντιπαράθεση και στη δημόσια συζήτηση (Μανιτάκης 2014). Ο χώρος του θεάτρου γίνεται ο κατ' εξοχήν τόπος δημιουργίας κοινών παραστάσεων, εκεί όπου αφηγούνται οι μύθοι, τα έπη και ανεβαίνουν μουσικές και θεατρικές παραστάσεις με σκοπό την διαπαιδαγώγηση.

Στην καθημερινή πολιτική ζωή, οι Αθηναίοι δεν είχαν ούτε αντιπροσώπους, ούτε κόμματα και ήταν υποχρεωμένοι να υπηρετήσουν όλοι από όλες τις φυλές και τους δήμους με την σειρά τους τουλάχιστον μια φορά στη ζωή τους, το αξίωμα του βουλευτή (Μανιτάκης 2014). Στην Εκκλησία του Δήμου και στην Ηλιαία συμμετείχαν κατ' ανώτατο όριο έξι χιλιάδες πολίτες μετά από κλήρωση και αποφάσιζαν πάνω στα προ-βουλεύματα της Βουλής και την απονομή της δικαιοσύνης, αντίστοιχα. Αυτό που χαρακτηρίζει την λειτουργία της δημοκρατίας στην πράξη, είναι «η υποχρεωτική, εκ περιτροπής, ανάληψη τέτοιων πολιτικών καθηκόντων από όλους τους πολίτες μέσω της κλήρωσης» (Μανιτάκης 2014).

Στην ουσία, τα κύρια γνωρίσματα της δημοκρατίας είναι η ελευθερία των πολιτών να αποφασίζουν αυτοβούλως για τους θεσμούς και τους νόμους τους (σε σύγκριση με άλλα είδη κοινωνίας που η συμμετοχή περιορίζεται λ.χ. από την κοινωνική καταγωγή ή τις σχέσεις συγγένειας), η τυπική αναγνώριση ότι όλοι μπορούν να λάβουν τον λόγο και να είναι εν

μέρει άρχοντες και εν μέρει αρχόμενοι και κυρίως η δημιουργία ενός «κοινού τόπου» για την διαπαιδαγώγηση και διαβούλευση των «πολλών και των φτωχών».

Στην πράξη, η εφαρμογή του δημοκρατικού πολιτεύματος είχε πολλές δυσκολίες. Στην «Εκκλησία του Δήμου», το κατ' εξοχήν όργανο που αποφάσιζε πάνω στα προβουλεύματα της Βουλής και επί παντός θέματος, η συζήτηση διεξαγόταν συχνά μεταξύ προκαθορισμένων αγορητών. Όπως εξηγεί ο Μανιτάκης (2014), επρόκειτο συνήθως για επαγγελματίες ρήτορες καλά προετοιμασμένους για την αγόρευσή τους. Έτσι, συχνό φαινόμενο ήταν η συσπείρωση μιας ομάδας ατόμων γύρω από έναν δεινό αγορητή που μπορούσε να οδηγήσει τον δήμο σε αποφάσεις προς όφελος μιας μόνον τάξης, με αποτέλεσμα την ψήφιση ανάξιων νόμων και άδικων δικαστικών αποφάσεων. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, στην δημοκρατία τα κύρια όργανα της απάτης είναι οι κόλακες του πλήθους («έστι γαρ δημαγωγός του δήμου κόλαξ»), καθώς ο δήμος υπό την επίδραση τους γίνεται «μόναρχος» και καταταυραννεί τους «βελτίωνας» (Πολ. 1304 b 8, στο: Τσάτσος 2002:255).

Αλλά και οι Αθηναίοι, συμμετείχαν πολλές φορές στους πολιτικούς θεσμούς με μοναδικό σκοπό το προσωπικό όφελος. Ο Αριστοφάνης σατιρίζει στις κωμωδίες του τη mania από την οποία διακατέχονταν για να δικάζουν, καθώς συνωστίζονταν αποβραδís για να κληρωθούν και να λάβουν τη μικρή χρηματική αποζημίωση που δινόταν στις περιπτώσεις αυτές. Επίσης, σύμφωνα με τον Χέλμη (2015), υπήρχαν και πολύ υψηλά ποσοστά αποχής στην Εκκλησία του Δήμου. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι «ο μέγιστος αριθμός προσέλευσης φαίνεται πως δεν ξεπερνούσε τους 6.000, αριθμός οπωσδήποτε μεγάλος, αλλά που αντιστοιχούσε μόλις στο ένα πέμπτο ή το ένα δέκατο του συνολικού αριθμού των πολιτών, ο οποίος θα πρέπει να κυμαινόταν μεταξύ 30.000 και 60.000» (όπ.π. σ.20).

«Ήταν προφανώς αδύνατον στους πολυπληθείς καλλιεργητές, για παράδειγμα, να εγκαταλείψουν τις καθημερινές τους δραστηριότητες και να ασχοληθούν με τα κοινά· επίσης, τον χειμώνα, όταν οι δρόμοι θα ήταν δύσβατοι, πολίτες, που κατοικούσαν σε περιοχές απομακρυσμένες από το κέντρο της Αθήνας, δύσκολα θα μετακινούνταν. Η καθιέρωση αποζημίωσης (μισθός) για τη συμμετοχή στις συνεδριάσεις ίσως να περιόρισε, αλλά δεν ανέτρεψε την αποχή» (Χέλμης 2015: 20-21).

Στις πραγματικές συνθήκες, η δημοκρατία ως πολίτευμα εκφυλιζόταν συνεχώς, με συνέπεια να ευνοούνται από την λειτουργία της οι λίγοι και ισχυροί. Ο εκφυλισμός του πολιτεύματος, οι κοινωνικοί ανταγωνισμοί και οι εσωτερικές συγκρούσεις, η οικονομική ύφεση από την είσοδο νέων ανταγωνιστικών πόλεων στο εμπόριο και τη ναυτιλία, όπως η

Ρώμη, οι εξωτερικές διαμάχες με άλλες πόλεις-κράτη, καθώς και η αύξηση του πληθυσμού είναι ανάμεσα στους παράγοντες που οδήγησαν σε μια παρατεταμένη κοινωνική και πολιτική κρίση.

Στις συνθήκες αυτές, αναπτύσσεται η κλασική κοινωνική φιλοσοφία. Από την απαρχή της κλασικής εποχής, οι υλικές, κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες επέτρεψαν την ενασχόληση με την επιστήμη, τη φιλοσοφία και την τέχνη. Η ανάπτυξη της φιλοσοφίας στην πρώιμη φάση της εμφορούνταν κυρίως από την ανάγκη εξήγησης του φυσικού κόσμου (Τσάτσο 2002). Η επινόηση της δημοκρατίας, ο πολιτικός μετασχηματισμός της κοινωνίας και η μετάβαση σε μια, κατά κάποιον τρόπο, αστική αρχιτεκτονική, καθώς και η κρίση του κοινωνικού αυτού πλαισίου ζωής διαμόρφωσαν την κοινωνική προβληματική των αρχαίων κλασικών για την φύση, την πόλη και την πολιτική.

Ήδη στους κυνικούς φιλοσόφους (περ. 445-360 π.Χ.) συναντάται η προβληματική αυτή που εκφράζεται γύρω από την ιδέα μιας «επιστροφής» στη φύση, καθώς η ζωή στην πόλη είχε επιφέρει όλα τα δεινά στο βίο και την ζωή του ανθρώπου. Σύμφωνα με τον Τσάτσο (2002), για τον κυνικό, ο άνθρωπος δένεται με τον γύρω του κόσμο μόνο μέσα από την επιστροφή στο ελάχιστο δυνατό των αναγκών που συντελεί, αρνούμενος τις ατέλειες που σέρνει μαζί του ο ανθρώπινος πολιτισμός. Στον αντίποδα, η «πόλις» στον Πλάτωνα (427-347) και στον Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.), είναι ο τόπος που το άτομο αρτιώνεται ηθικά και κοινωνικά. Το στοιχείο που χαρακτηρίζει την κοινωνική τους προβληματική είναι ο λόγος ως θεμελιωτική αρχή του δημοκρατικού πολιτεύματος και ως η κύρια αιτία αλλοίωσης του.

Στα έργα τους συζητούν ένα ευρύ φάσμα γνωστικών αντικειμένων που έχουν να κάνουν από την δημιουργία του κόσμου και τη συγκρότηση της ανθρώπινης γνώσης μέχρι τις υλικές προϋποθέσεις της πόλης. Ο Πλάτωνας εισάγει λ.χ. μια ευρεία ποικιλία θεμάτων που συναντώνται στον σύγχρονο προβληματισμό για την πόλη, όπως η ατομική ιδιοκτησία, ο πλεονάζων πληθυσμός και η μετανάστευσή του.

Στο πλαίσιο εξετάζεται το πώς συγκροτήθηκαν οι έννοιες του τόπου, του χώρου, της πόλης και της πολιτικής στις θεωρίες τους που έχουν ως υπόδειγμα την εξωτερική μορφή της πόλης της Αθήνας, την πολιτική κρίση της δημοκρατίας και την κοινωνική προβληματική του δημόσιου λόγου. Σκοπός είναι να καταδειχθεί το πώς συγκροτήθηκαν οι παραπάνω έννοιες και κυρίως ότι ενσωματώνουν πολύ συγκεκριμένες αντιλήψεις που αντανακλούν το πλαίσιο ζωής, την προβληματική της πόλης και τις κοινωνικές ανισότητες και διακρίσεις της εποχής τους.

2. Ο τόπος και η χώρα

Στο βιβλίο του *Space and Place. The Perspective of Experience*, ο γεωγράφος Yi-Fu Tuan (2014), υποστήριξε ότι η πρωταρχική μας επαφή με το αντικείμενο «τόπος» αναφέρεται σε μια πρωταρχική εμπειρία του περιβάλλοντος που μας παρέχει ασφάλεια και στο οποίο είμαστε προσκολλημένοι, αυτό του γονέα. Από την άλλη, η πρωταρχική μας επαφή με το αντικείμενο «χώρος» αναφέρεται σε μια εμπειρία ελευθερίας κινήσεων, καθώς η ζωτικότητα μας μας σπρώχνει στο να εξερευνήσουμε τον χώρο. Σύμφωνα με τον Tuan, ο άνθρωπος χρειάζεται και τα δύο: «είναι προσκολλημένος στο πρώτο και αδημονεί για το δεύτερο».

Ο Tuan έχει βασίσει την ανάλυσή του για τις έννοιες του τόπου και του χώρου στη σταδιακή διαμόρφωση της ανθρώπινης εμπειρίας. Ένα παιδί πέντε ή έξι χρονών δεν μπορεί να έχει την ίδια ιδέα για τον τόπο με έναν ενήλικα, καθώς δεν είναι σε θέση να γνωρίζει ορισμένα βασικά στοιχεία, όπως αν ένας τόπος είναι φυσικός ή «ανθρωπογενής» (man-made), ή αν είναι σχετικά μεγάλος ή μικρός (Tuan 2014:32).

«Η ιδέα ενός παιδιού για τον τόπο γίνεται πιο συγκεκριμένη και γεωγραφική, καθώς μεγαλώνει. Στην ερώτηση: «πού θες να παίξεις;» ένα δίχρονο θα απαντήσει πιθανώς «σπίτι» ή «έξω». Ένα μεγαλύτερο παιδί θα απαντήσει «στο δωμάτιο μου» ή «στην αυλή». Οι «θέσεις» (locations) γίνονται πιο συγκεκριμένες» (Tuan 2014: 30)¹¹.

Σύμφωνα με τον Tuan (2014:9), οι έννοιες του τόπου και του χώρου αποκτούν ένα νόημα μέσα από την εμπειρία μας (experience) που συγκροτείται είτε μέσα από μια κατάσταση που πέρασε κανείς και στη γνώση που αποκόμισε από αυτήν, είτε μέσα από την τόλμη που επιδεικνύει με το να πάει προς το άγνωστο και να πειραματιστεί (experiment) με το αόριστο και το αβέβαιο. Υποστήριξε επίσης ότι ουσιαστικό ρόλο στη διαδικασία αυτή έχει η ανάπτυξη της νόησης και της μνήμης. Έτσι, το βαθύ νόημα που μπορεί να αποκτήσει για έναν ενήλικα ο τόπος είναι μια σταδιακή συσσώρευση εμπειρίας στο πέρασμα των χρόνων, στην οποία η μνήμη παίζει καθοριστικό ρόλο στη δημιουργία δεσμών με τον τόπο, καθώς κάθε τι μπορεί να αφηγηθεί μια ιστορία: το πατρικό σπίτι, το σχολείο, το δέντρο.

¹¹ «A child's idea of place becomes more specific and geographical as he grows. To the question, where do you like to play? A two-year old will probably say at 'home' or 'outdoors'. An older child will answer 'in my room' or 'in the yard'. Locations become more precise» (Tuan 2014:30).

Εξετάζοντας νοήματα που απέκτησαν οι έννοιες σε διαφορετικούς λαούς, πληθυσμούς και εποχές, ο Tuah καταλήγει, τελικά, στο συμπέρασμα ότι το νόημα των εννοιών του τόπου και του χώρου περνάει μέσα από την περιγραφή και την κατανόηση του τι σημαίνει να υπάρχουν, κάθε φορά, στον κόσμο. Κατά συνέπεια, οι έννοιες τους, ο τρόπος που τις αντιλαμβανόμαστε και η συγκρότηση της εμπειρίας μας γι'αυτές, καθορίζεται από τις συνθήκες που επικρατούν σε μια δεδομένη κοινωνία και εποχή. Από την άποψη αυτή, ο Tuah μπορεί να χαρακτηριστεί και ως στρουκτουραλιστής, καθώς αναγνωρίζει τη σημασία του κοινωνικού πεδίου, του τόπου και του χρόνου στη συγκρότηση των εννοιών και στη διαμόρφωση της εμπειρίας μας γι'αυτές.

Στην πράξη, ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τη συγκρότηση της γνώσης και της κοινωνικής αντικειμενικότητας σε μια δεδομένη κοινωνία και εποχή, καθορίζει τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε και αποδίδουμε ένα νόημα στις έννοιες του τόπου και του χώρου. Αυτό ισχύει τόσο για τη συγκρότηση της αντίληψης του Tuah για τον τόπο και τον χώρο, υπό το πρίσμα της μεταμοντέρνας φιλοσοφίας, όσο και για την αρχαία Ελληνική κλασική σκέψη, φιλοσοφική και επιστημονική, η οποία διαμορφώνεται κυρίως γύρω από την άποψη ότι πίσω από τα πράγματα υπάρχει ένας μηχανισμός αιτιότητας και κάποιος σκοπός.

Στην προκειμένη περίπτωση, οι έννοιες του τόπου και της «χώρας» (χώρου) στους αρχαίους κλασικούς, Αριστοτέλη και Πλάτωνα αντίστοιχα, έχουν συγκροτηθεί με αφετηρία προϋπάρχουσες θεωρίες της εποχής τους, όπως η φυσική φιλοσοφία των Πυθαγορείων, και τις αντιλήψεις της αρχαίας θρησκείας. Και οι δύο περιγράφουν και αναλύουν τις έννοιες αυτές, τόσο από την σκοπιά της φυσικής φιλοσοφίας, όσο και από την πλευρά της κοινωνικής τους θεωρίας. Συγκεκριμένα, η περιγραφή και η ανάλυση των εννοιών τους έχει στηριχθεί κυρίως στο έργο *Φυσικά* του Αριστοτέλη για τον τόπο και στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα για την «χώρα». Οι εκεί έννοιες αποτέλεσαν τα πρωτότυπα σχεδόν όλων των θεωριών του χώρου μέχρι και το τέλος του Μεσαίωνα (Jammer 2001), αλλά και της κλασικής φυσικής του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα.

Στην πράξη, έχει δοθεί πολύ μεγαλύτερη έμφαση στις έννοιες του τόπου και του χώρου στη «φυσική» του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, απ' ότι στον τρόπο που τις μεταχειρίζονται στην κοινωνική τους φιλοσοφία. Ίσως επειδή για πολλούς μελετητές του έργου τους ανά τους αιώνες, ο τόπος και ο χώρος ανήκαν στη κατηγορία των φυσικών πραγμάτων και απασχολούσαν κυρίως τις επιστήμες των μαθηματικών, της φυσικής και της θεολογίας. Η «στενότητα» χώρου που παρατηρείται στο σύγχρονο κόσμο αιτιολογεί την εμβάθυνση στην κοινωνική και πολιτική διάσταση του τόπου και του χώρου. Ήδη όμως οι

αρχαίοι κλασικοί σε μια εποχή που ο κόσμος δεν ήταν τόσο πυκνοκατοικημένος, αλλά ενδεχομένως το μέγεθος και η κλίμακα της πόλης να ήταν -να υπήρχε πρόβλημα χώρου- καταπιάνονται με την κοινωνική και πολιτική τους διάσταση.

Στο πλαίσιο αυτό, γίνεται μια προσπάθεια να εξεταστούν οι έννοιες του τόπου και του χώρου αρχικά στη φυσική του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα, στα έργα τους *Φυσικά* και *Τίμαιος* αντίστοιχα, και στη συνέχεια να περιγραφεί και να αναλυθεί ο τρόπος που τις μεταχειρίζονται στη κοινωνική τους θεωρία.

Ειδικότερα, το έργο του Αριστοτέλη *Φυσικά* είναι ένα εσωτερικό ή «ακροαματικό» σύγγραμμα, δηλαδή ανήκει στα έργα του που δεν δημοσιεύτηκαν ποτέ, αλλά προορίζονταν για προσωπική χρήση (Κάλφας 2015b:11). Η επιρροή των προγενέστερων φυσικών φιλοσόφων είναι έντονη στο έργο αυτό, όπου ο Αριστοτέλης επαναδιαπραγματεύεται κριτικά τις αντιλήψεις τους. Στο έργο του *Μεταφυσικά* διακρίνεται η τάση του να αποδώσει τη δημιουργία του κόσμου σε ένα «πρώτο κινούν» (μια αρχή που κινεί τα πάντα -ο θεός-) με τη μόνη λειτουργία που αρμόζει στο πρώτο κινούν να είναι η καθαρή νόηση και η αιώνια κίνηση (Τσάτσος 2000:200-201). Η γαρ νου ενέργεια ζωή, εκείνος δε η ενέργεια (Μεταφ. 1072 b 27, όπ.π. σ. 202).

Τα *Φυσικά* αποτελούνται από αυτόνομες πραγματείες που γράφτηκαν σε διαφορετικούς χρόνους και συνενώθηκαν είτε από τον Αριστοτέλη, είτε από κάποιον μαθητή του ή τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο που ανέλαβε την οριστική έκδοση του αριστοτελικού corpus τον 1^ο αιώνα π.Χ. σε οκτώ βιβλία (Κάλφας 2015b:11). Γι'αυτό, όπως γράφει ο Κάλφας (2015b:11), «αν κανείς θελήσει να δει ένα μόνο ζήτημα λ.χ. τον τόπο ή το συνεχές, θα βρει σε ένα βιβλίο των *Φυσικών* μια ολοκληρωμένη ανάλυση, για την κατανόηση της οποίας δεν θα του χρειαστούν τα επόμενα βιβλία». Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης εξετάζει την έννοια του τόπου στο 4^ο βιβλίο, όπου μαζί με το 3^ο παρουσιάζονται ως συνεχόμενα, καθώς «ξεκινούν από τον αυστηρό ορισμό της κίνησης, της θεμελιώδους έννοιας της αριστοτελικής φυσικής και στη συνέχεια αναλύουν τις συνδεόμενες με την κίνηση έννοιες του απείρου, του τόπου, του κενού και του χρόνου» (Κάλφας 2015b:11).

Στο παραπάνω βιβλίο ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την έννοια του τόπου. Η ανθρώπινη εμπειρία ως στοιχείο προσδιορισμού του τόπου αποτελεί κομβικό σημείο στη συγκρότηση της έννοιας του τόπου στον Αριστοτέλη. Επίσης, κεντρικό σημείο του τρόπου που ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται τα πράγματα είναι η θέση του ότι η γνώση είναι αιτιακή: «γνωρίζουμε κάτι, μόνο όταν συλλάβουμε το γιατί του» (*Φυσικά* 194b19, στο: Κάλφας 2015b:19). Επιπλέον, χρησιμοποιεί την κίνηση ως μια θεμελιώδη έννοια-κλειδί -ένα κομβικό

σημείο- στην κατανόηση των φυσικών πραγμάτων, του τόπου και του ίδιου του σύμπαντος. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, «κάθε κίνηση ξεκινά από κάτι και τελειώνει σε κάτι» (Φυσικά 224a34-b1, στο: Κάλφας 2015b:60). Καθετί που κινείται έχει έναν σκοπό και οδεύει σε ένα τέλος. Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι ο τόπος υπάρχει, επειδή υπάρχουν τα πράγματα. Είναι κάτι που όλοι δέχονται ότι υπάρχει, αλλά κανείς δεν αναλύει (Φυσικά 209b1-2).

«Ο τόπος υπάρχει επειδή υπάρχουν και τα πράγματα· δεν έχει ο ίδιος αυτόνομη υπόσταση, αλλά ταυτίζεται με το πέρασ του σώματος. Και επειδή κανένα σώμα δεν είναι μόνο του στο σύμπαν, αλλά βρίσκεται ανάμεσα σε άλλα σώματα, ο τόπος του είναι το ακίνητο πέρασ του περιέχοντος σώματος» (Φυσικά 212a20, στο: Καλφάς 2015b:60).

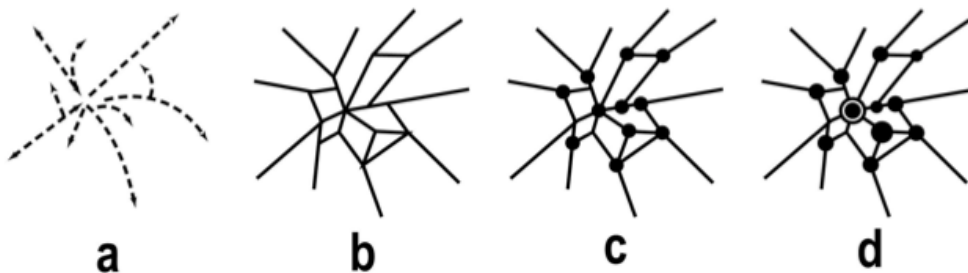
Εκ πρώτης όψεως, ο τόπος δεν φαίνεται να είναι αδιαχώριστος από τα πράγματα και τα σώματα, καθώς ταυτίζεται με το «πέρασ» του σώματος. Στα αρχαία Ελληνικά, η λέξη «πέρασ» στον ενικό αριθμό δηλώνει το τέλος, τη λήξη ή την ολοκλήρωση μιας κατάστασης, δηλώνει χρόνο. Στον πληθυντικό χρησιμοποιείται με άλλη σημασία και λειτουργεί ως τοπικό επίρρημα. Δηλώνει είτε ένα ακραίο τοπικό σημείο -τα πέρατα του κόσμου-, είτε τα πιο μακρινά σημεία ενός πράγματος ή μιας κατάστασης. Ως εκ τούτου, η λέξη «πέρασ» χρησιμοποιείται εδώ με τη σημασία της ολοκλήρωσης της κίνησης του σώματος και της αδρανοποίησής του σε μια συγκεκριμένη θέση στον τόπο. Όλες οι διαστάσεις του τόπου είναι και ιδιότητες των πραγματικών φυσικών σωμάτων, καθώς ένας τόπος δεν είναι κάτι διαφορετικό από ένα υλικό σώμα και κανένα υλικό σώμα δεν βρίσκεται μέσα σε «τόπο» γιατί τόπος και υλικό σώμα συνάπτονται τόσο χρονικά (υπάρχουν ταυτόχρονα), όσο και χωρικά (Casey 1997).

Σύμφωνα δε με όσα αναφέρει ο Jammer (2001:21), η θεωρία του Αριστοτέλους για τον χώρο αναπτύσσεται κυρίως στις «Κατηγορίες» και στα «Φυσικά». Συγκεκριμένα, ο Jammer αναφέρει ότι «στις Κατηγορίες ο Αριστοτέλης αρχίζει με την [...] παρατήρηση ότι η ποσότητα είναι είτε διακριτή είτε συνεχής». Ο Jammer υποθέτει ότι «ο χώρος, που ανήκει στην κατηγορία της ποσότητας είναι μια συνεχής ποσότητα» και κατόπιν παραθέτει το απόσπασμα από τις Κατηγορίες στο οποίο ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον τόπο: «Είναι και ο χρόνος και ο τόπος τέτοια ποσότητα [...] διότι τα μέρη ενός σώματος κατέχουν ορισμένο τόπο και συνάπτονται σε ένα κοινό όριο· οπότε και τα μέρη του τόπου τα οποία κατέχει κάθε μέρος του σώματος συνάπτονται στο ίδιο όριο στο οποίο συνάπτονται και τα μέρη του σώματος. Άρα και ο τόπος θα είναι συνεχής, διότι τα μέρη του συνάπτονται σε ένα κοινό

όριο» (Jammer 2001:21, Κατηγορίες 5α). Στα πρωτότυπα κείμενα ο Αριστοτέλης φαίνεται ότι χρησιμοποιεί μόνο την λέξη «τόπος».

Η βασική λοιπόν θέση του Αριστοτέλη είναι ότι ο τόπος συνάπτεται με τα πράγματα ή τα σώματα σε ένα κοινό όριο που προσδιορίζεται από την κίνησή τους από τόπο σε τόπο και την αδρανοποίησή τους σε μια ορισμένη θέση στον τόπο και ότι υπάρχει ο τόπος του σώματος και ο κοινός τόπος όλων των σωμάτων (ο κόσμος).

«άλλος είναι ο κοινός τόπος, μέσα στον οποίο υπάρχουν όλα τα σώματα, και άλλος ο ιδιαίτερος τόπος, όπου κάτι βρίσκεται πρωταρχικά (για παράδειγμα, μπορώ να πω για σένα ότι βρίσκεσαι τώρα μέσα στο σύμπαν, γιατί βρίσκεσαι μέσα στην ατμόσφαιρα που κι αυτή βρίσκεται μέσα στο σύμπαν, και είσαι μέσα στην ατμόσφαιρα, γιατί είσαι στη Γη, και είσαι στη Γη γιατί βρίσκεσαι σε αυτόν εδώ τον τόπο, ο οποίος δεν περιέχει τίποτε περισσότερο από σένα)» (Φυσικά Δ. 2.4. 209a35, στο: Κάλφας 2015b:160).



- a. Οι μετακινήσεις των νομαδικών πληθυσμών στο χώρο...
- b. ...γίνονται δρόμοι, οι οποίοι συγκροτούνται σε δίκτυο μετακινήσεων, το οποίο αναγνωρίζουν και πάνω στο οποίο...
- c. ...εγκαθίστανται πληθυσμοί στις διασταυρώσεις, δημιουργώντας μόνιμες "εγκαταστάσεις" (πόλεις) και στη συνέχεια...
- d. ...μέσα από αυτό το σύστημα οργανωμένων κινήσεων/μετακινήσεων, εμφανίζεται λειτουργική (και χωρική) ιεραρχία μεταξύ των εγκατεστημένων πληθυσμών (τόπων/πόλεων) στο χώρο... (Lowe and Moriyadas 1975).

Ένας από τους άπειρους ορισμούς της πόλης είναι και αυτός που την ορίζει ως τόπο που οφείλει τη δημιουργία του στη κίνηση. Η μετακίνηση στο χώρο των ανθρώπων προκάλεσε την εγκατάστασή τους σε συγκεκριμένο τόπο, μέσα στον οποίο περιορίζεται, αλλάζοντας κλίμακα, το μεγαλύτερο μέρος των κινήσεών τους. Πρόκειται για μια από τις

ερμηνείες δημιουργίας και εμφάνισης των πόλεων στην επιστήμη της γεωγραφίας, μέσα από τη γεωγραφία των μετακινήσεων του ανθρώπου στον γήινο χώρο (Geography of movement).

Η κίνηση αποτελεί κομβικό σημείο και στην εννοιολόγηση του χρόνου στον Αριστοτέλη. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο χρόνος είναι ο αριθμός της κίνησης («χρόνος δε αριθμός κινήσεως»), με το κινούν αίτιο στην περίπτωση της φυσικής κίνησης να είναι η φύση του σώματος εξαιτίας της οποίας κάθε σώμα έχει τη τάση να μεταβαίνει προς την πραγμάτωση ενός σκοπού. Αν ο κόσμος χαρακτηρίζεται από την κίνηση των σωμάτων, τότε δεν υπάρχει κίνηση χωρίς σώματα και μαζί δεν υπάρχει τόπος και χρόνος χωρίς σώματα (Κάλφας 2015b, Jammer 2001). Με την έννοια αυτή, το κενό ως ο «στερημένος σώματος τόπος» δεν μπορεί να υπάρξει. Όπως αναφέρει ο Κάλφας (2015b:60), «κενό θα υπήρχε σε ένα σύμπαν χωρίς σώματα, τέτοιος όμως κόσμος δεν υφίσταται. Ο κόσμος του Αριστοτέλη είναι ένα συνεχές, που απ' άκρη σε άκρη αποτελείται από σώματα σε άμεση επαφή».

Εφόσον όμως οτιδήποτε τίθεται σε κίνηση κινείται προς έναν συγκεκριμένο τόπο, τότε, ο τόπος στον οποίο θα βρεθεί το σώμα θα πρέπει έστω να προϋπάρχει; Φαίνεται ότι ο τόπος στον Αριστοτέλη είναι αυθύπαρκτος, επειδή υποστήριξε ότι ο τόπος είναι το «ακίνητο» πέρας το «περιέχον» του σώματος με την έννοια της ύπαρξης του κόσμου τούτου, καθώς και ότι «ο κόσμος και ο ουρανός νοείται ως πεπερασμένος» (Jammer 2001). Συνεπώς, ο τόπος θεωρείται ανεξάρτητος από τα σώματα, αλλά η αντίληψη που εμείς σχηματίζουμε για τον τόπο έχει να κάνει με την εμπειρία της «θέσης» στην οποία θα βρεθεί το σώμα άπαξ και ολοκληρωθεί η κίνηση του. Έτσι η έννοια του τόπου αναφέρεται στην εμπειρία που εμείς αποκομίζουμε από την δική μας «θέση» ή των πραγμάτων στον τόπο. Ο Αριστοτέλης διακρίνει, άλλωστε, τις δύο αυτές σημασίες του τόπου, διαχωρίζοντας τον «κοινό» από τον «ιδιαιτερο» τόπο.

Από την άλλη μεριά, ο Πλάτωνας στον *Τίμαιο* προσπάθησε να εξηγήσει τη δημιουργία του κόσμου, αναπτύσσοντας τον προβληματισμό του γύρω από την έννοια της «χώρας». Στις θεωρητικές αναζητήσεις του Πλάτωνα για την δημιουργία του κόσμου και για την συγκρότηση του χώρου (χώρας) έχουν εισχωρήσει μυθικές, μυθολογικές και θρησκευτικές αντιλήψεις της εποχής του, όπως η θεογονία του Ησίοδου (7^{ος} αι. π. Χ.), όπου από την αυθόρμητη εμφάνιση του χάους γεννήθηκε η γη και από την γη γεννήθηκε ο ουρανός για να προκύψει ο κόσμος. Ο Jammer (2001:10) αναφέρει, μάλιστα, ότι «το χάος στην κοσμογονία του Ησίοδου μπορεί να θεωρηθεί και ως μια πρώιμη ποιητική έκφραση της έννοιας του συμπαντικού χώρου. Κάτι που αξιώνει, σε μεγάλο βαθμό, η έννοια της

χώρας στον Πλατωνικό *Τίμαιο*. Σε κάθε περίπτωση, ο Πλάτωνας συνδυάζει τις μυθικές, μυθολογικές και θρησκευτικές αντιλήψεις της εποχής του με μια φιλοσοφική επιχειρηματολογία στην εξήγηση της δημιουργίας του κόσμου και του χώρου (χώρας).

Ένα από τα προβλήματα που οι περισσότεροι μελετητές της έννοιας της χώρας συναντούν είναι ότι το περιεχόμενό της είναι αρκετά δύσληπτο, σε μεγάλο βαθμό, εξαιτίας της ποιητικής γλώσσας που χρησιμοποιεί ο Πλάτωνας και των διαδοχικών της μεταφορών. Η χώρα είναι η υποδοχή, η έδρα και η τροφός κάθε γεννήσεως, το εκμαγείο του γίνεσθαι, ο αιώνιος χώρος (η χώρα) (Κάλφας 1995).

Ένα κομβικό σημείο στην κατανόηση της έννοιας του χώρου στον *Τίμαιο* έχει να κάνει με τον τρόπο που ο Πλάτωνας αντιλαμβάνεται τη συγκρότηση των εννοιών. Ο Πλάτωνας διακρίνει τον κόσμο σε μια ιδεατή και μια υλική διάσταση. Σύμφωνα με τον ίδιο, στην ύπαρξη του ιδεατού κόσμου ανάγονται οι αληθινές ιδέες, με τα αντίγραφα των οποίων ερχόμαστε σε επαφή στον υλικό κόσμο. Η τέλεια μορφή της ιδέας ενός πράγματος -το αρχέτυπο της- δεν μπορεί να ταυτιστεί με τίποτα στον υλικό κόσμο. Ο άνθρωπος μέσω του λόγου μπορεί να συλλάβει μια ατελής απεικόνισή της μέσα από την άρση της λήθης της ψυχής (αλήθεια>α-λήθη), που αντικρίζοντας τον αισθητό κόσμο θυμάται τις αληθινές ιδέες μέσα από τις ατελείς τους απεικονίσεις. Σύμφωνα με τον Τσάτσο (2002:111-112), με την θεωρία της ανάμνησης δεν δηλώνεται κάποια ψυχική λειτουργία της συνείδησης, αλλά η φιλοσοφική αρχή ότι η απόλυτη αλήθεια δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνο *a priori* (κατά την καντιανή ορολογία). Επίσης, ο Πλάτωνας θεωρεί και αυτός ότι πίσω από το ορατό χάος της κίνησης και των σωμάτων, υπάρχει ένας μηχανισμός αιτιότητας.

Συγκεκριμένα, η αφήγηση του *Τίμαιου* ξεκινάει με την περιγραφή των έργων του «Δημιουργού» και του κόσμου τούτου, όπου εισάγεται η διάκριση ανάμεσα στα νοητά και στα αισθητά πράγματα, τις ιδέες και τα «παραδείγματά» τους, το «είναι» και το «γίνεσθαι» (Τίμαιος 28). Πιο ειδικά, στο πρώτο μέρος, ο Πλάτωνας υποστηρίζει ότι ο κόσμος έγινε χάρη στην πρόνοια του θεού (Τίμαιος 30c), ότι ο κόσμος τούτος είναι κατ' ανάγκην εικόνα (ή υπόδειγμα) κάποιου άλλου (Τίμαιος 29b) και περιγράφει τη θεωρία του για τις ιδέες. Θεωρεί όμως ότι η περιγραφή που έκανε στο πρώτο μέρος στον *Τίμαιο* είναι ελλιπής και ότι για τη νέα περιγραφή του κόσμου θα πρέπει να «επιστρέψει» σε ένα προ-κοσμικό στάδιο και να ξεκινήσει με μια πληρέστερη ταξινόμηση που περιλαμβάνει, εκτός από τις ιδέες και τα «αντίγραφα» τους, την έννοια της «Υποδοχής» ή «Χώρας».

«θα ξεκινήσουμε τη νέα περιγραφή του σύμπαντος από μια πληρέστερη ταξινόμηση. Ενώ στην πρώτη μας προσπάθεια είχαμε διακρίνει δύο βασικά είδη, τώρα πρέπει να προσθέσουμε ένα νέο, τρίτο είδος. Τα δύο είδη αρκούσαν για την προηγούμενη έκθεση· το πρώτο είχε εκληφθεί ως το υπόδειγμα, νοητή και αιωνίως αμετάβλητη οντότητα· το δεύτερο ως η μίμηση του υποδείγματος, οντότητα που έχει γεννηθεί και είναι ορατή. Δεν διακρίναμε τότε τρίτο είδος, γιατί πιστεύαμε ότι τα δύο ήταν αρκετά. Τώρα όμως φαίνεται ότι η πορεία των συλλογισμών μάς αναγκάζει να επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε και ένα τρίτο είδος, δύσκολο και σκοτεινό [...]: είναι η υποδοχή κάθε γέννησης, λειτουργεί σαν τροφός» (Τίμαιος 49a:250).

Η νέα περιγραφή του σύμπαντος αποτελεί λοιπόν την τυπική αφορμή για την είσοδο της «υποδοχής» στο κείμενο που παρουσιάζεται «ως εκμαγείο και μητέρα του γίνεσθαι» (Τίμαιος 50). Ο Πλάτωνας γράφει για την «υποδοχή» ότι λειτουργεί ως φυσικό εκμαγείο για το καθετί (Τίμαιος 50c-d:241) και ότι δεν κινδυνεύουμε να διαψευστούμε αν πούμε ότι πρόκειται για μια οντότητα αόρατη και άμορφη, ικανή να δέχεται τα πάντα, ότι η επικοινωνία της με το νοητό είναι ιδιαίτερα δύσκολη και ότι είναι εξαιρετικά δύσληπτη» (Τίμαιος 51a:243). Αναφέρει επίσης ότι η «υποδοχή» πρέπει να είναι απαλλαγμένη από όλες τις μορφές που θα δεχθεί απ' έξω:

«Αυτό που θα λειτουργήσει επανειλημμένα ως κατάλληλη απ' άκρη σ' άκρη υποδοχή των ομοιωμάτων όλων των αιωνίων όντων πρέπει να είναι εντελώς ξένο προς κάθε μορφή. Κατά συνέπεια, για τη μητέρα και την Υποδοχή όλων όσα έχουν γεννηθεί ορατά και εν γένει αισθητά δεν πρέπει να χρησιμοποιούμε τα ονόματα «γη», «αέρας», «φωτιά» και «νερό», ούτε κάποιο παράγωγο ή συνθετικό τους» (Τίμαιος 51b:240-241).

Σύμφωνα με τον Casey (1997:32), «ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί τον όρο «Υποδοχή» για να δηλώσει εκείνο τον προ-δεδομένο χώρο με τον οποίο η δημιουργία πρέπει να ξεκινήσει»¹². Για τον Casey, με την «Υποδοχή» δηλώνεται η αναγκαιότητα της ύπαρξης ενός χώρου από όπου ξεκίνησαν όλα, όπως και σε προγενέστερες μυθικές και μυθολογικές παραδόσεις για τη δημιουργία του κόσμου, λ.χ. τη Βαβυλωνιακή κοσμογονία *Enuma Elish*. Ο Casey αναφέρει επίσης ότι σε σχέση με την έμφαση που δίνεται στη χωρική αναγκαιότητα, ο χρόνος είναι δευτερεύον στοιχείο στη δημιουργία. Ο χρόνος γεννιέται, άλλωστε, μετέπειτα μαζί με τον ουρανό (Τίμαιος 38b:214).

¹² «Plato uses the term 'Receptable' to designate the pre-given space with which Demiurge must begin» (Casey 1997:32).

Έχοντας εκθέσει τις αντιλήψεις του για την «υποδοχή», ο Πλάτωνας επανέρχεται στο ζήτημα αυτό, γράφοντας ότι «αφού έτσι έχουν τα πράγματα πρέπει να συμφωνήσουμε ότι υπάρχουν τρία είδη όντων: το «Είναι», το «Γίνεσθαι» και η «Χώρα» (Τίμαιος 52a) που υπήρχαν και πριν τη γέννηση του ουρανού (Τίμαιος 53c). Στην ουσία, ονοματίζει εκ νέου τα τρία βασικά είδη, ώστε η «υποδοχή» να αποτελεί μια μεταφορά της «χώρας». Συγκεκριμένα, ορίζει το πρώτο είδος το «είναι», «ως το αμετάβλητο, το αγέννητο, [...] το εντελώς ασύλληπτο από τις αισθήσεις, που υπόκειται όμως στην εποπτεία της νόησης» (Τίμαιος 52a:245). Το «γίνεσθαι» ως «αυτό που είναι ομώνυμο και όμοιο με το προηγούμενο, αλλά είναι αισθητό, έχει γεννηθεί, περιφέρεται συνεχώς, αναφύεται σε κάποια περιοχή, και ύστερα εξαφανίζεται από εκεί και αποτελεί αντικείμενο της γνώσης και της αίσθησης». Και την «χώρα» ως «το πράγμα που προσφέρει έδρα σε όλα όσα έχουν γεννηθεί και δεν υφίσταται φθορά (52a,b:245).

«Σε αυτήν [τη Χώρα] μπορεί να μας οδηγήσει, χωρίς τη μεσολάβηση των αισθήσεων, ένας νόθος συλλογισμός, ελάχιστα πειστικός: όταν ισχυριζόμαστε ότι όλα όσα υπάρχουν θα πρέπει να βρίσκονται κάπου και να καταλαμβάνουν κάποιο χώρα -αφού οτιδήποτε δεν είναι πουθενά, ούτε στη γη ούτε στον ουρανό, απλώς δεν υπάρχει-, τότε είναι σαν να βλέπουμε τη Χώρα μέσα σε όνειρο. Η ονειρική αυτή εικόνα μάς παρασύρει και δεν μας επιτρέπει, όταν πια είμαστε ξύπνιοι, να κάνουμε τις προηγούμενες και άλλες συναφείς διακρίσεις, να πούμε την αλήθεια για τη φύση που έχει πραγματική ύπαρξη, έξω από τα όνειρα: να αντιληφθούμε δηλαδή ότι η μεν εικόνα, ακριβώς επειδή δεν ελέγχει ούτε καν αυτό που με τη γέννηση της καλείται να πραγματώσει -καθώς είναι περιφερόμενο φάντασμα ενός διαφορετικού κάθε φορά πράγματος, είναι υποχρεωμένη να γεννηθεί μέσα σε κάτι άλλο, αν θέλει να κρατηθεί κατά κάποιον τρόπο στην πραγματικότητα και να μη μεταπέσει στην απόλυτη ανυπαρξία» (Τίμαιος 52a-d: 245).

Ο Πλάτωνας τοποθετεί, τελικά, την «χώρα» ανάμεσα στο «ον» και στο «γίνεσθαι»: «παραθέτω (λέει) λοιπόν τώρα επιγραμματικά τη δική μου τοποθέτηση. Τρία πράγματα υπάρχουν: το Ον, η Χώρα και το Γίνεσθαι· τρία διακριτά είδη» (Τίμαιος 52e:245). Έτσι η χώρα φαίνεται να προηγείται, κατά κάποιον τρόπο, του «γίνεσθαι», το οποίο βρίσκεται σε διαρκή και άτακτη κίνηση, την ίδια στιγμή που αποτελεί «εικόνα» των αμετάβλητων ιδεών. Ήδη στο πρώτο μέρος της αφήγησης, η προ-κοσμική περίοδος έχει σκιαγραφηθεί σαν περίοδος αναρχίας «πλημμελούς και άτακτης κίνησης» (Τίμαιος 30a). Μάλλον η «χώρα» αφορά την περίοδο αυτή, πριν την δημιουργία του σύμπαντος, όπου το απροσδιόριστο «γίνεσθαι» πρέπει ακόμη να μεταπλαστεί για να γεννηθεί το σύμπαν.

«Τον καιρό που ξεκινούσε η διακόσμηση του σύμπαντος τα τέσσερα βασικά στοιχεία -η φωτιά, το νερό, η γη και ο αέρας- αρχικά παρουσίαζαν ίχνη μόνο της φύσης τους. Πριν ακόμη κληθούν να διακοσμήσουν το σύμπαν που έμελλε να γεννηθεί, είχαν ήδη καταλάβει διαφορετικούς χώρους [...] εξαιτίας της παλλόμενης κίνησης της χώρας» (Τίμαιος 53a-c:247). Μέχρι τότε, «όλα βρίσκονταν σε κατάσταση άλογη και άμετρη» και «τα παρέλαβε όπως ήταν τότε -ατελή- για να τα ανασχηματίσει μέσω συγκεκριμένων μορφών και αριθμών, ο Θεός» (Τίμαιος 53b: 247).

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι η «χώρα» δεν είναι μια παθητική έννοια, αλλά κάτι που πάλλεται. Ο Πλάτωνας την παρομοιάζει και με ένα πλεκτό καλάθι για το λίκνισμα των σιτηρών (Τίμαιος 53), αλλά και σαν ένα εκμαγείο το οποίο ο τεχνίτης πλάθει με σκοπό να δημιουργήσει ένα έργο τέχνης. Στην προκειμένη περίπτωση, ο «τεχνίτης» και η αιτία δημιουργίας του σύμπαντος είναι ο θεός. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ο «Δημιουργός» χρησιμοποιεί τον λόγο και την γεωμετρία για να δημιουργήσει έναν οριοθετημένο κόσμο, στον οποίο η γένεση είναι γένεση προς μορφή, βάσει της οποίας τίθεται η ύλη σε τάξη. Για τον Jammer (2001), πρόθεση του Πλάτωνα ήταν μάλλον να ταυτίσει και τον κόσμο των φυσικών σωμάτων μ' αυτόν των γεωμετρικών μορφών (με τις μαθηματικές ιδέες που υπάρχουν *a priori*), γι'αυτό αναφέρεται στον δημιουργό ως γεωμέτρη.

Συνεπώς, ο Πλάτωνας με την χώρα φαίνεται να αναφέρεται σε έναν χώρο στον οποίο θα συντελεστεί η δημιουργία του σύμπαντος, ο οποίος μόνον παθητικός δεν μπορεί να χαρακτηριστεί. Για τον Duhem (1976:22), ο Πλάτωνας με την χώρα θέτει το πρόβλημα της «θέσης» (location) του σύμπαντος, ένα πρόβλημα που στοιχειώνει τους περισσότερους φιλόσοφους. Σύμφωνα με τον ίδιο, η φυσική του *Τίμαιου* είναι στενά συνδεδεμένη μάλλον με των προγενέστερων ατομιστών, του Λεύκιππου (5^{ος} αι. π.Χ.) και του Δημόκριτου, καθώς ο ρόλος που αποδίδουν στο κενό (τη μη-ύπαρξη), το οποίο τοποθετούν με τα άτομα στην αρχή του κόσμου, ο Πλάτωνας το αποδίδει με την χώρα.

Όπως τονίζει ο Casey (1997), με τον *Τίμαιο* έχει γίνει ένα αποφασιστικό βήμα στην κοσμολογία, με τη σταδιακή μετατόπιση της αρχαίας σκέψης από τον μύθο στον λόγο. Σύμφωνα με τον ίδιο, αν και ο Πλάτωνας δεν εγκατέλειψε ποτέ τις μυθικές, μυθολογικές ή θρησκευτικές αναφορές της εποχής του για τη δημιουργία του κόσμου, τις συνδυάζει με ορθούς και αντικειμενικούς συλλογισμούς.

Κατά συνέπεια, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης μεταχειρίζονται τις ιδέες της «χώρας» (συμπαντικός χώρος) και του τόπου (κόσμος και θέση) αντίστοιχα, στα συγκεκριμένα κείμενα, από την πλευρά της φυσικής. Και οι δύο δίνουν σαφή προτεραιότητα στη χωρική αναγκαιότητα έναντι του χρόνου. Στον Αριστοτέλη που, για πολλούς, θεωρείται ρεαλιστής

φιλόσοφος, ο τόπος είναι συνεχής και αναφέρεται στην «θέση» των σωμάτων και στον τρόπο που αυτά συνυπάρχουν και συνάπτονται στο κοινό όριο του «κοινού τόπου». Μια έννοια, σαφώς συνδεδεμένη με την εμπειρία της καθημερινής πολιτικής ζωής της Αθήνας. Και οι δύο αναγνωρίζουν περαιτέρω, όπως εξετάζεται παρακάτω, την σημαντικότητα της κοινωνικής και πολιτικής διάστασης του τόπου και της «χώρας» όταν περιγράφουν τις υλικές προϋποθέσεις της ιδανικής πόλης.

3. «Φύσις» και «Πόλις»

«Η κοινωνία που σχηματίζεται από περισσότερα χωριά συνιστά την τέλεια ένωση και αυτή είναι η πόλη» (Αριστοτέλης)

«Η «πολιτεία» (με τη σημασία της συντεταγμένης κοινωνίας, των θεσμών) πρέπει να έχει μια μόνο μια πόλη, στην οποία να κατοικούν όλοι οι κάτοικοι της και να είναι κτισμένη στην μέση της χώρας» (Νόμοι, Πλάτων)

Στην καθημερινή πολιτική ζωή της Αθήνας, οι έννοιες του τόπου και της «χώρας» είχαν μάλλον μια πολύ συγκεκριμένη έννοια. Η έννοια της «χώρας» περιλάμβανε μάλλον την πόλη με την ύπαιθρο και τις αγροτικές περιοχές και αναφερόταν στα πολιτικά και κατασκευασμένα γεωγραφικά όρια της τότε «πόλης-κράτους». Από την άλλη, ο τόπος είχε διττή σημασία: ως ο «ιδιαιτέρος» τόπος με την έννοια της συγκεκριμένης θέσης ενός σώματος ή ενός πράγματος, εξού και η έκφραση «αυτός έμεινε στον τόπο», ως ο «τόπος συνήθους διαμονής» και ως ο «κοινός τόπος» στον οποίο βρίσκονται όλα τα σώματα. Επίσης, η γεωγραφική περιφέρεια της Αθήνας τύπου «μήτρας» ίσως να προσέδωσε τη θηλυκή ποιότητα στον χώρο. Η χώρα νοείται ως ο τόπος στον οποίο ξεκινάει η ζωή, σαν την μήτρα που πάλλεται ή το εκμαγείο που πλάθεται για να γίνει ένα έργο τέχνης. Ως κάτι από το οποίο θα προκύψει κάτι άλλο, με την ουσιαστική συμβολή του πρώτου στο δεύτερο.

Συχνά στην ανθρώπινη ιστορία η φύση αποτέλεσε υπόδειγμα και «κομβικό σημείο» στη συγκρότηση της ανθρώπινης σκέψης για την κοινωνική αντικειμενικότητα. Σύμφωνα με τον Τσάτσο στο βιβλίο του *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων* (2002:40), η πρώτη φιλοσοφία ήταν φυσική με την έννοια ότι «όταν για πρώτη φορά θέλησε ο άνθρωπος να πάρει μια θεωρητική στάση, είναι ευνόητο πως αντιμετωπίζει ό,τι αντικρύζει μπροστά του, τον φυσικό κόσμο». Χρειάστηκε να διακριθεί ο φυσικός κόσμος από αυτόν της ιστορίας για να εμφανιστεί η κοινωνική φιλοσοφία. Όπως γράφει «έπρεπε να κατανοηθεί

ότι ζωή υπάρχει πέρα από τον φυσικό κόσμο, εκεί που βρίσκεται ο χώρος της ηθικής, της κοινωνικής ζωής, ο κόσμος της πολιτείας» (σ. 50).

Ήδη στην κλασική εποχή, το επίκεντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος έχει μετατοπιστεί από την φύση στην πόλη. Σε αντίθεση με τη νεότερη «δυτική» αντίληψη που βλέπει τη «φύση» σαν αντικείμενο και σαν κάτι που αντιτίθεται στην «πόλη», στους αρχαίους κλασικούς, Πλάτωνα και Αριστοτέλη, η φύση και η πόλη νοούνται ως μια ενιαία οργανική οντότητα. Στην κοινωνική τους θεωρία, η πόλη νοείται με τη σημασία μιας οργανωμένης πολιτικά κοινωνίας. Ο Πλάτωνας και Αριστοτέλης επεξεργάστηκαν τη νοητή κατασκευή μιας ιδανικής πόλης, έχοντας σαν παράδειγμα την Ελληνική πόλη, το «πλαίσιο ζωής» και τον πολιτικό προβληματισμό της εποχής τους.

Η κίνηση ως μια θεμελιώδης έννοια στην εξήγηση των φυσικών πραγμάτων όπως ο τόπος και ο χρόνος, αποτελεί κομβικό σημείο και στη συγκρότηση της έννοιας της πόλης στον Αριστοτέλη. Στην προκειμένη περίπτωση, η εξήγηση της πόλης και η συγκρότηση μιας ιδανικής πόλης αναπτύσσεται από τον Αριστοτέλη στο έργο του *Πολιτικά* και από τον Πλάτωνα στα έργα του *Πολιτεία* και *Νόμοι*. Εκεί η πόλη διερευνάται κυρίως σε σχέση με την ιδιότητα του πολίτη, το πολίτευμα, το μέγεθος του πληθυσμού και την εδαφική της έκταση. Στην πράξη, η πόλη στην κοινωνική τους θεωρία νοείται σαν ένα φυσικό φαινόμενο που προκύπτει μέσα από την ικανοποίηση φυσικών αναγκών του ατόμου. Τόσο ο Πλάτωνας όσο και ο Αριστοτέλης στηρίχθηκαν στην παρατήρηση της φύσης για να αιτιολογήσουν τις αντιλήψεις τους για τη «φύση» του ανθρώπου, στις οποίες (αντιλήψεις) στηρίζουν τις έννοιες της πόλης και της πολιτικής. Και στους δυο, ο σκοπός του ανθρώπου από τη φύση του είναι να ζει στην πόλη και συγκεκριμένα σε πολιτεία, εκεί όπου η πόλη έχει την μορφή μιας συντεταγμένης κοινωνίας από την σκοπιά των πολιτικών θεσμών. Κατά συνέπεια, η κοινωνική τους προβληματική για την πόλη ξεκινάει έχοντας ως βάση τη φύση πάνω στην οποία υψώνεται το πολιτικό οικοδόμημα της πόλης.

Ειδικότερα, στον Αριστοτέλη, ο κόσμος, η φύση και η πόλη παρουσιάζονται σαν κάτι ενιαίο που κινείται ενιαία προς έναν τελικό σκοπό. Σύμφωνα με τον ίδιο, η δημιουργία του κόσμου οφείλεται σε μια πρώτη αιτία, το «πρώτο κινούν», το οποίο προσδιορίζεται με διαδοχικές μεταφορές: η καθαρή μορφή, η καθαρή νόηση, η καθαρή ενέργεια, η αιώνια κίνηση, ο θεός (Τσάτσος 2002:200-202). Εκτός από το πρώτο κινούν που είναι ένα, ένας είναι ο κόσμος και μια η φύση. Ακόμη δηλαδή και αν θρυμματίσουμε τη φύση στις πολλές συγκεκριμένες ουσίες του κάθε όντος, συναπαρτίζουν μια ενιαία οντότητα τον κόσμο που ενιαία κινείται από το «πρώτο κινούν» (Φυσ. 250 b 14, στο: Τσάτσος 2002:200).

Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι ο κόσμος αποτελείται από την ανόργανη φύση και τα όντα που έχουν μορφή. Σύμφωνα με τον ίδιο, η μορφή εκτός από γέννηση και κίνηση είναι και σκοπός. Καθώς η ανόργανη φύση δεν έχει συγκεκριμένη μορφή, θα πάρει πάντα από αλλού την μορφή της. Κάθε ον που έχει μορφή, νοείται τελολογικά και μόνο. Η ανόργανη φύση υπάρχει για να υπηρετεί την οργανική και «αρχίζουμε από τα όντα που είναι κατώτερα και δεν έχουν αυτοκινησία, δηλαδή ειδικά όργανα που να υπηρετούνε την ζωή και όλο ανεβαίνουμε σε όντα που έχουν αυτοκινησία και ειδικά όργανα που την υπηρετούνε, τα φυτά, τα ζώα και τον άνθρωπο (Περί ζώων μορίων 681 α 12 στο: Τσάτσος 2002:209).

Από την άποψη αυτή, οι σχέσεις μεταξύ των όντων μπορούν να νοηθούν με δύο τρόπους σε σχέση με τον σκοπό τους στον κόσμο. Όπως εξηγεί ο Τσάτσος, μπορούμε να σκεφτούμε τον σκοπό σαν κάτι που υπερβαίνει το συγκεκριμένο ον και δίνεται απ' έξω: για παράδειγμα, η γη δεν είναι σκοπός είναι το μέσον για την πραγμάτωση των σκοπών που δίνει η φύτρα του φυτού και το φυτό μπορεί να είναι το μέσον για να τραφούν τα ζώα και τα ζώα το μέσον για τη ζωή του ανθρώπου, καθετί νοείται σαν μέσον ενός ανώτερου σκοπού. Μπορούμε όμως να σκεφτούμε και με άλλον τρόπο, με το να θεωρήσουμε τον σκοπό ως δοσμένο εκ των έσω ώστε να μην χρειάζεται να αναφερθούμε σε ένα άλλο ον για να βρούμε ποιος είναι ο σκοπός τους: σκοπός του σπόρου είναι η εκδίπλωσή του σε φυτό, η ολοκλήρωση της εξέλιξής του που δυνάμει υπάρχει μέσα στον σπόρο. Το φυτό είναι η εντελέχεια του σπόρου, αλλά σπόρος και φυτό είναι το ίδιο το ον στην εξέλιξή του. Έτσι το φυτό είναι αυτοτελές, καθώς εμπεριέχεται στο ίδιο το φυτό ο σκοπός του.

Στον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος νοείται ως συγκεκριμένο ον με μορφή και κίνηση και με έναν σκοπό. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος από τη φύση του είναι «ζών πολιτικόν» (Ηθ. Νικ. 1253 α 3, στο: Τσάτσος 2002:246). Σκοπός του είναι να ζει στην πόλη, καθώς μόνον εκεί μπορεί να τελειοποιηθεί από όλες τις πλευρές του (πνευματικά, ηθικά και κοινωνικά). Τελειοποιείται εκεί, όπου η κοινωνική συμβίωση συναντά τους πολιτικούς θεσμούς, εκεί που μπορεί να δείξει την ηθική του μέσα από τον κοινωνικό ανταγωνισμό, και ο τόπος που συντρέχουν οι συνθήκες αυτές είναι η πόλη ως συντεταγμένη μορφή κοινωνίας -ως πολιτεία.

Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η πόλη είναι το προϊόν μιας, κατά κάποιον τρόπο, «εξελικτικής» διαδικασίας: οικογένεια → χωριό → πόλη (Ιωακειμίδης 1994). Όπως εξηγεί ο Ιωακειμίδης (1994:34-35), η Αριστοτελική πόλη είναι το αποτέλεσμα μιας «φυσικής κατάστασης», γιατί αναπτύσσεται από ενώσεις που ικανοποιούν φυσικές ανάγκες και

εμπεριέχουν τη δυναμική της ανάπτυξης (growth), αλλαγής ή κίνησης. Έτσι, η διαδικασία δημιουργίας της πόλης ξεκινάει από το άτομο -το ελάχιστο μόριο- και την απλούστερη κοινωνική ένωση που μπορεί να συνάψει το κατ' ανάγκην ζευγάριωμα θηλυκού και αρσενικού. Άλλη κατ' ανάγκην μορφή ένωσης είναι μεταξύ αυτών που από τη φύση τους είναι προορισμένοι να άρχουν και αυτών που είναι προορισμένοι να άρχονται- το «φύσει δεσπόζον» και το «φύσει δούλον» (Πολ. 1254 a 23, στο: Τσάτσος 2002:260).

Η απλούστερη μορφή κοινωνικής ένωσης που μπορεί να υπάρξει είναι της οικογένειας ή της οικίας. Η ένωση περισσοτέρων οικογενειών σε μόνιμη και όχι προσωρινή βάση για την εξυπηρέτηση καθημερινών αναγκών οδηγεί στην κώμη (το χωριό) τη φυσική ανάπτυξη της οικογένειας. Η κοινωνία που σχηματίζεται από περισσότερα χωριά συνιστά την τέλεια ένωση, την πόλη: η δ' εκ πλειόνων κωμών κοινωνία τέλειος πόλις» (Τσάτσος 2002:245-246, Ιωακειμίδης 1994:34-35). Συνεπώς, η διαδικασία δημιουργίας της πόλης ξεκινάει από τις πιο απλές κοινωνικές ενώσεις που ικανοποιούν φυσικές ανάγκες, οι οποίες καθότι είναι εξαρτημένες από κάτι άλλο που της υπερβαίνει -την πόλη- εμπεριέχουν μέσα τους τη δυναμική της κίνησης, της ανάπτυξης (growth) και της αλλαγής. Δηλαδή, οδηγούν αναπόφευκτα στον σκοπό του ανθρώπου που είναι η τέλεια κοινωνία, η πόλη.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Αριστοτέλης ανέπτυξε την έννοια της ιδανικής του πόλης, έχοντας ως αφετηριακό σημείο στη συγκρότησή της τη φύση. Ο Αριστοτέλης έχει μια διαφορετική αντίληψη για την έννοια της ισότητας από την σύγχρονη έννοια της, «καθώς η ισότητα (στον Αριστοτέλη) είναι ισότητα προς την αξία του καθενός και όχι ισότητα μεταξύ στοιχείων με διάφορη αξία (Τσάτσος 2002:239). Πράγμα που τον οδήγησε σε μια ελιτίστικη κοινωνία στην οποία κυβερνούν οι «άριστοι».

Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης έχει στηριχθεί για την περιγραφή και την ανάλυση της ιδιότητας του πολίτη στη φύση. Υποστήριξε ότι εκ γενετής υπάρχουν «φύσει δούλοι» και «φύσει ελεύθεροι» (Πολ. 1254 a 23, στο: Τσάτσος 2002:260). Δέχεται την δουλεία όχι μόνον σαν «φυσική κατάσταση» αλλά και κληρονομική, καθώς θεωρεί ότι από φύσει δούλο θα γεννηθεί δούλος (Τσάτσος 2002). Οι γυναίκες, οι δούλοι, οι μέτοικοι και οι μετανάστες αποκλείονται από την ιδιότητα του πολίτη, όπως και στην κοινωνία της κλασικής εποχής, γιατί ανήκουν στην κατηγορία όσων από τη φύση τους προορίζονται να άρχονται. Ο Αριστοτέλης αποκλείει περαιτέρω από την ιδιότητα αυτή, τον έμπορο, τον χειροτέχνη και τον αγρότη, γιατί τους θεωρεί υπεύθυνους για τα δεινά της πολιτικής κατάστασης που επικρατεί στην Αθήνα.

Έτσι, πολίτης δεν είναι αυτός που εργάζεται, ζει και συνεισφέρει οικονομικά και κοινωνικά στη πόλη. Δεν είναι ο μέτοικος, ο ξένος ή ο μετανάστης. Πολίτης είναι αυτός που μετέχει στην άσκηση της πολιτειακής και δικαστικής λειτουργίας και η ιδιότητα αυτή είναι συμβατή μόνο με την απασχόληση στην πολιτική εξουσία, το ιερατείο ή τα στρατιωτικά έργα (Τσάτσος 2002:248, 267-268). Και επειδή η απασχόληση αυτή πρέπει να είναι απρόσκοπτη, να μην αγωνιούν δηλαδή οι πολίτες για τα προς το ζην, η ιδιοκτησία της γης πρέπει να τους ανήκει και να την καλλιεργούν για λογαριασμό τους δούλοι ή περίοικοι (Πολ. 1329 α 27, στο: Τσάτσος 2002:248/267-268).

Η πολιτική εξουσία και η ατομική ιδιοκτησία ταυτίζονται λοιπόν με μια πολύ στενή σύλληψη της έννοιας του πολίτη, η οποία μπορεί να αντιστοιχηθεί μόνο με ένα «αριστοκρατικό» πολίτευμα. Ο Αριστοτέλης αιτιολογεί τον αποκλεισμό της πλειονότητας των κοινωνικών ομάδων με το σκεπτικό ότι αυτοί που από την φύση τους προορίζονται να άρχουν θα διαπαιδαγωγηθούν για να κυβερνούν και απορρίπτει την κοινοκτημοσύνη, γιατί θεωρεί ότι στερεί τη δυνατότητα από τον άνθρωπο να αναπτύξει αρετές, όπως αυτή της ελευθεριότητας προς τον συνάνθρωπό του, καθώς δεν θα έχει τίποτα δικό του να του δώσει (Τσάτσος 2002:261-262). Στην ουσία, οραματίζεται μια κοινωνία στην οποία κυβερνούν οι μορφωμένοι, οι φιλόσοφοι, οι οποίοι στην καθημερινή πολιτική ζωή της Αθήνας βρίσκονταν στο περιθώριο.

Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο πολίτευμα της ιδανικής του πόλης, χρησιμοποιώντας έννοιες, όπως «ορθή δημοκρατία» και «μέση τάξη». Η μέση τάξη δεν έχει να κάνει με τη σημερινή έννοια της «μεσαίας τάξης» που στηρίζεται κυρίως σε εισοδηματικά κριτήρια, αλλά με την Αριστοτελική αρχή της μεσότητας που λέει ότι «το άθροισμα των πολλών ποιοτικά κατωτέρων μπορεί να αποδώσει, στο σύνολό του, κάτι ποιοτικά ανώτερο από τη γνώση του ενός ή πολλών ποιοτικά ανώτερων, με την προϋπόθεση ότι οι πολλοί είναι σε θέση να κρίνουν ότι μια διαχείριση τους βλάπτει ή τους ωφελεί (Πολ. 1281 α 44 κ. ε' και 1282 α 17, στο: Τσάτσος 2002:251). Αυτή είναι η «ορθή δημοκρατία» για τον Αριστοτέλη.

Την ίδια στιγμή, ο Αριστοτέλης έθεσε συγκεκριμένες υλικές προϋποθέσεις για την πόλη. Υποστήριξε ότι ο πληθυσμός της πρέπει να είναι τόσοσ ώστε όλοι οι πολίτες να ακούν τον κήρυκα στην Εκκλησία και τον στρατηγό στη μάχη και η έκτασή της να είναι τόσοσ ώστε ο πληθυσμός να είναι σε θέση να την υπερασπιστεί (Τσάτσος 2002:266). Συνδέει έτσι την πόλη με την πολιτική λειτουργία και τη δυνατότητα να κυβερνηθεί με αυτοπρόσωπη παρουσία. Κατά συνέπεια, η ιδανική Αριστοτελική πόλη είναι μια μικρή πόλη από πλευράς μεγέθους πληθυσμού και εδαφικής έκτασης, η οποία επιτρέπει την αυτοπρόσωπη

παρουσία στην πολιτική λειτουργία και προσομοιάζει στο παράδειγμα της Αθήνας και των πολιτικών της θεσμών.

Πρόκειται για μια σύλληψη της έννοιας της πόλης (σε άμεση συσχέτιση με το πλαίσιο ζωής των κλασικών χρόνων) που αγνοεί την δυνατότητα των τόπων να σχετίζονται και να ετεροκαθορίζονται μεταξύ τους, τις μετακινήσεις των πληθυσμών στον χώρο (ηθελημένες ή αναγκαστικές) που μπορούν να ανατρέψουν την κοινωνική και πολιτική κατάσταση ενός τόπου, την λειτουργία του χρόνου ως παράγοντα αλλαγής, αλλά και τα έξωθεν και απρόβλεπτα συμβάντα. Στην ουσία, η ιδανική Αριστοτελική πόλη συλλαμβάνεται σαν να επρόκειτο για ένα κλειστό κοινωνικό σύστημα.

Η στενή σύλληψη της έννοιας του πολίτη έχει ως αποτέλεσμα να εμπεριέχεται εντός του συστήματος αυτού και ο «σπόρος» της κοινωνικής ανισότητας. Ακόμη και αν θεωρήσουμε ότι η κοινωνική διάρθρωση των ατόμων γίνεται με βάση τον τελικό σκοπό που επιδιώκει η «πολιτεία» και όχι με βάση μια ιδέα περί ισότητας, εύλογα ανακύπτει η απορία πώς μπορεί να είναι εφικτός ένας τέτοιος κοινωνικός διαχωρισμός στην πραγματικότητα από την στιγμή που εξαιρούνται συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες όχι μόνον από την πολιτική εξουσία, αλλά και από την ιδιοκτησία, συνιστώντας έτσι εν δυνάμει πηγή κοινωνικών ανταγωνισμών και κοινωνικής ανατροπής του συστήματος αυτού.

Στην ουσία, ο Αριστοτέλης δέχεται την κοινωνική ανισότητα, την εξουσία και τον κοινωνικό διαχωρισμό των κοινωνικών ομάδων σαν μια φυσική κατάσταση και τα αντισταθμίζει μόνο με το να θεωρεί ότι σε μια ιδανική κατάσταση που ο καθένας θα εκπλήρωνε τον σκοπό του θα εξαλειφόταν οποιαδήποτε αιτία κοινωνικών ανταγωνισμών και κοινωνικών συγκρούσεων.

Από μια αντίστοιχη τοποθέτηση, ο Πλάτωνας έχει βασιστεί στη φύση του ανθρώπου για την συγκρότηση της πόλης. Η συγκρότηση της ιδανικής του πόλης αναπτύσσεται κυρίως στο έργο του *Πολιτεία*. Συνειδητοποίησε όμως ότι η πόλη αυτή δεν μπορεί να υπάρξει στην πραγματικότητα και προς το τέλος της ζωής του ο Πλάτωνας προσπάθησε να συγκροτήσει μια πιο πραγματοποιήσιμη μορφή πόλης στο έργο *Νόμοι*, στο οποίο εξέφρασε την πρόθεση του να κατασκευάσει ακόμη ένα υπόδειγμα πόλης πιο κοντά στο υπαρκτό και αισθητό παράδειγμα της Αθήνας. Κάτι που δεν πραγματοποίησε ποτέ.

Για τον Πλάτωνα, ο άνθρωπος δεν μπορεί να υπάρξει από μόνος του γιατί δεν έχει αυτάρκεια. Μόνο στην πόλη που έχει τη μορφή μιας συντεταγμένης κοινωνίας (πολιτεία) μπορεί να φτάσει στην ολοκλήρωση της ψυχής του. Στην *Πολιτεία*, ο Πλάτωνας παραλληλίζει την πόλη με μια μεγάλη ψυχή στην οποία κάθε άτομο που την απαρτίζει, κάθε

ψυχή, πρέπει να φτάσει στην τελειοποίηση της με βάση την ιδεατή ιδέα της δικαιοσύνης. Στον Πλάτωνα, η δικαιοσύνη είναι «τα εαυτού πράττειν», ό,τι υπάρχει δικαιοσύνη εκεί όπου ο καθένας πράττει ό,τι του ταιριάζει να πράττει με βάση την φυσική του κλίση ή το δυνατότερο στοιχείο της προσωπικότητάς του (Τσάτσος 2002:130,135). Έτσι η δικαιοσύνη εκλαμβάνεται διαφορετικά από ό,τι σήμερα, καθώς ο Πλάτωνας την ανάγει στη φυσική κλίση των ατόμων που τον οδηγεί σε μια αυστηρή ταξική κοινωνική διάρθρωση.

Ειδικότερα, ο Πλάτωνας υποστήριξε ότι η ανθρώπινη ψυχή διακρίνεται σε τρία μέρη: το λογικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό. Με αφετηρία το τριαδικό σχήμα της ψυχής και την ιδέα της δικαιοσύνης ό,τι ο καθένας πρέπει να αναπτύξει το δυνατότερο στοιχείο της ψυχής του, ο Πλάτωνας διέκρινε τρεις κοινωνικές τάξεις. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Τσάτσος (2002:135-152), η πρώτη τάξη είναι των «βασιλικών ανδρών» (των φιλοσόφων) στους οποίους κυριαρχεί το λογικό μέρος της ψυχής και προορίζονται για να κυβερνούν, η δεύτερη είναι των «φυλάκων» που είναι επιφορτισμένοι με τη δύναμη να εφαρμόζουν τον λόγο και να εκτελούν ό,τι ορίζει η πρώτη τάξη, και η τρίτη τάξη στην οποία κυριαρχεί το επιθυμητικό μέρος της ψυχής είναι επιφορτισμένη με το έργο της παραγωγής των υλικών αγαθών που χρειάζεται η πόλη (γεωργοί, χειροτέχνες, χειρώνακτες και έμποροι). Οι δύο πρώτες τάξεις είναι επιφορτισμένες με την πολιτειακή και δικαστική λειτουργία, ενώ η τρίτη δεν έχει καμία συμμετοχή στην πολιτική, αλλά μπορεί να έχει ατομική ιδιοκτησία και να λαμβάνει τη συνηθισμένη παιδεία στην αρχαία πόλη.

Για τον Πλάτωνα, ο νόμος της κληρονομικότητας είναι τόσο ισχυρός, ώστε οι απόγονοι κάθε κοινωνικής τάξης να προορίζονται για την τάξη στην οποία γεννιούνται (Τσάτσος 2002). Όπως και ο μαθητής του Αριστοτέλης, αιτιολογεί τον αποκλεισμό των «πολλών» από την πολιτική συμμετοχή με το σκεπτικό ότι όσοι προορίζονται για να άρχουν θα λάβουν μια δια βίου εκπαίδευση, αλλά και θα αξιολογηθούν στην πράξη κατά την ανάληψη των δημοσίων λειτουργημάτων.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Τσάτσος (2002:130-152), για τις δύο πρώτες τάξεις ο Πλάτωνας προτάσσει κοινή εκπαίδευση και για τα δύο φύλα μέχρι τα είκοσι, καθώς και κοινή ανατροφή, σίτιση και στέγαση. Όσοι κριθούν άξιοι με βάση τις επιδόσεις τους διαλέγονται για να λάβουν μια ανώτερη πνευματική και ηθική αγωγή που διαρκεί μέχρι τα τριάντα έτη, όπου διδάσκονται τις επιστήμες και τα μαθητικά. Από αυτούς όσοι ευδοκιμήσουν διδάσκονται για ακόμα πέντε έτη, την διαλεκτική και φιλοσοφική γνώση που αποσκοπεί στη γνώση των ιδεών. Στη συνέχεια, όσοι κριθούν άξιοι, δοκιμάζονται στην πράξη με την ανάληψη δημοσίων λειτουργημάτων και όσοι από αυτούς κριθούν άξιοι στα

πενήντα τους πλέον έτη προβιβάζονται σε άρχοντες. Σε μια τέτοια πολιτεία, όπου οι άρχοντες δοκιμάζονται στη θεωρία και στην πράξη, ο Πλάτωνας υποστήριξε ότι δεν χρειάζονται οι γραπτοί νόμοι, γιατί ο γραπτός νόμος σε σχέση με τον ζωντανό λόγο που βγαίνει από το στόμα των φιλοσόφων πάντα υστερεί στο να ανταποκριθεί στις πραγματικές ανάγκες.

Την ίδια στιγμή, έθεσε πολύ συγκεκριμένες υλικές προϋποθέσεις για την πόλη, καθώς θεωρεί ότι ο χώρος μπορεί να αποτελέσει παράγοντα κοινωνικής και πολιτικής αστάθειας. Πρότεινε να περιορίζεται η τεκνοποιία για να ελέγχεται πάντα ο πληθυσμός της πόλης και μια λιτή διατροφή για τις δύο πρώτες τάξεις που ικανοποιεί τις απολύτως απαραίτητες βιοτικές ανάγκες. Στην ουσία, σκέφτεται τον χώρο με βάση την ορθή διαχείριση των πόρων και την κάλυψη των βιοτικών αναγκών ενός συγκεκριμένου πληθυσμού και προτείνει μια ελεγχόμενη ανάπτυξη (growth) της πόλης. Όταν ο χώρος δεν επαρκεί, οδηγούμαστε στην αναγκαστική μετανάστευση και στη δημιουργία αποικιών (Νόμοι Πλάτων).

Ωστόσο, ο Πλάτωνας δεν μπορούσε να δει αν ήταν ιστορικά δυνατή η δημιουργία μιας τέτοιας πολιτείας. Θεωρούσε ότι η αρχή της δημιουργίας της θα συνέβαινε μέσα από μια πράξη επαναστατική, σαν μια ξαφνική τομή στην πολιτική ζωή, την οποία μπορούν να επιτελέσουν μόνον εξαιρετικές προσωπικότητες (Πολ. 540d, e στο: Τσάτσος 2002:155). Σαν τέτοια θεωρούσε τον Σωκράτη, στο πρόσωπο του οποίου ταυτιζόταν ο λόγος και η πράξη, η ηθική και η λιτή ζωή (όπ.π.), την προσωπικότητα του οποίου χρησιμοποίησε ως υπόδειγμα για τους άρχοντες της *Πολιτείας*.

Έτσι, προς το τέλος της ζωής του προσπάθησε να συλλάβει μια πιο ιστορικά δυνατή πολιτεία στο έργο του *Νόμοι*. Η πολιτεία των *Νόμων* βρίσκεται ανάμεσα στο υπόδειγμα της ιδανικής πολιτείας και στο υπαρκτό και αισθητό παράδειγμα της Αθήνας, η οποία θεωρείται μια κακή πολιτεία, καθώς υπάρχουν πολλοί και αυστηροί νόμοι, η ιδιωτική οικονομία έχει ως συνέπεια την ύπαρξη κοινωνικών ανισοτήτων και το εμπόριο και η ναυτιλία έχουν απομακρύνει τον άνθρωπο από την ηθική ζωή. Ως εκ τούτου, στην πολιτεία των *Νόμων* οι νόμοι χρειάζονται, καθώς υπάρχει χωριστή οικογένεια, ανατροφή, οικονομία, και ιδιοκτησία, όπως στην Αθήνα της εποχής του. Ο Πλάτωνας στηρίζει το πολίτευμα της πόλης των *Νόμων* στη λαϊκή κυριαρχία και διακρίνει τέσσερις κοινωνικές τάξεις ανάλογα με τον πλούτο που κατέχουν, οι οποίες εκλέγουν ίσο αριθμό βουλευτών στην Βουλή (Τσάτσος 2002).

Σε αντίθεση με την λειτουργία της δημοκρατίας στην κλασική εποχή, στους *Νόμους* πάνω στη θέληση του λαού επιβάλλεται η ισχύς του νόμου, με την έννοια ότι ο λαός δεν μπορεί να θίξει ή να μεταβάλει τον νόμο, δηλαδή να προσφύγει κατά του νόμου. Στην προκειμένη περίπτωση, η καινοτομία του Πλάτωνα είναι ότι ορίζει πάνω από όλα τα όργανα της πολιτείας των *Νόμων* ένα νυκτερινό συμβούλιο, όπου οι φιλοσοφικά μορφωμένοι πολίτες παρακολουθούν τη νομοθετική λειτουργία (Νόμοι 961α, στο: Τσάτσος 2002:164-173).

Στους *Νόμους*, ο Πλάτωνας σκέφτεται τον χώρο, την ιδιοκτησία της γης και την πολιτική ως έννοιες αλληλένδετες μεταξύ τους και εν δυνάμει πηγή κοινωνικών ανταγωνισμών και κοινωνικών συγκρούσεων. Στην προκειμένη περίπτωση, όρισε ότι η πολιτεία πρέπει να είναι μεσογειακή και όχι παραλιακή, γιατί η θάλασσα στρέφει τον άνθρωπο στο εμπόριο με αποτέλεσμα η κερδοσκοπία να δυσκολεύει την ηθική του διαπαιδαγώγηση (Τσάτσος 2002:167). Επίσης, η πολιτεία πρέπει να έχει μια μόνο μια πόλη στην οποία να κατοικούν όλοι οι κάτοικοι και να είναι κτισμένη στη μέση της χώρας, γιατί έτσι θα είναι πιο δίκαια μοιρασμένη η γη, καθώς θα μοιράζεται σε αναπαλλοτρίωτους κλήρους ίσης αξίας σε κάθε πολίτη και κάθε κλήρος θα διαιρείται σε δύο κομμάτια, το ένα κοντά στην πόλη και το άλλο μακριά ώστε να μην τύχει ένας ολόκληρος κλήρος σε κακή γη και ένας άλλος ολόκληρος σε καλή (όπ.π. σ. 169). Όρισε δε ένα κατώτατο όριο πενίας και ένα ανώτατο όριο πλούτου, για να μην συγκεντρωθεί πλούτος μέσω χρημάτων και κινητών αγαθών στα χέρια λίγων, πάνω από το οποίο ότι κατείχε κανείς περνούσε στη δικαιοδοσία της πολιτείας (όπ.π. σ. 168).

Παρά τους παραπάνω περιορισμούς στην ελευθερία της ιδιωτικής οικονομίας, ο Πλάτωνας έβλεπε ότι ακόμη και με την επιβολή μιας λιτής διαβίωσης στους πολίτες, πάλι μπορούσαν να ανακύψουν παράγοντες πολιτικής αστάθειας και ανισοτήτων, όπως με το να αυξηθεί ο πληθυσμός της πόλης πέρα από όσους μπορεί να θρέψει η χώρα. Ως εκ τούτου, υποστήριξε ότι η πολιτεία πρέπει να ωθήσει όσους πλεονάζουν σε μια αναγκαστική μετανάστευση, δημιουργώντας αποικίες (Τσάτσος 2002:168).

Στην ουσία, ο χώρος έχει πολύ μεγαλύτερη σημασία στην σκέψη του Πλάτωνα από αυτήν που του έχει δοθεί μέχρι σήμερα. Συνδέει τον χώρο με την πολιτική και συγκεκριμένα με κοινωνικούς ανταγωνισμούς και κοινωνικές συγκρούσεις που προκύπτουν από την ιδιοκτησία της γης, τον υπερπληθυσμό της πόλης, την υπερκατανάλωση των υλικών αγαθών σε συνάρτηση με τον τρόπο διαβίωσης, παράγοντες τους οποίους προσπαθεί να αντισταθμίσει στην πολιτεία των *Νόμων* μέσα από μια δίκαιη διανομή της γης, την

αναγκαστική μετανάστευση, την δημιουργία αποικιών και τη λιτή διαβίωση αντίστοιχα. Εντούτοις, πολλές από τις λύσεις που προτείνει είναι αδόκιμες. Για παράδειγμα, δεν μπορεί κανείς να επιβάλει σε ένα άτομο να ακολουθήσει μια λιτή διατροφή ή να μεταναστεύσει σε έναν άλλο τόπο, όταν κριθεί αναγκαίο.

Στην ουσία, η ιδανική του πολιτεία και αυτή των *Νόμων* νοούνται ως ένα κλειστό κοινωνικό σύστημα, τα στοιχεία του οποίου ρυθμίζονται εκ των έσω, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη έξωθεν παράγοντες μετασχηματισμού. Σαν παράδειγμα στέκει η Ελληνική πόλη των κλασικών χρόνων και οι πραγματικές συνθήκες ύπαρξής της που χαρακτηρίζεται από την απουσία στενής πολιτιστικής εγγύτητας και πολιτικής σύνδεσης με άλλους τόπους, λαούς και πληθυσμούς. Κάτι που ενδεχομένως αιτιολογεί την απουσία αντίληψης της πόλης σε σχέση με έξωθεν παράγοντες που θα μπορούσαν να την μετασχηματίσουν.

Οι αρχαίοι κλασικοί Πλάτωνας και Αριστοτέλης, προσπάθησαν να τελειοποιήσουν την μορφή της Ελληνικής πόλης. Συλλαμβάνουν την πόλη σαν μια ενότητα και σαν μια φυσική κατάσταση ή φυσικό φαινόμενο και προτάσσουν μια ελεγχόμενη ανάπτυξη της (growth) στον χώρο από πλευράς πληθυσμού και εδαφικής έκτασης, καθώς συνδέουν το μέγεθος του πληθυσμού με τη δυνατότητα της αυτοπρόσωπης παρουσίας στην πολιτική λειτουργία. Στην κοινωνική τους θεωρία, ο χώρος, η πολιτική και το μέγεθος του πληθυσμού της πόλης είναι αλληλένδετα στοιχεία.

4. Προσεγγίζοντας την έννοια του τοπίου

Σε αντίθεση με τον χώρο και τον τόπο, η έννοια του τοπίου δεν αποτελεί αντικείμενο επιστημονικού και φιλοσοφικού ενδιαφέροντος στην αρχαιότητα. Πολιτισμοί, όπως ο Ελληνικός, ο Ρωμαϊκός και ο Αραβικός φαίνεται να μην διέθεταν καν μια λέξη γι' αυτό, με αποτέλεσμα να είναι αρκετά παράδοξο να μιλήσει κανείς για το τοπίο στους λαούς αυτούς. Ακόμη και αν προσπαθήσει κανείς να εφαρμόσει σύγχρονες προσεγγίσεις για το τοπίο, μπορεί να προβεί σε αναχρονιστικές περιγραφές και αναλύσεις. Το περιεχόμενο μιας έννοιας δεν είναι ποτέ εγγενές και σταθερό. Ακόμη και εντός του «δυτικού» πολιτισμού, η έννοια του τοπίου είχε διαφορετικό περιεχόμενο στους μεσαιωνικούς χρόνους από ότι στους νεότερους χρόνους και στη σύγχρονη εποχή που τα «όρια» της συνάπτονται με μιας συγκεκριμένης κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας (το «πολιτικό τοπίο» ή το «κοινωνικό τοπίο»), ή και μεταφορικά μιας κατάστασης (το τοπίο της οικονομίας).

Στη νεότερη «δυτική» ιστορία, το τοπίο ανέκυψε πρωτίστως ως κάτι που μπορεί να αξιολογηθεί, να οργανωθεί και να σχεδιαστεί παρά, για παράδειγμα, σαν ένα κοινωνικό, πολιτικό και νομικό φαινόμενο (Olwig 2013, στο: Olwig και Mitchell 2018). Για πολλούς, η ιδέα του τοπίου ως ενός οργανωμένου και σχεδιασμένου χώρου εμφανίζεται στην Αναγεννησιακή Ιταλία και οφείλεται στο πρωτοποριακό έργο του Αναγεννησιακού αρχιτέκτονα Andrea Palladio» (Cosgrove 1993, στο: Olwig and Mitchell 2018). Η νεότερη εκτίμηση του τοπίου της περιόδου από τον 17^ο έως τον 19^ο αιώνα εκδηλώνεται με ενάργεια σε ζωγραφικές παραστάσεις νατουραλιστικών τοπίων και στον σχεδιασμό μεγάλης κλίμακας τοπιακών διαμορφώσεων.

Στην αρχαιότητα, η πρώτη γνωστή αναφορά που στον όρο «τοπίο» ανάγεται, κατά πάσα πιθανότητα, στον κινεζικό πολιτισμό του 4^{ου} αιώνα, με το νόημα της λέξης να παραπέμπει σε στοιχεία της φύσης (Berque 2013a)¹³. Σύμφωνα με τον Μωραΐτη (2015:27-28), στο λεξιλόγιο των αρχαίων Ελλήνων, των αρχαίων Ιώνων, εντοπίζονται και οι λέξεις «τοπείον» ή «τοπήιον» που είναι ο φραγμός των κήπων, η πρασιά από θάμνους «επιμελώς κλαδευομένους» ώστε να σχηματίζουν σχήματα και συμπλέγματα διάφορα. Αναφέρει επίσης πως «ο φυτικός αυτός φράκτης τον οποίο ο Πλίνιος, περιγράφει με τους όρους «*orus torarium*», δεν περιορίζεται μόνον στον πρακτικό καθορισμό της ιδιοκτησίας και τον έλεγχο των φυσικών συνθηκών, αλλά εκφράζει επίσης διάθεση καλλωπιστική». Από την άλλη, στον Ρωμαϊκό πολιτισμό έχουν εξυμνηθεί συχνά οι εσωτερικές τοιχογραφίες με τοπία και σκηνικά κήπων που διακοσμούσαν τις οικίες και η Ρωμαϊκή κηποτεχνία ως μια ένδειξη εκτίμησης του τοπίου. Σύμφωνα με τον ιστορικό της αρχιτεκτονικής Watkin (2009), πρόκειται για ένα από τα πιο ελκυστικά γνωρίσματα της Ρωμαϊκής κουλτούρας και αρχιτεκτονικής.

Εντούτοις, ιστορικοί, αρχαιολόγοι και ιστορικοί της τέχνης βρίσκονται συχνά σε αμηχανία μπροστά στη χρήση της νεότερης «δυτικής» έννοιας του τοπίου στην αρχαιότητα και σε μη «δυτικούς» πολιτισμούς. Πόσο μάλλον, όταν απουσιάζει η λέξη «τοπίο» από το λεξιλόγιο ενός λαού. Για πολλούς, η απουσία μιας λέξης για το τοπίο ή/και ζωγραφικών παραστάσεων του περιβάλλοντος και περίτεχνων κήπων μπορεί να μας οδηγήσει εσφαλμένα στο να εκλάβουμε την απουσία αυτή ως μια έλλειψη ένδειξης εκτίμησης για το τοπίο (Makhzoumi 2015, Shboul 2006), όταν τέτοιες πρακτικές εκτίμησης του τοπίου

¹³ Ο όρος «τοπίο» εμφανίζεται τον 4^ο αιώνα (3^η ημέρα του μήνα το 353 μ.Χ.-υπάρχουν σχετικά κείμενα γι' αυτό) για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας και είναι «*shan sui*» (βουνό νερό), στο: Berque (28-3-2013) *Naissance du paysage en Chine 1/3*. In: <https://www.youtube.com/watch?v=x7D0gj4DW0c> Τελευταία πρόσβαση 15 Νοε. 2022

εκφράστηκαν επιλεκτικά στο νεότερο «δυτικό» πολιτισμό (Κοέν 2005). Ακόμη και αν θεωρήσουμε ότι η εκτίμηση του τοπίου είναι ένα καθολικό φαινόμενο και ότι όλοι οι λαοί ή οι κοινότητες έχουν μια εκτίμηση γι' αυτό, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε τη δυσκολία απεμπλοκής από την αντίληψή του στο «δυτικό» πολιτισμό και την προσπάθεια να αναγνωριστεί η εκτίμηση του τοπίου σε διαφορετικά πολιτισμ(τ)ικά πλαίσια με βάση τον κυρίαρχο «δυτικό» τρόπο αντίληψής του.

Στο πλαίσιο αυτό, ο φιλόσοφος και γεωγράφος Augustin Berque πρότεινε ορισμένα κριτήρια για την προσέγγιση της έννοιας του τοπίου σε επίπεδο διαχρονίας. Σύμφωνα με τον Berque (2013:13), τα κριτήρια αυτά αφορούν: 1. Στην ύπαρξη μιας γραπτής ή /και προφορικής λογοτεχνικής παράδοσης που εξυμνεί μια τοποθεσία. 2. Στο σχεδιασμό περιτέχνων κήπων (ornamental gardens). 3. Σε μια αρχιτεκτονική που υπηρετεί μέσα από τον σχεδιασμό κτισμάτων την απόλαυση μιας θέας. 4. Σε ζωγραφικές παραστάσεις του περιβάλλοντος. 5. Σε μια ή και παραπάνω λέξεις για να πούμε τοπίο. 6. Σε σαφείς προβληματισμούς πάνω στον όρο «τοπίο»¹⁴.

Εκεί που διαφοροποιείται ο νεότερος και ο σύγχρονος τρόπος αντίληψης του τοπίου από προγενέστερους είναι ότι το τοπίο *per se* είναι αντικείμενο φιλοσοφικών και επιστημονικών προσεγγίσεων. Οι προβληματισμοί πάνω στον όρο «τοπίο» είναι σαφείς και η αναφορά σε μια ή παραπάνω λέξεις για να πούμε τοπίο και οι τρόποι με τους οποίους επιστρατεύτηκαν όλες οι λέξεις στις διάφορες ευρωπαϊκές γλώσσες που σημαίνουν τοπίο (landscape, paysage, paesaggio, landschap, landschaft, landskap, κ.λπ.) και αναλύθηκε η ετυμολογία τους (Berque 2013, Racine 1996).

Επίσης, ο Berque (2013:26), επισήμανε και έναν εξίσου σημαντικό παράγοντα που διαφοροποιεί τη νεότερη και σύγχρονη έννοια του τοπίου. Υιοθετεί μια μαρξιστική θέση, θεωρώντας την εργασία ως αναπόσπαστη συνθήκη της ανθρώπινης ζωής («humanity cannot be dissociated from labor»). Διακρίνει, ως εκ τούτου, δύο στάσεις απέναντι στο τοπίο: τη σιωπηρή γνώση των παλαιότερων λαών που εμπλέκονται στη δημιουργία του τοπίου μέσα από την εργασία τους («landscaping thought») και τις σαφώς θεωρητικές και αισθητικές στάσεις των σύγχρονων κατοίκων της πόλης που αγαπούν μεν την φύση, αλλά

¹⁴ «1) Written or oral literature praising the beauty of the site 2) Ornamental gardens 3) Architecture designed to enjoy beautiful views 4) Paintings representing the environment 5) On or more words to say landscape 6) Explicit reflections on 'landscape» (Berque 2013:13).

ανήκουν σε έναν πολιτισμό που καταστρέφει το τοπίο («landscape thinking»)¹⁵. Αυτή η διαφοροποίηση στη στάση απέναντι στο τοπίο φαίνεται να είναι κεντρική στη διαφοροποίηση της αντίληψης του στη σύγχρονη εποχή.

Θα μπορούσαμε, επομένως, να θεωρήσουμε ότι ο τρόπος με τον οποίο το τοπίο γίνεται αντιληπτό και νοηματοδοτείται στην κουλτούρα ενός λαού εξαρτάται από παράγοντες που αφορούν στη σχέση ανάμεσα στο κατοικημένο και στο εξωτερικό περιβάλλον (λ.χ. άνυδρο, έρημο, δασικό, λοφώδες), το πώς ανταποκρίνεται ο άνθρωπος στις προκλήσεις που του θέτει το φυσικό περιβάλλον, λ.χ. μέσα από τον σχεδιασμό του χώρου, την αρχιτεκτονική και την δημιουργία κοινών παραστάσεων στην προφορική ή/και γραπτή παράδοση ενός λαού, καθώς και από το ιστορικό συγκείμενο, στο οποίο η πολιτική, η θρησκεία, η φιλοσοφία, οι επιστήμες, η ποίηση, η λογοτεχνία και η αισθητική έχουν κάποια σημασία. Έτσι, η έννοια του τοπίου καθίσταται μεταβαλλόμενη και εξαρτώμενη από τις συνθήκες που επικρατούν σε έναν δεδομένο χώρο, κοινωνία και εποχή. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν κοινά στοιχεία ή σημεία προσέγγισης στην ερμηνεία και στον σχεδιασμό του τοπίου σε επίπεδο διαχρονίας, ακόμη και μεταξύ διαφορετικών πληθυσμών και λαών. Σημαίνει ότι το ιστορικό και κοινωνικό συγκείμενο διαφοροποιεί τους τρόπους εκτίμησης, απεικόνισης, σχεδιασμού και ερμηνείας του τοπίου.

Οι ζωγραφικές παραστάσεις του φυσικού περιβάλλοντος, η εξύμνηση της φύσης στη προφορική ή/και γραπτή παράδοση, λ.χ. στη ποίηση ή/και την λογοτεχνία ενός λαού ή πληθυσμού, καθώς και ο σχεδιασμός περίτεχνων κήπων, στοιχεία που συνδέονται με την ερμηνεία της νεότερης έννοιας του τοπίου, δεν απουσιάζουν (είτε στο σύνολο τους είτε μεμονωμένα), σχεδόν από καμία κοινωνία και εποχή στην ανθρώπινη ιστορία, ακόμη και όταν απουσιάζει η λέξη «τοπίο» ή/και ένας μόνιμος τόπος εγκατάστασης. Εντούτοις, ο τρόπος με τον οποίο εντάσσονται τα παραπάνω στοιχεία στη συγκρότηση της αντίληψης για το τοπίο διαφέρει, καθώς διαφοροποιούνται παράγοντες, όπως οι τεχνικές, ο τρόπος που γίνεται αντιληπτή η τέχνη, η πολιτική και η θρησκεία.

Στην προκειμένη περίπτωση, στην Ελληνική αρχαιότητα δεν απουσιάζει μια ένδειξη εκτίμησης του τοπίου, τουλάχιστον αν εξεταστεί από την πλευρά της ύπαρξης ζωγραφικών παραστάσεων του περιβάλλοντος, μιας γραπτής ή/και προφορικής λογοτεχνικής παράδοσης που εξυμνεί μια τοποθεσία, καθώς και της δημιουργίας περίτεχνων κήπων. Ωστόσο, διαφοροποιείται, σε μεγάλο βαθμό, ο τρόπος με τον οποίο τα στοιχεία αυτά

¹⁵ «Two attitudes of landscape: the tacit knowledge of earlier peoples engaged in creating the landscape through their work -'landscaping thought'; and the explicit theoretical and aesthetic attitudes of modern city dwellers who love nature while belonging to a civilization that destroys the landscape» (Berque 2013, preface).

συγκροτούνται και νοηματοδοτούνται. Οι αρχαίοι Έλληνες μας άφησαν λίγες εικόνες και γραπτά κείμενα στα οποία θα μπορούσε κανείς να στηριχθεί είτε για μια απόπειρα αναπαράστασης των αρχαίων αγροτικών ή αστικών τους τοπίων, είτε για το πώς έβλεπαν το τοπίο (Κοέν 2005).

Σύμφωνα με όσα αναφέρει η Κοέν (2005), στην αρχαϊκή περίοδο (7^{ος} - 6^{ος} π.Χ. αιώνας), εντοπίζονται αγγεία και γλυπτά που επιχειρούν να περιγράψουν τη φύση, απεικονίζοντας μεμονωμένα δέντρα ή και συστάδες βράχων. Παρόλο που πιο περιεκτικές απόψεις της φύσης και του χώρου είναι σπάνιες, υπάρχουν, λ.χ. μια ερυθρόμορφη κύλικα του Ζωγράφου του Αμβροσίου (περ. 500 π.Χ.) που αναπαριστά έναν ψαρά κοντά στη θάλασσα. Στην κλασική περίοδο (5^{ος} - 4^{ος} π.Χ. αιώνας), το τοπίο εμφανίζεται περιστασιακά και με συμβολικό τρόπο σε αγγεία και γλυπτά. Τέτοια έργα που προέρχονται από την αρχαϊκή και την κλασική περίοδο σε συνδυασμό με στοιχεία από το χώρο ανάγλυφων δείχνουν, για την ίδια, ότι μεμονωμένοι καλλιτέχνες ήταν σε θέση να τοποθετήσουν τον ανθρωποκεντρισμό του πολιτισμού τους μέσα σε ένα ευρύτερο περιβάλλον.

Τέτοιες παραστάσεις σε αγγεία ή γλυπτά ή και προϊστορικές τοιχογραφίες, λ.χ. οι «κροκοσυλλέκτριες» και η «άνοιξη» στο Ακρωτήρι της Θήρας που απεικονίζουν λιβάδια και βραχώδη τοπία στο φόντο, συχνά δεν λαμβάνονται υπόψη από ιστορικούς της τέχνης όταν αναλύουν την ιστορία του τοπίου στο «δυτικό» πολιτισμό. Η έννοια της τέχνης δεν συναντά πάντα τα σύγχρονα κριτήρια για τη τέχνη και η διάκριση ανάμεσα στη «τέχνη» και στη «τεχνική» ως μια εξειδικευμένη μορφή χειροτεχνίας που μπορεί να έχει χρηστική ή θρησκευτική λειτουργία (όπως τα αγγεία και τα γλυπτά της Ελληνικής τέχνης) μπορεί να είναι επισφαλής (Freeland 2003).

Στην κλασική πόλη, η τέχνη συλλαμβάνεται, σε μεγάλο βαθμό, ως «μέσον». Ο Πλάτωνας ήταν επικριτικός με τις παραστάσεις της τέχνης, όχι επειδή «μιμούνται» την πραγματικότητα -ομοιάζουν σε κάτι που υπάρχει- αλλά γιατί δεν είναι το πιο πρόσφορο μέσον στη γνωριμία των αληθινών ιδεών. Η τέχνη απευθύνεται στη γνωριμία των ιδεών δια του αισθητού κόσμου, σε αντίθεση με την επιστήμη και τη φιλοσοφία που υπερτερούν του πρώτου δια του λόγου. Γι' αυτό στην ιδανική του πολιτεία η τέχνη δεν έχει καμία θέση (Πολ. 398a, στο: Τσάτσος 2002:144-145). Επέκρινε επίσης τα έπη του Ομήρου και τις τραγωδίες ως ακατάλληλες, γιατί συχνά εμφάνιζαν θέματα με την τιμωρία και τα βάσανα καλών ανθρώπων και κακίες και ανηθικότητες θεών και ανθρώπων, υποστηρίζοντας ότι πρέπει να γίνεται μια αυστηρή επιλογή των έργων, ειδικά αυτών που μαθαίνουν οι νέοι.

Από την άλλη, σύμφωνα με την Freeland (2005:36), ο Αριστοτέλης στην «Ποιητική» ισχυριζόταν ότι η μίμηση είναι κάτι φυσικό που οι άνθρωποι απολαμβάνουν από νεαρή ηλικία και ό,τι μαθαίνουν από αυτή. Από την θέση αυτή, προέκυψε μια από τις πιο επίμονες και αμφιλεγόμενες θεωρίες της τέχνης, της μίμησης. Ειδικά, στην ιστορία της «δυτικής» τέχνης, σκοπός ήταν η διαρκής αναζήτηση ζωηρότερων αποδόσεων της πραγματικότητας και οι διάφοροι νεωτερισμοί σκοπό είχαν την πιστότερη απόδοση των πραγμάτων, των μορφών και της φύσης (Gombrich 2011, Freeland 2005). Ακόμη όμως και όταν πρόκειται για μια πιστή απεικόνιση της πραγματικότητας, στην ουσία πρόκειται για μια σύνθετη ερμηνεία του αισθητού και του υποκειμενικού κόσμου του καλλιτέχνη.

Έπειτα, στην Ελληνική αρχαιότητα δεν φαίνεται να εντοπίζεται αυτού του είδους η εκτίμηση των κήπων που προορίζονται για τέρψη των ματιών και περίπατο (Brunet 2005). Στο νεότερο «δυτικό» πολιτισμό, η έννοια του τοπίου συνδέθηκε με την τέχνη της κηποτεχνίας και τις μεγαλειώδεις τοπιακές διαμορφώσεις των ηγεμόνων και των μοναρχών της «δυτικής» Ευρώπης του 17^{ου} αιώνα (Μωραΐτης 2005). Η κατασκευή και ο σχεδιασμός των κήπων απευθυνόταν πρωτίστως στη τέρψη των ματιών με την ταυτόχρονη διέγερση των αισθήσεων που προκαλούσε η ειδικά διαμορφωμένη φύτευση που υπακούει σε συγκεκριμένες ιδέες. Μάλιστα, ο Kant εξαίρει την κηποτεχνία σαν μια μορφή τέχνης, όπου η ειδικά διαμορφωμένη φύτευση προκαλούσε την διέγερση ενός «ελεύθερου παιχνιδιού της φαντασίας» και των αισθήσεων (Freeland 2005).

«Η κηποτεχνία [...] δεν είναι κάτι άλλο από τη διακόσμηση του εδάφους με την ίδια πολλαπλή ποικιλία (γρασίδια, λουλούδια, θάμνους, δέντρα και, ακόμη, νερό, λόφους και κοιλάδες), που η φύση παρουσιάζει στα μάτια μας, μόνο οργανωμένη διαφορετικά και υπακούοντας σε συγκεκριμένες ιδέες» (Kant, παρατίθεται από Freeland 2005:46).

Εντούτοις, ούτε οι περίπατοι, ούτε οι κήποι ήταν ξένοι στην κλασική εποχή. Γνωρίζουμε ότι η σχολή του Αριστοτέλη ονομαζόταν «περιπατητική», γιατί ο Αριστοτέλης συνήθιζε να κάνει περιπάτους με τους μαθητές του κατά την διάρκεια της διδασκαλίας του. Από την άλλη, η Ακαδημία του Πλάτωνα στεγαζόταν στο ιερό άλσος της Ακαδημίας που βρισκόταν στα προάστια της τότε πόλης της Αθήνας, εντός του φυσικού τοπίου. Ενώ ο Επίκουρος όταν έφτασε από την Σάμο στην Αθήνα το 306 π.Χ. αγόρασε ένα κτήμα που έγινε ο περίφημος «κήπος του Επίκουρου», με τους Επικούρειους φιλοσόφους στα μεταγενέστερα χρόνια να ονομάζονται «οι από των κήπων» (Τσάτσος 2002:291).

Οι πρώτοι κήποι στον ελλαδικό χώρο φαίνεται ότι επιτελούσαν κυρίως χρηστικές λειτουργίες, καθώς προορίζονταν για την καλλιέργεια λαχανικών, οπωροφόρων δέντρων και αμπελώνων. Ωστόσο, σε προϊστορικά ανάκτορα και επαύλεις δεν απουσιάζει ούτε η καλλωπιστική πλευρά των κήπων, ούτε και ο φυτικός διάκοσμος στο εσωτερικό τους. Στο ακρωτήριο της Θήρας φιλοξενούνται τοιχογραφίες με φυτά, λουλούδια και τοπία και στην Κνωσό, τοπία με φυτά, βράχια και λουλούδια απεικονίζονται σε τοιχογραφίες. Επίσης, στην «Έπαυλη των Κρίνων» στην Αμνισό της Κρήτης εντοπίζονται τοιχογραφικές συνθέσεις που παραπέμπουν μάλλον στην πραγματική παράσταση ενός κήπου με ειδικά διαμορφωμένη φύτευση.

Αντίστοιχα, σε έργα, όπως η Οδύσσεια του Ομήρου, που προέρχεται από την γεωμετρική και αρχαϊκή περίοδο (9^{ος} - 6^{ος} π.Χ. αιώνας), ο ανακτορικός κήπος, λ.χ. του μυθικού βασιλιά Αλκίνοου διαθέτει μια καλλωπιστική πλευρά που εκδηλώνεται με τη φύτευση κάθε λογής πρασιών πέρα από τις χρηστικές λειτουργίες που εκπληρώνει.

«Έξω απ' την αυλή και κοντά στις πόρτες υπάρχει μεγάλος δεντρόφυτος κήπος, τεσσάρων στρεμμάτων, και γύρω τον φράζει από παντού ένας φράκτης. Εκεί ήταν φυτεμένα ψηλά και ανθισμένα δέντρα γεμάτα γλυκύτετους καρπούς, αχλαδιές, ροδιές, μηλιές, γλυκές συκιές και ελιές με τον ανθό τους [...] επιπλέον ήταν φυτεμένο και πολύκαρπο αμπέλι. [...] τέλος, στο βάθος του κήπου φύτευαν κάθε λογής καλά καλλιεργημένες πρασιές, ανθισμένες και πράσινες από το χρόνο. Υπάρχουν και δύο βρύσες, και η μια ποτίζει όλο τον κήπο και η άλλη απ' το άλλο μέρος ρίχνει το νερό της κάτω από το κατώφλι της πόρτας προς το παλάτι, απ' όπου το παίρνουν οι κάτοικοι» (Όμηρος, Ραψωδία η στιχ. 102-128, σ.σ. 94-97).

Τέλος, η φύση στους αρχαίους Έλληνες νοηματοδοτούνταν και μέσα από μυθολογικές αναφορές. Σχεδόν κάθε θεότητα συνδέονταν με κάποιο δέντρο, λ.χ. η Αθηνά με την ελιά ή η μέντα με τον Πλούτωνα, και θεότητες, όπως η Δήμητρα και η Αφροδίτη, αντιπροσώπευαν συγκεκριμένες πτυχές της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση, καθώς συμβόλιζαν τους κύκλους των εποχών, τη γονιμότητα και την καλλιέργεια της γης. Σύμφωνα με τον Berque (2013), το είδος της φύσης που έβλεπαν οι αρχαίοι Έλληνες ήταν μακριά από το αφηρημένο αντικείμενο που επρόκειτο να γίνει στις φυσικές επιστήμες δύο χιλιετίες μετά από τους Γαλιλαίο, Καρτέσιο, Νεύτωνα και άλλους μετά την Κοπερνίκεια επανάσταση, καθώς για τους περισσότερους ήταν συνδεδεμένη με τη λατρεία του Πανός.

Συνεπώς, από την Ελληνική αρχαιότητα δεν απουσιάζει μια ένδειξη εκτίμησης για το τοπίο, ωστόσο, διαφέρει ουσιαδώς από την νεότερη και σύγχρονη αντίληψή του, καθώς

διαφοροποιείται ο τρόπος αντίληψης της φύσης, της πόλης, της θρησκείας, της πολιτικής και της τέχνης που συγκροτούν τη νεότερη «δυτική» αντίληψή του.

Συμπερασματικές σκέψεις

Το κεφάλαιο αυτό προσπάθησε να περιγράψει και να αναλύσει μια στιγμή στην αρχαία Ελληνική κλασική πόλη αναφορικά με την συγκρότηση και την συνδιαμόρφωση των εννοιών του χώρου, του τόπου, της πόλης και της πολιτικής, έχοντας ως αφετηρία έργα των Πλάτωνα και Αριστοτέλη, το πλαίσιο ζωής, τον σχεδιασμό και την προβληματική της πόλης της Αθήνας των κλασικών χρόνων. Στην καθημερινή πολιτική ζωή, ο τόπος, η πολιτική και ο σχεδιασμός της πόλης είναι έννοιες αλληλένδετες. Ο τόπος έχει μια πολιτική και εδαφική σημασία ως ο κοινός τόπος συνάθροισης και διαβούλευσης και μια πολιτική και μεταφορική ως ο «κοινός τόπος» συνάρθρωσης των διαφορετικών λόγων με σκοπό να βρεθεί ένας «κοινός τόπος» για το κοινό καλό. Υπάρχει μια σχέση αλληλεξάρτησης ανάμεσα στην έννοια του τόπου, την επινόηση και την λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Η επινόηση και η λειτουργία της δημοκρατίας στηρίζεται στην έννοια του κοινού τόπου και η πολιτική λειτουργία στηρίζεται στη διαπαιδαγώγηση και στην δημόσια έκφραση του λόγου σε έναν «κοινό τόπο». Η καινοτομία της κοινωνικής επινόησης της δημοκρατίας έγκειται στην αναγνώριση των πολλών και των φτωχών ως το κατ' εξοχήν υποκείμενο άσκησης της εξουσίας και στον σχεδιασμό της πόλης με τρόπο που να εξυπηρετεί την συνάθροιση, διαπαιδαγώγηση και την συμμετοχή του «πλήθους» στην πολιτική λειτουργία με αυτοπρόσωπη παρουσία.

Εντούτοις, για τους αρχαίους κλασικούς, Πλάτωνα και Αριστοτέλη, η Αθήνα ήταν μια κακή πολιτεία και η δημοκρατία ένα πολίτευμα στο οποίο κυριαρχούσε το ατομικό συμφέρον. Ως εκ τούτου, προσπάθησαν να δημιουργήσουν μια ιδανική πόλη, θέτοντας συγκεκριμένες προϋποθέσεις όσον αφορά την ιδιότητα του πολίτη, το πολίτευμα, τον χώρο και την διαβίωση. Στην κοινωνική τους θεωρία σκέφτονται την πόλη, την πολιτική και τον χώρο ως έννοιες αλληλένδετες, όπως ήταν στην καθημερινή πολιτική ζωή. Και οι δύο έχουν στηρίξει την έννοια της ιδανικής τους πόλης και της συγκρότησης της στη φύση. Η πόλη είναι το αποτέλεσμα μιας «φυσικής κατάστασης» που εμπεριέχει μάλλον εκ των έσω τη δυναμική της ανάπτυξης (growth).

Οι αντιλήψεις τους για την φύση στις οποίες στηρίζεται η έννοια της πόλης τους οδήγησαν στην αντίληψη της εξουσίας και των κοινωνικών ανισοτήτων σαν μια φυσική κατάσταση και στην υιοθέτηση μιας αυστηρής κοινωνικής διάρθρωσης. Σκέφτονται την

πόλη, σε μεγάλο βαθμό, σαν ένα κλειστό σύστημα και προτείνουν μια ελεγχόμενη ανάπτυξη από πλευράς πληθυσμού και έκτασης, καθώς συνδέουν τα μεγέθη αυτή με τη δυνατότητα αυτοπρόσωπης παρουσίας στην πολιτική λειτουργία και την κάλυψη των βιοτικών αναγκών του ατόμου. Πρόκειται για μια σύλληψη της έννοιας της πόλης σε άμεση συσχέτιση με το πλαίσιο ζωής των κλασικών χρόνων που αγνοεί ότι οι τόποι δύναται να σχετίζονται και να ετεροκαθορίζονται μεταξύ τους.

Ωστόσο, η ενότητα της κλασικής πόλης διασπάται με την έλευση των Ελληνιστικών και Ρωμαϊκών χρόνων για να μείνει η ιδέα της ιδανικής πόλης. Η Ελληνική πόλη χάνει την αυθύπαρκτη πολιτική της ζωή. Όπως αναφέρει ο Τσάτσος (2002:277), «η πόλη [...] έχασε την ουσιαστικότητά της και μεταβλήθηκε σε ένα επιβίωμα τοπικής σημασίας. Έτσι έχασε και το άτομο [...] το σχήμα μέσα στο οποίο είχε ενταχθεί [...] και απόμεινε μόνο του [...] στο αχανές του χώρου, όπου βασίλευαν ο Αλέξανδρος και οι επίγονοί του. Στο μέγα αυτό σχήμα, δεν θα μπορούσε να υπάρξει δεσμός ανάλογος με εκείνον που έδενε το άτομο στην αρχαία πόλη».

Σε μια αυτοκρατορία, με μια πόλη-πρωτεύουσα και τοπικής σημασίας διοικητικά κέντρα, το άτομο βρίσκεται πλέον απομονωμένο από την δυνατότητα της πολιτικής αυτοθέσμησης, διαμορφώνοντας αναλόγως τις αντιλήψεις του για τον χώρο, τον τόπο, την φύση, την πόλη και τις κοινές παραστάσεις.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΑΧΑΝΗΣ ΧΩΡΟΣ, ΠΟΛΗ-ΠΡΩΤΕΥΟΥΣΑ, ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

«Ο άνθρωπος είναι πολίτης μιας παγκόσμιας πολιτείας μέσα στην οποία οι επιμέρους πολιτείες είναι όπως τα σπίτια μιας πόλεως» (Μάρκος Αυρήλιος)¹⁶

«Κάτω από την (Ρωμαϊκή) Αυτοκρατορία, ίσως για πρώτη φορά από την ίδρυση των πόλεων, η Δυτική ανθρωπότητα, έριξε μια σύντομη ματιά στο πως θα ήταν να ζούσε σε έναν εντελώς ανοιχτό κόσμο, στον οποίο επικρατούσε ο νόμος και η τάξη, και η υπηκοότητα ήταν, από κάθε άποψη, η κοινή ανθρώπινη κληρονομιά¹⁷ [...]

Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, προϊόν ενός ενιαίου διευρυμένου αστικού κέντρου ισχύος, ήταν η ίδια μια τεράστια επιχείρηση κατασκευής πόλεων: άφησε το αποτύπωμα της Ρώμης σε κάθε μέρος της Ευρώπης, της Βόρειας Αφρικής και της Μικράς Ασίας, αλλάζοντας τον τρόπο ζωής στις παλιές πόλεις και εγκαθιδρύοντας το ιδιαίτερο σύστημά της από το μηδέν σε εκατοντάδες νέες κτήσεις, «αποικιακές» πόλεις, ελεύθερες πόλεις, πόλεις υπό το Ρωμαϊκό αυτοδιοικητικό δίκαιο, πόλεις «υποτελείς»¹⁸ (Mumford 1961).

Η φιλοσοφία της αρχαίας Ελληνικής κλασικής περιόδου ήταν δεμένη με την πολιτική αυθυπαρξία της πόλης και έφτασε μέχρι την σύλληψη της ιδανικής πόλης (Τσάτσος 2002). Στην καθημερινή πολιτική ζωή, η πόλη είναι το κέντρο του βίου και της ζωής του ατόμου σε όλες τις εκφάνσεις της κοινωνικής και πολιτικής του ζωής. Με την έλευση των Ελληνιστικών χρόνων (4^{ος} π.Χ. - 1^{ος} μ.Χ. αιώνας), η Ελληνική πόλη χάνει σταδιακά την πολιτική της αυθυπαρξία. Η πολιτική κατάσταση που δημιουργείται στους Ελληνιστικούς και Ρωμαϊκούς χρόνους, χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη πολυπολιτισμικών βασιλείων και την άνοδο μιας ιμπεριαλιστικής δύναμης, της Ρώμης, με μια πόλη-πρωτεύουσα μέσω της οποίας ασκείται η εξουσία, καθώς και τοπικά διοικητικά κέντρα ελάσσονος ή μείζονος σημασίας.

¹⁶ «Πολίτην όντα πόλεως της ανωτάτης, ης αι λοιπαί πόλεις ώσπερ οικίαι εισί», Μάρκος Αυρήλιος, Ρωμαίος Αυτοκράτορας και Στωϊκός φιλόσοφος (Μαρκ. Αυρ. 3 11 στο:Τσάτσος 2002:288).

¹⁷ «Under the Empire, for perhaps the first time since the foundations of cities, Western mankind had a brief glimpse of what it would be like to live in a completely open world, in which law and order prevailed, and citizenship, in every sense, was the common human heritage» (Mumford 1961:206).

¹⁸ «The Roman Empire, the product of a single expanding urban power center, was itself a vast city-building enterprise: it left the imprint of Rome on every part of Europe, Northern Africa and Asia Minor, altering the way of life in old cities and establishing its special kind of order, from the ground up, in hundreds of new foundations, 'colonial' towns, free towns, towns under Roman municipal law, 'tributary' towns» (Mumford 1961:205).

Στον αχανές χώρο των Ελληνιστικών βασιλείων και της ιμπεριαλιστικής επέκτασης της Ρώμης αλλάζει αναπόφευκτα η αντίληψη του ατόμου για τον κόσμο γύρω του και κατ' επέκταση οι έννοιες της πολιτικής, του χώρου, του τόπου, οι κοινές παραστάσεις της πόλης και ο σχεδιασμός των πόλεων.

Στη νέα κοινωνική πραγματικότητα, η Ελληνική «πόλη-κράτος» εξακολουθεί να υπάρχει. Ο Στωϊκός γεωγράφος Στράβωνας (63 π.Χ. -23μ.Χ.) την παρουσιάζει και ως μια ζώσα πραγματικότητα (Θεοδωρίδης 1994). Σύμφωνα με τον Χέλμη (2015:11), «οι πόλεις-κράτη δεν εξαφανίζονται [...] οι θεσμοί των πόλεων-κρατών εξακολουθούν να λειτουργούν, σχεδόν όπως παλαιότερα, με τη διαφορά, φυσικά, ότι η αυτονομία τους περιορίζεται από το μοναρχικό πλαίσιο, εντός του οποίου στο εξής λειτουργούν [...]». Αναφέρει επίσης ότι, «κατά την ίδια αυτή περίοδο ιδρύονται πολλές καινούργιες πόλεις-κράτη από τον Μεγάλο Αλέξανδρο και τους διαδόχους του και ότι η αλλαγή που συντελείται κατά την περίοδο του Ρωμαϊκού ελληνισμού συνίσταται στο ότι τη θέση των ελληνιστικών μοναρχών καταλαμβάνει ο Ρωμαίος αυτοκράτορας».

Ήδη η έννοια της πόλης έχει μεταλλαχθεί. Την εποχή του Στράβωνα, η «κατά μικρούς συνοικισμούς κατακυρίευση της γης είναι παρελθόν και την εφαρμόζουν μόνο λαοί καθυστερημένοι ή παρωχημένοι» (Θεοδωρίδης 1994:22). Η αλλαγή στην έννοια της πόλης δεν έχει να κάνει, ωστόσο, μόνο με την προσέλκυση του πληθυσμού της υπαίθρου και των αγροτικών κοινοτήτων στο άστυ και τη δημιουργία ενός, τρόπον τινά, μεγάλου αστικού κέντρου για την ανταλλαγή αγαθών, την τέλεση λατρευτικών λειτουργιών, την κάλυψη των βιοτικών αναγκών του ατόμου και την προστασία που προσφέρει η αστική κοινότητα. Σαφώς και τα παραπάνω έπαιξαν σημαντικό ρόλο. Η αλλαγή αυτή έχει να κάνει, σε μεγάλο βαθμό, με την οργάνωση της πόλης από την πλευρά της παροχής υπηρεσιών.

Ο Παισανίας θα απορρίψει, για παράδειγμα, μια πόλη των Φωκαέων ως κάτι που δύσκολα άξιζε να ονομαστεί πόλη, επειδή δεν είχε κυβερνητικά γραφεία, γυμνάσιο, θέατρο, αγορά, παροχή νερού με σωλήνες (Mumford 1961). Γι'αυτόν, όπως και τον Στράβωνα, ήταν τα έργα, τα κτήρια, οι οχυρώσεις και οι υπηρεσίες κοινής ωφέλειας που διέκριναν μια πόλη από τα απλά ταπεινά σπίτια του χωριού, της κώμης, του κωμίου, της οχυρής κώμης, του φρουρίου και άλλων συναφών. Ήταν όμως και ζήτημα της σχέσης της πόλης με την ύπαιθρο, τις αγροτικές κοινότητες, τους μικρούς οικισμούς και συνοικισμούς που η πόλη προσάρτησε. Όπως έλεγε ο Στράβωνας: «μια πόλη έχει κώμες, αλλά καμία κώμη δεν έχει χώρα», υποδεικνύοντας μάλλον και ένα ιδιαίτερο ιδιοκτησιακό καθεστώς (Θεοδωρίδης 1994).

Το πρότυπο μιας αστικής οργάνωσης της πόλης που ήταν η κλασική Αθήνα στέκει ως το υπόδειγμα για την έννοια της πόλης την περίοδο αυτή. Η πόλη δεν είναι απλά μια σύνθετη μορφή κοινωνικής οργάνωσης ανώτερη από την κώμη, αλλά μια πολυάνθρωπη μορφή οργάνωσης από άποψη τεχνικών, πολιτιστικών δραστηριοτήτων, υπηρεσιών κοινής ωφέλειας (υδραγωγεία, δρόμοι και γυμνάσια), επίδειξης της τέχνης (αγάλματα, αφιερώματα, δωρεές καλλιτεχνημάτων), καθώς και φαντασμαγορικών θεαμάτων για το κοινό (Κολοσσαίο).

Στο επίκεντρο της φιλοσοφικής θεωρίας, που αναπτύσσεται την περίοδο αυτή, βρίσκεται το μεμονωμένο άτομο όχι στην πληρότητά του μέσα στην πόλη, αλλά μέσα σε μια παγκόσμια πολιτεία (Τσάτσος 2002). Ο φιλόσοφος της περιόδου αυτής αναζητά και αυτός την σύνδεση του ατόμου με την πόλη στη φύση. Η φύση γίνεται το κατ' εξοχήν αντικείμενο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος της περιόδου αυτής, με προεξέχουσες τις φιλοσοφικές θεωρίες των Στωϊκών (περ. 3^{ος} π.Χ- 3^{ος} μ.Χ. αιώνας) και των Επικούρειων (ίδρυση περ. 307 π.Χ.) φιλοσόφων.

Στους Στωϊκούς το «κατά φύσιν ζην» είναι το «κατά λόγον ζην» που ορίζει το «φυσικό δίκαιο», το οποίο διέπει τις πράξεις του ατόμου στην μια παγκόσμια πολιτεία. Στους δε Επικούρειους, η μελέτη της φύσης σκοπό έχει να απαλλάξει το άτομο από τις προλήψεις του και τη μοιρολατρία για να μην είναι έρμαιο άλογων δυνάμεων στη ζωή του (Τσάτσος 2002), καθώς η επέκταση της Ρώμης φέρνει στο προσκήνιο μια πολυθεϊστική πραγματικότητα («Πάνθεον»). Στωϊκοί και Επικούρειοι στηρίζονται στη φυσική φιλοσοφία των Πυθαγορείων, στον Δημόκριτο, στον Σωκράτη και στους κυνικούς φιλοσόφους, και τους απασχολούν η σχέση του μεμονωμένου ατόμου με τη φύση, η τοποθέτησή του σε μια παγκόσμια πολιτεία, όπου η πολιτική εξουσία ασκείται απομακρυσμένα μέσω μια πόλης-πρωτεύουσας, η επέκταση στον χώρο και συνακόλουθα το άπειρο του χώρου, καθώς και η ύπαρξη άλλων τόπων (κόσμων).

Στο αχανές του χώρου, η πόλη απογυμνώνεται από την πολιτική της αυθυπαρξία και φθίνει η πολιτική σημασία του τόπου. Χώρος και τόπος ενδιαφέρουν πρωτίστως από την πλευρά της φυσικής και της γεωμετρίας. Από την άλλη, η πολιτική θεωρείται ως κάτι που διαταράσσει την «αταραξία» της ψυχής και γι'αυτό η συμμετοχή σ' αυτήν πρέπει να περιορίζεται σε ό,τι είναι απαραίτητο.

Οι αλλαγές αυτές έχουν αντίκτυπο στην αρχιτεκτονική, στις κοινές παραστάσεις και στον σχεδιασμό της πόλης, καθώς η Ρώμη επιβάλλεται στην Ευρώπη, στη Βόρεια Αφρική και στην Ανατολική Μεσόγειο και η Στωϊκή και Επικούρεια φιλοσοφία βρίσκουν ιδιαίτερη

απήχηση στην Ρώμη. Σύμφωνα με τον Τσάτσο (2002:279,292), η Ρώμη βρήκε στη Στοά την φιλοσοφία της και η Επικούρεια στον Λατίνο ποιητή Λουκρήτιο (94 π.Χ. - 55 μ.Χ.), τον σημαντικότερο εκπρόσωπό της, καθώς θα αποθανατίσει με το διδακτικό του έπος *De natura rerum* (Περί της φύσεως των πραγμάτων) τη διδασκαλία του Επικούρου που επιβάλλεται στη Ρώμη ως τη μέση του 1^{ου} αιώνα.

Στο κεφάλαιο αυτό, εξετάζονται αρχικά οι έννοιες του χώρου, του τόπου και της πολιτικής στη Στωϊκή και στην Επικούρεια φιλοσοφία, και στη συνέχεια η συγκρότηση της πόλης της Ρώμης, οι πολεοδομικές πρακτικές και η εκτίμηση του τοπίου κατά την διάρκεια της περιόδου της ιμπεριαλιστικής επέκτασης της Ρώμης, όπου γνωρίζει σημαντική ανάπτυξη η αρχιτεκτονική και η δημιουργία νέων πόλεων.

1. Η «Στοά» και ο «Κήπος»: Έννοιες του χώρου, του τόπου και της πολιτικής

Η Ελληνιστική περίοδος αφορά ουσιαστικά την περίοδο από τον θάνατο του Μεγάλου Αλεξάνδρου και μετά. Ως πολιτιστικό κέντρο της περιόδου αυτής αναφέρεται από πολλούς η Αλεξάνδρεια. Από τον 4^ο π.Χ. αιώνα και μετά, η Ρώμη επεκτείνεται σε άλλες πόλεις της Ιταλικής χερσονήσου και στις Ελληνικές πόλεις-αποικίες της νότιας Ιταλίας και Σικελίας, και κατόπιν σε πόλεις της Ευρώπης, της Βορείου Αφρικής και της Ανατολικής Μεσογείου. Η Ρώμη ιδρύει πολλές νέες πόλεις εντός και εκτός της Ιταλικής χερσονήσου, καθώς μετατρέπεται σε μια παγκόσμια πρωτεύουσα.

Οι αλλαγές αυτές θα γίνουν αισθητές στη φιλοσοφία που αναπτύσσεται την περίοδο αυτή, με επίκεντρο αρχικά την Αθήνα. Η Στωϊκή φιλοσοφία πήρε το όνομα της από την «Ποικίλη Στοά» στην αγορά της Αθήνας και ως θεμελιωτής της αναφέρεται από πολλούς ο Ζήνωνας από την Κύπρο (334-263 π.Χ.). Ο κήπος του Επικούρου (341-270 π.Χ.) αποτέλεσε από την άλλη, το κέντρο της διδασκαλίας του. Η κατάκτηση της Αθήνας το 86 π.Χ. από τους Ρωμαίους κατά τη περίοδο της «Ρωμαϊκής Δημοκρατίας» (Res Publica, περ. από το 509 μέχρι το 31 ή το 27 π.Χ.) θα φέρει τη φιλοσοφία της περιόδου αυτής στην Ρώμη. Η πόλη της Αθήνας θα αποτελέσει πρότυπο σχεδιασμού πόλης και θα δεχτεί και η ίδια σημαντικές αλλαγές στην εξωτερική της μορφή κατά την περίοδο της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας (31 ή 27 π.Χ. - 476 μ.Χ.), όπου οι πόλεις γνωρίζουν σημαντική ανάπτυξη.

Η πολιτική κατάσταση της περιόδου αυτής οδηγεί σε μια νέα ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας και στον συνδυασμό στοιχείων από τη φιλοσοφία των Προσωκρατικών και των Κλασικών σε νέες συναρθρώσεις γύρω από ένα νέο σημαίνον, αυτό

της «παγκόσμιας πολιτείας». Το φιλοσοφικό πρόβλημα της περιόδου αυτής αφορά στη φύση του ανθρώπου από την άποψη των παθών του και των δεινών που αυτά επιφέρουν στην κοινωνία.

Η Στωϊκή και η Επικούρεια φιλοσοφία αναπτύσσονται από ένα πλήθος συγγραφέων, κυρίως Ελλήνων και Ρωμαίων, στους οποίους συγκαταλέγονται ποιητές, όπως ο Ρωμαίος και Επικούρειος φιλόσοφος Λουκρήτιος (94-55 π.Χ.), αυτοκράτορες, όπως ο Στωϊκός Μάρκος Αυρήλιος (121-180 μ.Χ.), καθώς και γεωγράφοι, όπως ο Στράβωνας (63π.Χ.-23 μ.Χ.). Για τις ανάγκες του κειμένου εδώ παρατίθενται συνοπτικά ορισμένα κεντρικά σημεία που διέπουν τη φιλοσοφία της «Στοάς» και αντίστοιχα του «Κήπου», όπως έχουν συστηματοποιηθεί σε κείμενα άλλων που είτε έχουν μεταφράσει έργα των Στωϊκών και των Επικούρειων, είτε έχουν ασχοληθεί διεξοδικά με τη φιλοσοφία της περιόδου αυτής και την ανακατασκευή της, καθώς λίγα έργα της περιόδου αυτής διασώζονται ανέπαφα. Επιπλέον, παρουσιάζονται ορισμένα αποσπάσματα από την ανάγνωση της *Επιστολής προς Ηρόδοτο* του Επίκουρου, στην οποία ο Επίκουρος αναπτύσσει συνοπτικά τα κεντρικά σημεία της φιλοσοφίας του.

Στην προκειμένη περίπτωση, Στωϊκοί και Επικούρειοι έχουν μια συγκεκριμένη αντίληψη για την δημιουργία του κόσμου και την συγκρότηση της γνώσης από την οποία απορρέουν οι αντιλήψεις τους για τον χώρο, τον τόπο και την πολιτική. Στο πλαίσιο αυτό, εξετάζονται οι έννοιες της χώρας, του τόπου και της πολιτικής στη «Στοά» και κατόπιν στον «Κήπο».

Βασική αρχή των Στωϊκών είναι ότι ο κόσμος αποτελείται από ύλη και ό,τι γίνεται στην ύλη προσδιορίζεται από τον λόγο που ταυτίζεται για πολλούς με το «πνεύμα» -«την πνοή της ζωής»- τον θεό. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Τσάτσος (2002:280-283), ο λόγος ταυτίζεται στους Στωϊκούς με τον θεό που διηκεί δια των στοιχείων της ύλης, βρίσκεται παντού και λειτουργεί δημιουργικά, κοσμογονικά. Επειδή ο άνθρωπος είναι το μόνο έλλογον που δημιούργησε ο θεός, ο λόγος που υπάρχει στον άνθρωπο είναι ίδιος με τον λόγο του σύμπαντος.

Οι Στωϊκοί τοποθετούν έτσι τον λόγο ως θεμελιωτική αρχή της δημιουργίας του κόσμου και υποστηρίζουν ότι ο λόγος που υπάρχει στον άνθρωπο είναι ίδιος με τον λόγο του «πνεύματος», με συνέπεια οι ιδιότητες αυτές να υπάρχουν από την φύση στον άνθρωπο. Γι' αυτό αρμόζει στη φύση του ανθρώπου να σκέφτεται και να πράττει κατά λόγον και προς την κατεύθυνση αυτή τον ωθεί να το πράξει το ένστικτο της αυτοσυντηρήσεως που βρίσκεται σε όλους τους φυσικούς οργανισμούς και που στον

άνθρωπο είναι μια έκφραση του λόγου μέσα σε αυτόν (Τσάτσος 2002:280-283). Στην ουσία, το «κατά φύσιν ζην» ταυτίζεται με το «κατ' αρετήν ζην».

Εντούτοις, οι Στωϊκοί υποστηρίζουν ότι υπάρχουν και στοιχεία στον άνθρωπο, τα πάθη, που τον ωθούν να πράττει παρά φύσιν. Σύμφωνα με τον Τσάτσο (2002:283-286), ο άνθρωπος για να απελευθερωθεί από αυτά διαθέτει μέσα του μια δύναμη το «ηγεμονικόν» που τον οδηγεί στην καταπολέμηση του αισθητού, δηλαδή κάθε στοιχείου που δεν είναι λόγος και είναι παρά φύσιν. Αυτό λοιπόν που θεωρείται σήμερα συνήθως ως το «φυσικό», δηλαδή τα πάθη και τα ζωικά ένστικα του ανθρώπου, στους Στωϊκούς νοείται ως «παρά φύσιν».

Από τον λόγο ως αρχή της δημιουργίας εκπορεύονται και όλοι οι φυσικοί νόμοι. Έτσι από το «κατά φύσιν ζην» απορρέει το φυσικό δίκαιο που ισχύει για πάντα και για όλους τους ανθρώπους στον κόσμο. Στο φυσικό δίκαιο, θεμελιώνεται, επομένως, ο δεσμός του ατόμου με την παγκόσμια πολιτεία, καθώς είναι το στοιχείο που ενοποιεί τα άτομα μεταξύ τους. Σκοπός του ατόμου μέσα στην παγκόσμια πολιτεία είναι η απαλλαγή από τα πάθη του και ό,τι τα προκαλεί.

Όπως εξηγεί ο Τσάτσος (2002:288-289), ο Στωϊκός υποστήριξε ότι ο άνθρωπος έχει καθήκοντα απέναντι στην πολιτεία, γιατί είναι φύσει πολιτικό ζώον (Στοβ. Έκλ. II 226) και ό,τι είναι κατά φύσιν είναι καθήκον για τον Στωϊκό. Η καθηκοντολογία όμως απέναντι στη κοινωνία [...] ποτέ δεν υπερισχύει του ανώτατου σκοπού του ανθρώπου που είναι η αταραξία. Ακόμη και αν ο Στωϊκός βρεθεί μέσα στη τύρβη των κοινωνικών ανταγωνισμών θα πράξει ό,τι είναι αναγκαίο απέναντι στη πολιτεία μόνο στον βαθμό που δεν διακυβεύεται η αταραξία του. Η προσαρμογή στο κοινωνικό περιβάλλον, η εξομοίωση με τους πολλούς που είναι έρμαια των παθών τους, δεν εξασφαλίζει την απαραίτητη απόσταση που χρειάζεται ο Στωϊκός για να διασφαλίσει την αταραξία του.

Στο επίκεντρο των Στωϊκών βρίσκεται λοιπόν το μεμονωμένο άτομο ως έλλογο ον που συνυπάρχει κοινωνικά μέσα από την άμυνα απέναντι στα πάθη, υιοθετώντας ως στάση ζωής μια ελεγχόμενη «απόσταση» από τα πολιτικά πράγματα. Το άτομο εξακολουθεί να αποτελεί μέρος μιας ενότητας, όχι όμως της πόλης, αλλά της παγκόσμιας πολιτείας που στηρίζεται στο φυσικό δίκαιο και στην ιδιαίτερη έννοια που δίνεται σε αυτό από τους Στωϊκούς.

Η τοποθέτηση αυτή βρίσκεται σε αντίθεση με την Ελληνική κλασική πόλη που η πολιτική λειτουργία είναι στο επίκεντρο της καθημερινής πολιτικής ζωής του ατόμου και διέπει και ορίζει τον σχεδιασμό της δημοκρατικής πόλης. Μπορεί να αιτιολογηθεί από το

ότι στην πολιτική κατάσταση που έχει διαμορφωθεί, η άσκηση της πολιτικής εξουσίας βρίσκεται εκτός της καθημερινής πολιτικής ζωής του ατόμου και η συνεχής επέκταση στον χώρο και η κατακυρίευση λαών και τόπων συλλαμβάνεται ως μια μορφή παθογένειας. Έτσι αυτό που απομένει στο άτομο είναι η αυτοκαλλιέργειά του. Ακριβώς επειδή η επέκταση στον χώρο σηματοδοτεί και την προσάρτηση τόπων, λαών και πληθυσμών με διαφορετικά τοπικά δίκαια, ήθη, έθιμα και κουλτούρες, ο Στωϊκός φιλόσοφος αναζητά στη φύση ένα κοινό σύνολο κανόνων που διέπουν και ορίζουν τις πράξεις των ατόμων στην παγκόσμια πολιτεία.

Αντίστοιχα, σε μια παγκόσμια πολιτεία ο τόπος παύει να έχει την πολιτική σημασία που είχε στην καθημερινή πολιτική ζωή της Ελληνικής κλασικής περιόδου. Χώρος και τόπος απογυμνώνονται από την πολιτική και κοινωνική τους διάσταση και ορίζονται κυρίως από την σκοπιά της φυσικής και της γεωμετρίας. Σε μια παγκόσμια πολιτεία, όπως η Ρωμαϊκή, που η πόλη τροφοδοτείται από μια, κατά κάποιον τρόπο, διεθνοποιημένη αγορά και χαρακτηρίζεται από μια τεράστια επέκταση στον χώρο, η συσχέτιση της έννοιας της πόλης και της πολιτικής συμμετοχής με τα μεγέθη του πληθυσμού και της έκτασης δεν φαίνεται να απασχολεί τους Στωϊκούς ή τους Επικούρειους φιλοσόφους. Χώρος και τόπος νοούνται κυρίως στη φυσική και στη γεωμετρική τους διάσταση και οι έννοιες τους στηρίζονται, σε μεγάλο βαθμό, σε προγενέστερες θεωρίες των Προσωκρατικών φιλοσόφων.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Sedley (2005), στους Στωϊκούς η «χώρα» προσφέρει μέρος για την ύλη και αυτό που ενοποιεί την ύλη, διαπέρνα κάθε υλικό στοιχείο και κρατά τα πάντα σε διαρκή μεταβολή, είναι η ενεργητική αρχή, το πνεύμα. Με την χώρα εκφράζεται και εδώ η χωρική αναγκαιότητα, όπως στην πλατωνική χώρα. Το «κενό» ορίζεται ως η «ερημία σώματος», βρίσκεται έξω από τον κόσμο και νοείται ως άπειρο. Ο χρόνος νοείται ως η διάσταση της κίνησης του κόσμου. Και ο τόπος υπάρχει, επειδή υπάρχει το σώμα που τον κατέχει, δεν μπορεί να επηρεάσει ένα σώμα, γιατί η πραγματικότητα είναι ενσώματη και ο τόπος ανήκει στα «ασώματα» (incorporeal).

Όπως εξηγεί ο Sedley (2005), ο τόπος συλλαμβάνεται ως τμήμα ενός τρισδιάστατου γεωμετρικού χώρου, πλήρες καταλαμβανομένου, γιατί ο κόσμος δεν περιέχει κενό. Τόπος και χρόνος υφίστανται ανεξάρτητα από τα κινούμενα σώματα που διέρχονται μέσω αυτών και η σύλληψη των δύο εξυπηρετεί στο να διευκολύνεται η σύλληψη της κίνησης των σωμάτων που προϋποθέτει σταθερά χωρικά και χρονικά διαστήματα, καθώς αν η κίνηση

ταυτιζόταν με το κινούμενο σώμα, η κίνηση θα έμενε χωρίς αντικειμενικές συντεταγμένες¹⁹. Κατά συνέπεια, ο κόσμος με τον τόπο και το εξωτερικό κενό είναι το «παν», όπου ο κόσμος νοείται ως πεπερασμένος και το εξωτερικό κενό ως άπειρο.

Έτσι ο κόσμος (η γη) είναι σαν μια νησίδα στον συμπαντικό χώρο, ο οποίος περιλαμβάνει έναν μερικώς καταλαμβανόμενο χώρο -τον κόσμο- και έναν μη καταλαμβανόμενο από σώματα χώρο, το κενό. Χαρακτηριστική από την άποψη αυτή είναι η περιγραφή του Στωϊκού γεωγράφου Στράβωνα για τη γη, καθώς τη διέκρινε ανάμεσα στην υδρόγειο (μη κατοικημένη περιοχή) και στην οικουμένη (κατοικημένη περιοχή): «η υδρόγειος είναι ακριβώς η γήινη σφαίρα που κατακυριεύεται από το νερό, τον Ωκεανό. Το μέρος που κατοικείται είναι η οικουμένη, ένα τετράπλευρο σχήμα, ελαφρά φουσκωμένο στο μέσον του, σφαιροειδές, το μόνο που κατοικείται από ανθρώπους» (παρατίθεται από Θεοδωρίδης 1994:24). Η γη αποτελείται έτσι από έναν κατοικημένο και έναν μη κατοικημένο (και απροσπέλαστο) από τον άνθρωπο χώρο, τον ωκεανό.

Η ιδέα φυσικά για το κενό και το άπειρο του χώρου προϋπάρχει στους Πυθαγορείους και στον Δημόκριτο. Στον Δημόκριτο, το άπειρο του χώρου είναι σύμφυτο με την έννοια του χώρου. Για τον Jammer (2001), την πιο ζωντανή επιχειρηματολογία για το άπειρο του χώρου την οφείλουμε στον Πυθαγόρειο Αρχύτα από την Ελληνική αποικία του Τάραντα (Ιταλία).

Ο Αρχύτας ρωτούσε «αν ήταν δυνατό ή όχι να εκτείνει το χέρι του κάποιος που βρίσκεται στο άκρο του κόσμου, αν η έκταση αυτή θα σήμαινε ένα νέο άκρο του κόσμου και αν από τη συνεχή επανάληψη της έκτασης του χεριού και της δημιουργίας νέων άκρων του κόσμου κανείς μπορούσε να συμπεράνει το άπειρο του ουρανού». Το επιχείρημα αυτό αναπαράχθηκε, σε μεγάλο βαθμό, από τους Στωϊκούς, από λόγιους του Μεσαίωνα και εμφανίζεται ακόμη και στο πολύ μεταγενέστερο έργο του νεότερου πολιτικού φιλοσόφου

¹⁹ «The regularity of a body's motion -including the rotation of the heaven, which paradigmatically displays the progress of time- presupposes fixed spatial and temporal intervals through which it takes place. If either of those intervals were (in the usual Stoic corporealizing fashion) identified with the moving body itself, its motion would be left altogether without objective coordinates. This consideration may be what motivates the thesis that not only the spatial interval -"place"- but also the temporal interval -"time"- subsists independently of the moving bodies which pass through it» (Sedley 2005).

John Locke (1632-1704) *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*²⁰. Η ιδέα της συνεχούς επέκτασης από την οποία συμπεραίνεται το άπειρο του χώρου υπάρχει ως επιχείρημα και στον Επίκουρο (Επιστολή προς Ηρόδοτο, παρ.41). Το ενδιαφέρον για το άπειρο του χώρου ανανεώνεται σχεδόν πάντα σε ιστορικές περιόδους που συμπίπτουν με σημαντικές ιμπεριαλιστικές επεκτάσεις στον χώρο (Ελληνιστική, Ρωμαϊκή, νεότερη «Ευρωπαϊκή»).

Ο Αρχύτας φαίνεται να είχε σαφή αντίληψη για την αφηρημένη έννοια του χώρου, διακρίνοντας τον χώρο από την ύλη. Σύμφωνα με τον Jammer (2001:12-13), «ο χώρος στον Αρχύτα δεν είναι κάποια καθαρή έκταση που στερείται οποιαδήποτε ποιότητα ή ισχύς αλλά αποτελεί μάλλον ένα είδος αρχέγονης ατμόσφαιρας που είναι προικισμένη με πίεση και τάση. Ως ένα είδος αρχέγονης ατμόσφαιρας, ούτε επιτρέπει στα υλικά σώματα που εμπεριέχει να γίνονται απεριορίστως μικρά ή μεγάλα, ούτε βρίσκεται μέσα σε κάτι άλλο, αλλά αυτό που τον περιβάλλει και τον συγκρατεί είναι το άπειρο κενό».

Επίσης, στον Αρχύτα ο τόπος είναι αυθύπαρκτος και ανεξάρτητος από το σώμα: «Αφού οτιδήποτε τίθεται σε κίνηση κινείται προς έναν συγκεκριμένο τόπο είναι σαφές ότι ο τόπος όπου θα βρεθεί το αντικείμενο που κινείται, εκούσια ή ακούσια, πρέπει να προϋπάρχει. Ίσως είναι το πρώτο από όλα τα όντα, αφού το καθετί που υπάρχει βρίσκεται σε έναν τόπο και δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς έναν τόπο» (Jammer 2001:12). Από την επιχειρηματολογία αυτή, το να υπάρχει κανείς είναι να υπάρχει σε τόπο, ο οποίος τόπος είναι μέρος ενός πεπερασμένου χώρου που οριοθετείται από το άπειρο κενό και έχει ισχύ, καθώς όπως και ο αριστοτελικός τόπος, συγκρατεί τα σώματα.

Εκτός από τους Στωϊκούς, οι Επικούρειοι στηρίζονται και αυτοί στους Προσωκρατικούς. Ο Επίκουρος βασίζεται, σε μεγάλο βαθμό, στην ερμηνεία του κόσμου από τον Λεύκιππο και τον Δημόκριτο που τον ωθεί στο να απορρίψει οποιαδήποτε τελολογική ερμηνεία του κόσμου. Ο κόσμος γεννήθηκε τυχαία από την μηχανική κίνηση των ατόμων και ο θεός κανένα λόγο δεν είχε να ασχοληθεί με τη γένεσή του (Λουκρήτιος I, 1021, V 156, στο: Τσάτσος 2002:294). Για τον Επίκουρο, θεοί υπάρχουν αλλά δεν ασχολούνται με τον

²⁰ Σύμφωνα με τον Jammer (2001), συναντάται εκ νέου στα γραπτά του Ριχάρδου του Μίντλτον του 14^{ου} αιώνα, που παραπέμπουν ίσως στα *Φυσικά* του Σιμπλικίου, στην εκ νέου ανακάλυψη του *De Rerum Natura* του Λουκρητίου (94-55 π.Χ.) από τον ουμανιστή Roggio το 1418, και φυσικά στον John Locke. Στην περίπτωση του Locke, αναφέρεται στο παρακάτω απόσπασμα από το *An essay concerning human understanding* (1689), που ρωτάει «αν στην περίπτωση που ο Θεός τοποθετούσε έναν άνθρωπο στο έσχατο άκρο των ενσώματων όντων, θα μπορούσε να εκτείνει το χέρι του πέρα από το σώμα του;» («But to return to our idea of space. If body be not supposed infinite, (which I think no one will affirm), I would ask, whether, if God placed a man at the extremity of corporeal beings, he could not stretch his hand beyond his body?») (Locke 1999:159).

άνθρωπο, τους θέλει άφθαρτους, μακάριους και ξένους προς τα εγκόσμια (Διογ. Λαερτ. Χ, Ι, 123, στο: Τσάτσος 2002:295).

«δεν πρέπει να θεωρούμε ότι η κίνηση των ουρανίων σωμάτων και η αλλαγή στην κατεύθυνση τους και η έκλειψη και η ανατολή και η δύση και τα παρόμοια με αυτά φαινόμενα οφείλονται σε κάποιον που τα ελέγχει και τα ρυθμίζει, ή που τα έχει ρυθμίσει, και ταυτόχρονα απολαμβάνει απόλυτη μακαριότητα μαζί με αθανασία [...] ούτε πρέπει πάλι να νομίζουμε ότι τα ουράνια σώματα, που δεν είναι παρά φωτιά συσσωρευμένη σε μάζα, κατέχουν την μακαριότητα και ότι εκτελούν όλες αυτές τις κινήσεις από δική τους ελεύθερη βούληση» (Επίκουρος 2017:15-16, παρ. 76-77).

Η θέση αυτή του Επίκουρου αν και φαίνεται ανατρεπτική για την εποχή της, δεν είναι. Η πολιτική κατάσταση της εποχής του επιτρέπει μια τέτοια τοποθέτηση. Μέχρι τότε, η θρησκεία ρυθμιζόταν από την Ελληνική πόλη. Στους Ελληνιστικούς χρόνους, η πόλη χάνει την πολιτική της αυτονομία και η θρησκεία αδυνατεί να απαντήσει στα ερωτήματα που απασχολούν το άτομο που πιστεύει ότι θεοί κινούν τη φύση και ρυθμίζουν την τύχη του. Την ίδια στιγμή, βάλλεται από ένα πλήθος δοξασιών που διακινούνται στις κτήσεις της Ρώμης, θέτοντας υπό αμφισβήτηση τις τοπικές δοξασίες. Στην ουσία, ο Επίκουρος έρχεται να απαλλάξει το άτομο από την ιδέα ότι οι θεοί ρυθμίζουν εξ ολοκλήρου την ζωή του, ώστε να πράττει αυτοβούλως.

Ο Επίκουρος υποστηρίζει ότι στην αρχή της δημιουργίας του κόσμου υπήρχαν τα άτομα (μη αδιαίρετα σώματα) και το κενό. Υποστήριξε ότι το «παν», δηλαδή ο κόσμος, είναι «σώματα και κενό» στο *Περί φύσεως* και «σώματα και τόπος» στην *Επιστολή προς Ηρόδοτο* (παρ. 39-40, 2017:6)²¹. Ένα σημαντικό ζήτημα αφορά την θέση του Επίκουρου ότι στην εξήγηση των πραγμάτων πρέπει να χρησιμοποιούμε λέξεις που δηλώνουν τα πράγματα ως έχουν στην υλική τους υπόσταση στον υπαρκτό και αισθητό κόσμο και τα καταλαβαίνουμε. Στα αρχαία Ελληνικά, η λέξη που χρησιμοποιούνταν για το σύμπαν ήταν η λέξη «παν» (=τα πάντα). Στην πράξη, η λέξη σύμπαν (σύν+παν) είναι πλεονασμός και ίσως μεταφέρθηκε στα Ελληνικά από τη λατινική λέξη «universum» που σημαίνει μετατροπή όλων σε έναν.

Οι λέξεις, ωστόσο, που χρησιμοποιούνταν στην περιγραφή του συμπαντικού χώρου ήταν «χώρα» και «κενό». Ο κόσμος ταυτιζόταν με τον τόπο ως τον χώρο που καταλαμβάνουν τα υλικά σώματα, δηλαδή τον κατοικημένο (κατειλημμένο) χώρο, σε αντίθεση με το κενό που ταυτίζεται με «απουσία σώματος». Γι' αυτό ο Επίκουρος, λέει, ότι

²¹ Το έργο *Περί φύσεως* διασώζεται από τον Λουκρήτιο και η *Επιστολή προς Ηρόδοτο* και άλλα έργα και επιστολές του Επίκουρου συμπεριλαμβάνονται στους *Βίους φιλοσόφων* του Διογένη Λαέρτη (180-240 μ.Χ.).

το παν έστι σώματα (=άτομα, ύλη) και τόπος (=κόσμος, ο κατοικημένος από υλικά σώματα χώρος).

Συγκεκριμένα, στην *Επιστολή προς Ηρόδοτο*, ο Επίκουρος αναφέρεται στις έννοιες του κενού, της χώρας και της αναφούς φύσης ως συνώνυμες έννοιες του χώρου και δη του προ-κοσμικού χώρου, όπου ξεκινάει η δημιουργία του κόσμου: «Και αν δεν υπήρχε αυτό που ονομάζουμε κενό και χώρο και ανέγγιχτη φύση («εἰ δέ μή ἦν ὁ κενόν καί χώραν καί ἀναφή φύσιν»), τότε τα σώματα δεν θα είχαν πού να σταθούν ούτε πού να κινηθούν, ενώ όπως φαίνεται κινούνται. Και πέραν από αυτά τα δύο πράγματα, τα σώματα και το κενό, τίποτα άλλο δεν μπορούμε να διανοηθούμε» (Επιστολή προς Ηρόδοτο 2017:6 παρ. 40)²².

Στη συνέχεια, ο Επίκουρος αναφέρει ότι τα πρωταρχικά σώματα είναι άτμητες υλικές οντότητες (παρ. 41), δηλαδή τα άτομα (παρ. 42), και ότι το «παν», δηλαδή το σύμπαν, είναι άπειρο, καθώς η συνεχής επέκταση των σωμάτων δίνει ένα νέο άκρο στο διηλεκές: «Επιπλέον το σύμπαν είναι άπειρο. Επειδή κάθε τι που είναι περιορισμένο, έχει κάποιο άκρο και αυτό εδώ το άκρο γίνεται αντιληπτό σε σχέση με κάτι άλλο. Έτσι ώστε καθώς δεν έχει άκρο δεν έχει πέρασ, αλλά εάν δεν έχει πέρασ, είναι άπειρο και δεν είναι περιορισμένο. Το σύμπαν είναι επίσης άπειρο σε σχέση με το πλήθος των σωμάτων και την έκταση του κενού» (παρ. 41).

Και επειδή τα σώματα ή άτομα είναι άπειρα, άπειροι είναι και οι κόσμοι ή τόποι που υπάρχουν στο σύμπαν:

«Ομοίως, υπάρχουν άπειροι κόσμοι, άλλοι μεν όμοιοι με τον δικό μας και άλλοι που διαφέρουν από αυτόν. Επειδή, τα άτομα είναι άπειρα σε αριθμό, όπως έχει ήδη αποδειχθεί, μεταφέρονται στις πιο μακρινές αποστάσεις στο διάστημα. Επειδή, αυτά τα άτομα, που έχουν τέτοια φύση ώστε να δίνουν γέννηση σε έναν κόσμο ή να τον συντηρούν, δεν εξαντλούνται από τον σχηματισμό ενός μόνο κόσμου ή περισσότερων σε περιορισμένο αριθμό, ούτε από όλους αυτούς τους κόσμους που μοιάζουν μεταξύ τους, ούτε από όλους εκείνους που διαφέρουν από αυτούς τους τελευταίους. Κατά συνέπεια, δεν υπάρχει πουθενά κανένα εμπόδιο στην ύπαρξη μιας απειρίας κόσμων» (Επιστολή προς Ηρόδοτο 2017:7 παρ. 45).

Κατά συνέπεια, ο Επίκουρος όχι μόνον δέχεται ότι υπάρχουν άλλοι κόσμοι και τόποι αλλά υποστηρίζει ότι «σε όλους τους κόσμους υπάρχουν ζωντανά όντα και φυτά και άλλα

²² «εἰ δέ μή ἦν ὁ κενόν καί χώραν καί ἀναφή φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τά σώματα ὅπου ἦν οὐδέ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα, παρά δέ ταῦτα οὐθεν οὐδ' ἐπινοηθῆναι δύναται οὔτε περιληπτῶς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς ὡς καθ' ὅλας φύσεις λαμβανόμενα καί μή ὡς τά τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα» (Επιστολή προς Ηρόδοτο 2017:6 παρ. 40).

πράγματα που τα βλέπουμε στον κόσμο μας», και ότι «οι κόσμοι αυτοί δεν έχουν όλοι κατ' ανάγκην το ίδιο σχήμα με τον δικό μας» (παρ. 74). Το σύμπαν είναι λοιπόν άπειρο και αποτελείται από αναρίθμητους κόσμους. Σύμφωνα δε με τον Σέξτο Εμπειρικό (2^{ος} μ.Χ. αιώνας), η Επικούρεια κοσμολογία φαίνεται να διακρίνεται από την Στωϊκή, στο ότι στη μεν Επικούρεια ο κοσμικός χώρος είναι απόλυτα κενός, στη δε Στωϊκή νοείται ως μερικώς άδειος και ως μερικώς γεμάτος χώρος (Casey 1997).

Έπειτα, στους Επικούρειους, η γνώση της κοινωνικής αντικειμενικότητας στηρίζεται στη μακρά εμπειρία και επανάληψη. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Τσάτσος (2002:293-294), η γνώση στους Επικούρειους συντελείται μέσα από την αντίληψη. Η έννοια πηγάζει αποκλειστικά από την επανάληψη όμοιων αντιλήψεων. Γι' αυτό ο Επίκουρος ονομάζει τις έννοιες «προλήψεις», επειδή αποτελούν «μνήμην του πολλάκις έξωθεν φανέντος» (Διογ. Λαερτ. Χ., 1, 33), και τις εξηγήσεις των αιτιών των φαινομένων με αφετηρία τις έννοιες «δόξας ή υπολήψεις». Πιο συγκεκριμένα, ο Επίκουρος στην *Επιστολή προς Ηρόδοτο* δίνει μια ιδιαίτερη εξήγηση για την συγκρότηση της γλώσσας, υποστηρίζοντας ότι πρόκειται για προϊόν κοινής συναίνεσης που βασίζεται στις παραστάσεις του αισθητού κόσμου. Σύμφωνα με τον ίδιο, η ονομασία των αντικειμένων στηρίζεται στην άρθρωση, η οποία προκαλείται από τα συναισθήματα που προκαλούν στο άτομο οι παραστάσεις του υπαρκτού και αισθητού κόσμου που διαφέρουν από τόπο σε τόπο και γι' αυτό διαφέρουν οι λέξεις για το ίδιο πράγμα ανάμεσα στους λαούς. Υποστηρίζει δε ότι η τελική ονοματοδοσία των αντικειμένων είναι προϊόν κοινής συναίνεσης σε κάθε λαό. Πρόκειται για μια προγενέστερη έκφραση της ιδέας της κοινωνικής κατασκευής (του συστήματος) της γλώσσας στον de Saussure, με σημαντικές και ουσιαστικές διαφοροποιήσεις ως προς το γενικότερο θεωρητικό σχήμα της επικούρειας θεωρίας στην οποία εντάσσεται και το εκεί σύστημα «σχηματισμού λόγου» (λ.χ. έννοιες που χρησιμοποιούνται, θεσμοί, πρακτική λόγου).

«Πρέπει επίσης να υποθέσουμε ότι και η ανθρώπινη φύση και διδάχθηκε και αναγκάσθηκε να κάνει πολλά πράγματα κάθε είδους μόνο από τις περιστάσεις. Και ότι αργότερα ανέπτυξε με τον λογισμό αυτά που μεταδόθηκαν από τη φύση και έκανε νέες ανακαλύψεις, σε κάποια θέματα πιο γρήγορα, σε κάποια άλλα πιο αργά, σε κάποιες εποχές και χρονικές περιόδους, κάνοντας μεγάλες προόδους, και πάλι μικρότερες σε κάποιες άλλες. Και έτσι και τα ονόματα στην αρχή δεν δόθηκαν στα πράγματα μετά από συμφωνία, αλλά οι ίδιες οι φύσεις των ανθρώπων σύμφωνα με τους διαφορετικούς λαούς είχαν τα δικά τους ιδιαίτερα συναισθήματα και δέχονταν τις ιδιαίτερες παραστάσεις τους, και έτσι κάθε ένας με τους δικούς του τρόπους έβγαζε αέρα από το στόμα του που διαμορφωνόταν από το καθένα από αυτά τα συναισθήματα και τις παραστάσεις, σύμφωνα με

τις διαφορές που υπήρχαν στους διάφορους λαούς και από τους τόπους της κατοικίας τους. Και αργότερα με κοινή συναίνεση σε κάθε λαό δόθηκαν ειδικά ονόματα μετά από συμφωνία, ώστε να κάνουν τις έννοιες τους λιγότερο ασαφείς μεταξύ τους και να δηλώνονται πιο σύντομα. Και κάποτε εκείνοι που τα γνώριζαν καλά έφεραν πράγματα που πιο πριν δεν ήσαν γνωστά και εισήγαγαν λέξεις γι' αυτά, σε κάποιες περιπτώσεις καθώς ήσαν αναγκασμένοι να τις προφέρουν, και σε άλλες περιπτώσεις καθώς τις διάλεγαν με τη λογική σύμφωνα με τη συνηθισμένη μέθοδο σχηματισμού, και έτσι έκαναν σαφή τη σημασία τους» (Επιστολή προς Ηρόδοτο 2017:15 παρ. 75-76).

Ο Επίκουρος θεωρεί, επομένως, ότι η άρθρωση λόγου για τα πράγματα βασίζεται στα συναισθήματα που προκαλούν στην ψυχή οι παραστάσεις του υλικού και υπαρκτού κόσμου και διαφοροποιείται ανάλογα με τον τόπο. Υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος ανέπτυξε από τη φύση λογική για να στηρίξει τις αντιλήψεις του για τα πράγματα και ότι στη φύση του ανθρώπου στηρίζεται η συγκρότηση της πόλης. Σε αντίθεση με τους Στωϊκούς, «το της φύσεως δίκαιον», έλεγε ο Επίκουρος, «έστι σύμβολον συμφέροντος εις το μη βλάπτειν άλληλους μηδέ βλάπτεσθαι» (Διογ. Λαερτ. Χ., 1, 150 στο: Τσάτσος 2002:298). Καθότι, για τον Επίκουρο, οι φυσικές ανάγκες του ατόμου είναι λίγες και οι μη φυσικές και επίκτητες πολλές, η φυσική αναγκαιότητα σπρώχνει το άτομο στο να συνάψει συμβόλαια, συμφωνίες που να ρυθμίζουν τις πράξεις τους ώστε να μην βλάπτουν και να μην βλάπτονται.

Κατά συνέπεια, η πολιτεία συγκροτείται για τον Επίκουρο καθαρά ωφελιμιστικά και στηρίζεται στο θετό δίκαιο, ένα μέσον χρήσιμο και απαραίτητο για την εξυπηρέτηση των συμφερόντων, το οποίο έχει κύρος, για όσο καιρό συμπίπτει με το συμφέρον. «Ο πολιτικός βίος είναι κακό γιατί καταστρέφει την αταραξία της ψυχής, γι' αυτό πρέπει να περιοριστεί σε ό,τι είναι απαραίτητο» (Τσάτσος 2002:298). Κύριο χαρακτηριστικό της Επικούρειας φιλοσοφίας είναι, όπως και στη Στωϊκή, η απόσταση από τα πολιτικά πράγματα και η πεποίθηση ότι το δίκαιο διέπει και ρυθμίζει τις πράξεις των ατόμων στην παγκόσμια πολιτεία.

Στωϊκοί και Επικούρειοι, παρά τις διαφοροποιήσεις τους, μοιράζονται κοινά, στη θεωρία τους, που έχουν να κάνουν με την προβληματική της εποχής τους και την πολιτική κατάσταση που είχε διαμορφωθεί. Αυτά αφορούν στη θέση του δικαίου ως ενοποιητικό στοιχείο σε μια παγκόσμια πολιτεία που αποτελείται από διαφορετικούς λαούς, τόπους, τοπικές δοξασίες και κουλτούρες, στις μη φυσικές και επίκτητες ανάγκες που δημιουργήθηκαν μέσα από την συσσώρευση πλούτου και κεφαλαίου από την ιμπεριαλιστική επέκταση στον χώρο, στην πολιτική βία και απογοήτευση που χαρακτηρίζει

την περίοδο αυτή και διοχετεύεται σε πράξεις μοιρολατρίας και απαξίωσης του ατόμου και της ζωής του, καθώς και στην αδυναμίας αντίδρασης του ατόμου απέναντι στα δεινά.

Η κατάσταση αυτή περιγράφεται στη συνέχεια μέσα από την αναφορά στη συγκρότηση της πόλης της Ρώμης και των παραστάσεων της, με κύρια χαρακτηριστικά την ανάπτυξη της αρχιτεκτονικής, της πολεοδομίας, του δικαίου, της συσσώρευσης και της επίδειξης του πλούτου από την επέκταση της Ρώμης σε τόπους μακρινούς, καθώς και την θεμελίωση μιας κοινής πολιτιστικής υπηκοότητας.

2. Ρώμη: πολιτικές και πολεοδομικές πρακτικές

«Η Ρώμη χρωστούσε το μεγαλείο της στην αδιάκοπη αντιμαχία πατρικίων και πληβείων»
(Niccoló Machiavelli)²³

Ο πολιτισμός των Ρωμαίων αποτέλεσε έναυσμα και έμπνευση για τον νεότερο «δυτικό», στην πολιτική, στο δίκαιο και στην αρχιτεκτονική. Από πολλούς ιστορικούς της αρχιτεκτονικής, η Ρώμη διακρίνεται για την αξιοσημείωτη ανάπτυξη της αρχιτεκτονικής και τη μνημειώδη κλίμακα του πολεοδομικού σχεδιασμού, σε αντίθεση με την Αθήνα (Watkin 2009, Jordan 1981). Η ιμπεριαλιστική επέκταση της Ρώμης ώθησε, ιδιαίτερα, την ανάπτυξη του δικαίου, προκειμένου να τεθούν υπό έλεγχο οι λαοί και οι τόποι στην τεράστια έκταση της αυτοκρατορίας, και κατ' επέκταση σε λαούς με άγραφους ή/και γραπτούς νόμους που στηρίζονταν σε διαφορετικές δοξασίες, ήθη, έθιμα και κουλτούρες.

Οι Ρωμαίοι επηρεάστηκαν, σε μεγάλο βαθμό, στην ανάπτυξη της γλώσσας, των πόλεων, της αρχιτεκτονικής, της πολιτικής και του δικαίου από τους Έλληνες, όπου η μεταξύ τους επαφή φαίνεται να είναι αδιάκοπη από την ίδρυση της Ρώμης (β' μισό 8ου π.Χ. αιώνα). Ο γεωγράφος Στράβωνας που έζησε στο τέλος του 1ου π.Χ. αιώνα, αναφέρει δύο εκδοχές για την ίδρυση της Ρώμης: τον γνωστό θρύλο με τον Ρωμύλο και τον Ρώμο, απογόνους του Ομηρικού Αινεία, που θεωρούνταν η πιο διαδεδομένη άποψη ακόμη και την εποχή του, και μια άλλη, παλαιότερη εκδοχή, ότι η Ρώμη υπήρξε Αρκαδική αποικία από τον Έυανδρο (Γεωγρ. Ε': C.229.2-C.230.3). Ο Ευανδρος καταγόταν από το Παλλάντιο της Αρκαδίας και από εκεί εικάζεται ότι πήρε το όνομα του ο «Παλατίνος λόφος», το αρχαιότερο σημείο κατοίκησης της πόλης.

²³ Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, κεφ.4, στο: Κονδύλης (2016:164).

Επίσης, ο Στράβωνας τονίζει σε δύο σημεία της γεωγραφικής του περιγραφής για την Ρώμη, ότι η πόλη χτίστηκε ως προϊόν ανάγκης και όχι επιλογής στον Παλατίνο λόφο στις όχθες του ποταμού Τίβερη (Γεωγραφικά Ε': C.230.2 και C.234.7.). Από τις αφηγήσεις του Στράβωνα αντιλαμβάνεται κανείς ότι η θέση που επέλεξαν οι Ρωμαίοι για να χτίσουν την πόλη ήταν μέρος ακατάλληλο για εγκατάσταση: «Πρόκειται για μέρος, χωρίς οχυρό έδαφος, μήτε με αρκετή χώρα ώστε να συντηρήσει μια πόλη, αλλά βέβαια και χωρίς ανθρώπους γύρω να προστεθούν στους πολίτες της [...]. Οι πρώτοι κάτοικοι τείχισαν το Καπιτώλιο, το Παλάτιο και τον Κουρίνο λόφο. Ήταν τόσο ευάλωτος από έξω, ώστε τον κατέλαβε ο Τίτος Τάτιος με την πρώτη, τότε που ήρθε να εκδικηθεί την αρπαγή των παρθένων» (Στράβων Γεωγρ. Έ: C230.2).

Έτσι, ο τόπος που χτίστηκε η Ρώμη δεν ήταν πρόσφορος για εγκατάσταση, καθώς ούτε εύφορα εδάφη διέθετε, ούτε ήταν ένα προστατευμένο από τη φύση μέρος, ούτε ένα φυσικό οχυρό. Φαίνεται ότι προέκυψε ως ένας τόπος φυγής ή/και αναγκαστικής εγκατάστασης, γιατί ο Στράβωνας αναφέρει ότι ο Ρωμύλος προσέλκυσε κάθε «καρυδιάς καρύδι και έκανε πολίτες όσους κατέφευγαν στη πόλη από τις γειτονικές» (Γεωγρ. Έ: C230.2). Πράγμα που υποδεικνύει ότι η Ρώμη προσέφερε άσυλο σε πολίτες που διώκονταν για ειδικές πράξεις και ήταν απόκληροι από άλλες πόλεις και οικισμούς.

Κύριο επίσης χαρακτηριστικό της Ρώμης, από τις απαρχές της ιστορίας της, ήταν η προσάρτηση άλλων εδαφών, οικισμών, συνοικισμών και πόλεων, καθώς και η δημιουργία νέων πόλεων και αποικιών. Αρχικά, λόγω του του τόπου εγκατάστασης που υστερούσε σε εύφορα εδάφη και φυσική οχύρωση.

«Στην αρχή, επειδή η γύρω χώρα που ήταν εύφορη και μεγάλη, ανήκε σε άλλους, ενώ το έδαφος που ανήκε στην πόλη ήταν ευάλωτο, δεν υπήρχε τίποτα θετικό στην θέση τους για τους παλιούς κάποιους. Αλλά η γενναιότητα και οι κόποι με τους οποίους έκαμαν δική τους τη γύρω χώρα, απέδωσε μια τέτοια πλησμονή αγαθών που πραγματικά ξεπέρασε κάθε φαντασία. Αυτή η ευτυχής συντυχία ήταν που έκαμε τη πόλη, που αυξήθηκε τόσο πολύ, να έχει αυτή τη ζωή, όχι μόνο σχετικά με την άφθονη τροφή, αλλά και τη συνεχή ροή ξυλείας και πέτρας για τις οικοδομές, έτσι που χτίζονται συνέχεια, μετά τις καταρρεύσεις, τις πυρκαγιές και τις πωλήσεις που γίνονται επίσης αδιάλειπτα' αφού και οι πωλήσεις ακινήτων είναι μια μορφή κατεδάφισης, καθώς ρίχνουνε και ξαναχτίζουνε διάφορα κτίσματα ανάλογα με τις επιθυμίες» (Στράβων, Γεωγρ. Έ: C235.7, 1994:111).

Ως πρώτο πολίτευμα της Ρώμης, όπως και της Αθήνας, αναφέρεται η βασιλεία. Η Ρώμη μετατρέπεται σε δημοκρατία την εποχή που εισάγονται στην Αθήνα οι μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη για την δημιουργία του θεσμού του δήμου (509 π.Χ.). Ο όρος με τον οποίο περιγράφεται το νέο πολίτευμα είναι «Res Publica» που έχει αποδοθεί ως «δημόσιο πράγμα» (περιφραστικά: «το πράγμα που ανήκει στον λαό ή στον στρατό», καθώς η λέξη «publica» προέρχεται μάλλον από το *populus* < *populus*, *populus*=στρατός). Συχνά, έχει αποδοθεί και «ρεπουμπλικανική δημοκρατία» εν αντιθέσει με τον χαρακτηρισμό της Αθηναϊκής δημοκρατίας ως «άμεσης».

Για πολλούς όμως μελετητές της «Ρωμαϊκής δημοκρατίας», αυτή έχει ελάχιστη σχέση έχει με την Αθηναϊκή δημοκρατία. Στην πράξη, πρόκειται για την αντικατάσταση του βασιλιά από δύο υπάτους και τη συγκρότηση ενός αριστοκρατικού πολιτεύματος, το οποίο στην ακμή του είχε παραχωρήσει αναγκαστικά αρκετές εξουσίες στο λαό. Εντούτοις, στο κείμενο εδώ υιοθετείται ο όρος «δημοκρατία», γιατί με τον όρο αυτό περιγράφεται και αναλύεται στη βιβλιογραφία η ιστορική περίοδος από τον 5^ο π.Χ. αιώνα μέχρι και τον 1^ο π.Χ. αιώνα που συμπίπτει με την άνοδο της Ρώμης σε αυτοκρατορική δύναμη, σε πόλη-πρωτεύουσα και με τη δημιουργία νέων πόλεων εκτός της Ρώμης με την πολιτική προσάρτησή τους στην τελευταία.

Στην προκειμένη περίπτωση, η «Ρωμαϊκή δημοκρατία» θεμελιώνεται πάνω σε μια κοινωνία με αυστηρή κοινωνική διάρθρωση, περιορισμένη δυνατότητα συμμετοχής των «πολλών και των φτωχών» στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων και με έντονες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές ανισότητες που είναι ορατές στον χώρο -στην κατανομή του πληθυσμού στην πόλη- και έχουν τις ρίζες τους στην ιστορική ίδρυση της πόλης. Έτσι, η δημοκρατία θεμελιώνεται σε μια εκ των προτέρων άνιση χωρική, εδαφική και κοινωνική βάση.

Οι αρχαίοι Έλληνες κλασικοί γνώριζαν το δημοκρατικό πολίτευμα της Ρώμης, καθώς οι ιδανικές πόλεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη είναι, στην ουσία, μια εμπνευσμένη ιδεατή σύλληψη ανάμεσα στο υπόδειγμα της λειτουργίας του πολιτεύματος της Αθηναϊκής δημοκρατίας και της Ρωμαϊκής. Στην Ρώμη και όχι στην Αθήνα οφείλονται αρκετά από τα χαρακτηριστικά του νεότερου αντιπροσωπευτικού πολιτικού συστήματος που αναπτύσσεται σε άμεση συσχέτιση με τις ιμπεριαλιστικές επεκτάσεις της «Δύσης», καθώς και πολλοί όροι που χρησιμοποιούνται για την περιγραφή και την ανάλυση του νεότερου Αγγλοσαξονικού πολιτικού και οικονομικού συστήματος ορισμένοι εκ των οποίων παρατίθενται εδώ στα λατινικά.

Ειδικότερα, η πόλη της Ρώμης συγκροτήθηκε από διάφορα γένη (gentes). Κάθε γένος και κάθε οίκος διέθετε από ένα οικιακό ιερό, στο οποίο τα μέλη του οίκου προσεύχονταν και προσέφεραν αφιερώματα. Η αρχαϊκή Ρωμαϊκή λατρεία συνδεόταν μάλλον με την πίστη ότι στο καθετί υπάρχει ένα πνεύμα (anima) και στη σύνδεση των ζωντανών με τα πνεύματα των προγόνων. Επίσης, πολλοί αναφέρουν ότι η Ρωμαϊκή λατρεία στηριζόταν στην πρακτική και λιγότερο στην πίστη. Βασιζόταν σε μια ωφελιμιστική λογική του «δίνεις κάτι για να πάρεις κάτι». Σε κάθε περίπτωση, η λατρεία ήταν υπόθεση του οίκου, ο οποίος περιλάμβανε άτομα που συνδέονταν μεταξύ τους με δεσμούς αίματος, αλλά και κοινωνικούς και οικονομικούς δεσμούς.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Λιαρκόπουλος (2015:64), «κάθε γένος ήταν οργανωμένο σε έναν οικισμό, είχε ως αρχηγό έναν εκλεγμένο γενάρχη και τα μέλη του γένους συνδέονταν μεταξύ τους με κοινά ιερά και κοινούς τάφους. Τα μέλη ενός γένους μπορούσαν, μετά από συμφωνία, να συνδέονται και ελεύθερα πρόσωπα, οι πελάτες (clientes)». Με τους πελάτες δημιουργούσαν έναν δεσμό βασιζόμενο στην πίστη (fides), όπου, το μέλος του γένους, ο πάτρωνας (patronus), αναλάμβανε την ασφάλεια και νομική προστασία του πελάτη, ενώ ο πελάτης όφειλε υπακοή, ένοπλη υπηρεσία και εργασία στους αγρούς του πάτρωνα (σ. 65). Πάνω στη σχέση αυτή αναπτύχθηκε το μεσαιωνικό φεουδαρχικό (<φέουδο, fief) σύστημα στο δυτικό τμήμα της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας μετά την παρακμή της.

Με την πάροδο των ετών, μία ομάδα οικονομικά δυνατών γενών ιδρύει ένα ηγετικό συμβούλιο πατέρων (Σύγκλητος)²⁴, μέσα από το οποίο αναδεικνύουν έναν αρχηγό, τον βασιλιά (rex), στο πρόσωπο του οποίου η Σύγκλητος αναθέτει τη θρησκευτική, πολιτική, στρατιωτική και δικαστική εξουσία (Λιαρκόπουλος 2015). Όταν ένα γειτονικό φύλο, οι Τυρρηνοί (Ετρούσκοι) καταλάβει τη Ρώμη στο τέλος του 7^{ου} αιώνα, οργανώνεται η «πόλη-κράτος» της Ρώμης: «ο πρώτος Ετρούσκος βασιλιάς [...] οργανώνει την τελετή χάραξης των ορίων της πόλης. Ο ιερός αυτός περίβολος διαχωρίζει την εντός του περιβάλλου πόλη (romerium) και την εκτός του περιβάλλου αγροτική περιοχή, διακρίνοντας αντιστοίχως και την υπέρτατη εξουσία (imperium) του βασιλέως: στην πολιτική εξουσία εντός της πόλης και τη στρατιωτική εξουσία εκτός της πόλης» (Λιαρκόπουλος 2015:65).

Έτσι, ο κοινός (δημόσιος) χώρος της πόλης -το άστυ- διαρθρώνεται εντός του ιερού περιβάλλου (romerium) με τη Σύγκλητο, το «Forum» και τις κατοικίες, ενώ εκτός του ιερού περιβάλλου οι εκτάσεις που περιβάλλουν την πόλη, οργανωμένες σε ομόκεντρους κύκλους,

²⁴ Από την λατινική senatus<senex=ο μεγαλύτερος σε ηλικία.

αποτελούν απλώς εδάφη (ager), καλλιεργήσιμα και μη, που είχε καταλάβει και εξουσίαζε η Ρώμη.

Εκτός από τους «πατρικούς» (patricius<pater) και τους «πελάτες», η πολυπληθέστερη κοινωνική ομάδα της πόλης είναι οι «πληβείοι» (<plebs, μάλλον από την Ελληνική λέξη πλήθος ή την λέξη populus). Οι πληβείοι είχαν λάβει ασυλία και ζούσαν έξω από τον ιερό χώρο της πόλης. Ήταν, δηλαδή, διαχωρισμένοι χωρικά και κοινωνικά από τα γένη. Με την προσάρτηση των γύρω περιοχών και την επέκταση της πόλης, οι πληθυσμοί αυτοί αποτέλεσαν τους πρώτους κατοίκους της ευρύτερης και εκτός του ιερού περιβόλου πόλης, της υπαίθρου και των αγροτικών περιοχών.

Σύμφωνα με τον Fustel de Coulanges (2001:195), «αυτό που συνιστούσε τον ιδιόμορφο χαρακτήρα των πληβείων ήταν ότι ήταν ξένοι στην θρησκευτική οργάνωση της πόλης, καθώς ακόμη και σε αυτήν της οικογένειας [...] Ο πελάτης μοιραζόταν τουλάχιστον τη λατρεία του προστάτη του και ήταν μέλος της οικογένειας και του γένους. Ο πληβείος, στην αρχή, δεν είχε λατρεία και δεν γνώριζε τίποτα για την ιερή οικογένεια»²⁵. Ο πληβείος δεν ήταν πάντα φτωχός. Μπορεί να ήταν κάποιος που είχε υποδουλωθεί, η περιουσία του είχε δεσμευτεί και είχε εξαναγκαστεί να πάει στη Ρώμη, αφήνοντας συχνά πίσω την οικογένεια του με σκοπό να χρησιμοποιηθεί στο στρατό ή/και σε αγροτικές εργασίες. Στην κατάσταση του πληβείου μπορούσε να εκπέσει και ο «πελάτης», αν τελούσε κάποια ειδικής πράξη.

Σε κάθε περίπτωση, όπως αναφέρει ο Fustel de Coulanges (2001:198), «οι πληβείοι ήταν μια περιφρονημένη και άθλια τάξη, πέρα από τα όρια της θρησκείας, του νόμου, της κοινωνίας και της οικογένειας»²⁶. Σε αυτούς εφαρμοζόταν η εκτός της πόλης στρατιωτική εξουσία, καθώς συγκροτούσαν τον στρατό της πόλης όταν δεν απασχολούνταν σε αγροτικές εργασίες.

Πολλοί μελετητές της «Ρωμαϊκής δημοκρατίας» διακρίνουν δύο φάσεις: την πρώτη περίοδο από τις αρχές του 5^{ου} π.Χ. αιώνα ως τις αρχές του 3^{ου} π.Χ. αιώνα, που σηματοδοτείται από τον αγώνα των πληβείων για κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά δικαιώματα και συμπίπτει με την επέκταση της Ρώμης στην Ιταλική χερσόνησο. Στην πράξη, οι κατακτήσεις τροφοδοτούν τις πολιτικές διεκδικήσεις των πληβείων, καθώς είναι αυτοί

²⁵ «What constituted the peculiar character of the plebs was, that they were foreign to the religious organization of the city, and even to that of the family. By this we recognize the plebeian, and distinguish him from the client. The client shared at least in the worship of his patron, and made a part of the family and of the gens. The plebeian, at first, had no worship, and knew nothing of the sacred family» (Fustel de Coulanges 2001:195).

²⁶ «The plebs were a despised and abject class, beyond the pale of religion, law, society, and the family» (Fustel de Coulanges 2001:195).

που μετέχουν στον στρατό και στηρίζουν τις πολιτικές επεκτάσεις της Ρώμης. Η δεύτερη περίοδος τελειώνει με την ανάδειξη του Αυγούστου το 27 π.Χ. ως ηγεμόνα μιας Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και συμπίπτει με την επέκταση της Ρώμης στη βορειοδυτική Ευρώπη, στην Ισπανία, στις χώρες του Μαγκρέμπ, και στη Μεσόγειο γενικότερα.

Οι πληβείοι έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στη μετάβαση στη δημοκρατία, καθώς αποκλείονταν από την ιδιοκτησία της γης, την πολιτική, στρατιωτική και δικαστική εξουσία, ενώ η απουσία γραπτού νόμου (*lex*) ενθάρρυνε τις κοινωνικές διακρίσεις σε βάρος τους, την οικονομική εκμετάλλευσή τους και ακόμη και την αδικαιολόγητη θανάτωσή τους. Οι πληβείοι άρχισαν να διεκδικούν δικαίωμα λόγου για τα πολιτικά θέματα και δικαίωμα συμμετοχής στα δημόσια αξιώματα όταν συνειδητοποίησαν ότι μπορούσαν να καθορίσουν την τύχη των ένοπλων συρράξεων, καθώς συγκροτούσαν, σε μεγάλο βαθμό, το στράτευμα (Φυντίκογλου και Τσίτσιου-Χελιδόνη 2015).

Στο πλαίσιο αυτό, οι πρώτες σημαντικές πολιτικές κατακτήσεις των πληβείων ήταν η αναγνώριση της δυνατότητας να συνέρχονται σε συνέλευση και η δημιουργία του θεσμού του δημάρχου (*demarchus*), καθώς και η υιοθέτηση του «Δωδεκαδέλτου» νόμου (*lex duodecim tabularum*), το 449 π.Χ.²⁷ που επέτρεπε το δικαίωμα προσφυγής, στην κρίση του λαού, όσων είχαν καταδικαστεί σε θάνατο.

Σύμφωνα με τον Λιαρκόπουλο (2015:68), οι δήμαρχοι παρείχαν βοήθεια στους αδικούμενους πληβείους: «δεν διέθεταν ούτε απόλυτη εξουσία (*imperium*) ούτε εξουσία (*potestas*), αλλά ένα άλλο είδος εξουσίας, την δημαρχική, το κυριότερο χαρακτηριστικό της οποίας είναι το δικαίωμα της αρνησικυρίας (*veto*). Για την απρόσκοπτη λειτουργία του έργου τους αναγνωριζόταν ως ιερό το πρόσωπό τους και η εξουσία τους ως απαραβίαστη».

Η θέσπιση της Δωδεκαδέλτου θα φέρει μια ουσιαστική αλλαγή. Μέχρι τότε, οι νόμοι στηρίζονταν στη θρησκεία και υπόκειντο στην εξουσία και την απονομή της δικαιοσύνης από τους πατρικούς. Με την υιοθέτηση της Δωδεκαδέλτου, «ο νόμος που αποτελούσε προηγουμένως μέρος της θρησκείας και κατά συνέπεια κεκτημένο των ιερών οικογενειών είναι πια κοινή ιδιοκτησία όλων των πολιτών» (Fustel de Coulanges 2001:264). Ως εκ τούτου, «ο νόμος δεν θεωρείται πλέον ως μια αμετάβλητη και αδιαμφισβήτητη κατάσταση. Όντας ανθρώπινο έργο, αναγνωρίζεται ότι υπόκειται σε αλλαγές» (όπ.π.).

Οι δώδεκα πινακίδες αναρτήθηκαν στο Forum Romanum στην κεντρική πλατεία της πόλης, ώστε να είναι προσβάσιμες σε όλους, αφού ήταν πλέον «κοινό πράγμα», δηλαδή αφορούσε τα εκτός της «πόρτας» (*forum* < *fores* = πόρτα) της οικίας, πράγματα. Σε αυτές

²⁷ Βλ. στο: https://avalon.law.yale.edu/ancient/twelve_tables.asp Τελευταία πρόσβαση 14 Νοε. 2022.

περιλαμβάνονται οι πρώτες γραπτές (πολεοδομικές) διατάξεις για την πόλη που αφορούν τα ιερά πράγματα, λ.χ. απαγορεύεται η ταφή ή καύση των νεκρών εντός της πόλης (πιν. Χ, αρ. 1) και το χτίσιμο νέας πυράς ή φλεγόμενου αναχώματος σε απόσταση μικρότερη από 60 πόδια από το γειτονικό ακίνητο, χωρίς την προηγούμενη συγκατάθεση του ιδιοκτήτη του (αρ. 9)²⁸. Πράξεις που θα μπορούσαν να μολύνουν τον ιερό χώρο του «*romerium*».

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Mumford (1961), το *forum* ήταν το σύμβολο της ένωσης των διαφόρων ξένων φυλών των γειτονικών λόφων υπό την ηγεσία των ίδιων των Ρωμαίων. Αποτελούνταν από έναν χώρο συνάθροισης (λατ. *comitium*) που, στην αρχή, χρησιμοποιούνταν επίσης για αθλητικούς αγώνες και αγώνες μονομάχων. Ο ναός ήταν ένα ουσιαστικό και πρωταρχικό μέρος του *forum*, καθώς η διαφύλαξη της ειρήνης ήταν απαραίτητη για την ελεύθερη ανταλλαγή των προϊόντων, καθιστώντας και την ίδια την περιοχή του *forum* ιερή.

Στην ουσία, το *forum* ήταν το αντίστοιχο της «Αγοράς» της Αθήνας με την έννοια του τόπου συνάθροισης στο κέντρο της πόλης, της ανταλλαγής προϊόντων και της τέλεσης λατρευτικών πράξεων. Ο κύριος χώρος ήταν το «*comitium*» δηλαδή ένας πλακόστρωτος χώρος στο κέντρο της πόλης με μια ειδική εξέδρα, τη ρόστρα (*rostra*=έμβολο πλοίου, από τα έμβολα που την κοσμούσαν, συνήθως λάφυρα πολέμου), από την οποία απευθύνονταν οι «πατέρες», και στη συνέχεια οι ρήτορες, στο πλήθος.

Από τις απαρχές της πόλης, οι πατρίκιοι κατοίκησαν τον λόφο Παλατίνο και τον Καπιτωλίνο λόφο ανάμεσα στο *Forum* και στο «Πεδίον του Άρεως» (*Campus Martius*), ενώ πέρα από τα πατρογονικά και ιερά όρια της πόλης στις περιοχές των πληβείων, σύμφωνα με τον Στράβωνα, η πόλη έδινε ακόμη και στο τέλος του 1^{ου} π.Χ. αιώνα, την εντύπωση παρέργου (Γεωγρ. Ε', C.236). Διακρινόταν έτσι από έναν έντονο διαχωρισμό και κατανομή των κοινωνικών ομάδων στον χώρο, απόρροια της αρχικής της ιστορικής κατοίκησης και των συνεπαγόμενων ορίων που τέθηκαν στον χώρο με βάση την θρησκευτική, κοινωνική και πολιτική διάκριση των ομάδων του πληθυσμού της.

Οι επόμενες σημαντικές πολιτικές κατακτήσεις των πληβείων είναι α) η εκλογή τους στο αξίωμα του υπάτου στο πρώτο μισό του 4^{ου} π.Χ. αιώνα, β) η αναγνώριση των

²⁸ Περιλάμβανε επίσης διατάξεις για την απελευθέρωση του δούλου από τον αφέντη του μετά την πληρωμή ορισμένου χρηματικού αντιτίμου (πιν. VII αρ.12, «Κτήση Αγαθών»), την απαγόρευση του γάμου ανάμεσα στους πατρίκιους και πληβείους (πιν. XI αρ.1), διάταξη, η οποία καταργήθηκε το 445 π.Χ. με τον *lex Canuleia* (Φυντίκογλου και Τσίτσιου-Χελιδόνη 2015), και άλλες διατάξεις που αφορούσαν στην ιδιοκτησία. Βλ. *The Twelve Tablets. The Avalon Project. Documents in Law, History and Diplomacy. Yale University Library*, in: https://avalon.law.yale.edu/ancient/twelve_tables.asp Τελευταία πρόσβαση 14 Νοε. 2022.

αποφάσεων των συμβουλίων τους (plebiscita) ως δεσμευτικές για τους πατρικούς, το 286 π.Χ. (lex Hortensia), καθώς γ) και η εκλογή του πρώτου πληβείου στο αξίωμα του «Μεγίστου Αρχιερέα» (Pontifex Maximus), το 254 π.Χ. Από τη στιγμή αυτή και μετά, ο ένας από τους δύο υπάτους προέρχονταν από την τάξη των πληβείων και εκλεγόταν από τη λοχίτιδα συνέλευση που συνερχόταν εκτός της πόλης της Ρώμης, στις συνελεύσεις της οποίας προέδρευαν οι άρχοντες με imperium (συνήθως οι ύπατοι) (Λιαρκόπουλος 2015:69).

Έτσι, οι άρχοντες είχαν σχεδόν πάντα κάποιο λόγο στην εκλογή του πληβείου υπάτου, η οποία λάμβανε χώρα εκτός της πόλης. Καθώς πρόκειται για μια κοινωνία με έντονους κοινωνικούς και βίαιους ανταγωνισμούς, η περιοχή του «romerium» εντός των τειχών ήταν ιερό έδαφος, πολιτικό κεκτημένο των πατρικών εξ ου και η συνέπεια τέτοιες συναθροίσεις να στεγάζονται εκτός του κέντρου της πόλης.

Ανάμεσα στον 4^ο και τον 3^ο π.Χ. αιώνα, οι κατακτήσεις στην Ιταλική χερσόνησο επέφεραν βελτίωση στην κατάσταση των πληβείων, καθώς ιδρύθηκαν αποικίες, μοιράστηκαν εδάφη σε κατακτημένες περιοχές και δημιουργήθηκαν νέες θέσεις εργασίας στα εργοτάξια για την κατασκευή δρόμων, γεφυρών και υδραγωγείων (Φυντίκογλου και Τσίτσιου-Χελιδόνη 2015). «Από τις αρχικές δώδεκα πόλεις της Τοσκάνης και τις τριάντα πόλεις του Λατίου, το Ρωμαϊκό κράτος, μέχρι την περίοδο του Αυγούστου είχε δημιουργήσει άλλες τριακόσιες πενήντα πόλεις στην χερσόνησο την Ιταλίας και άλλες ογδόντα στη βόρεια Ιταλία» (Mumford 1961:208).

Εντούτοις, το πολίτευμα της Ρώμης δεν θα μετατραπεί ποτέ σε Αθηναϊκή δημοκρατία. Παρά τις πολιτικές παραχωρήσεις στους πληβείους, η πόλη και οι γύρω αγροτικές περιοχές θα συνεχίσουν να εξουσιάζονται από μια μικρή «ολιγαρχία» ή «αριστοκρατία». Συγκεκριμένα, τα θεσμικά όργανα του δημοκρατικού πολιτεύματος ήταν η Σύγκλητος, οι άρχοντες (ύπατοι, πραίτορες, αγορανόμοι, ταμίες, τιμητές, κ.ά.), οι λαϊκές συνελεύσεις (λ.χ. φρατρική, φυλέτιδα και λοχίτιδα²⁹) και τα συμβούλια των πληβείων που εξέλεγαν τους δημάρχους. Τα κύρια όμως όργανα του πολιτεύματος είναι οι άρχοντες και η Σύγκλητος στην οποία μετείχαν κατά την περίοδο της δημοκρατίας τριακόσια μέλη.

Το ισόβιο και συχνά κληρονομικό αξίωμα του συγκλητικού ήταν ασυμβίβαστο με το επάγγελμα του εμπόρου ή με ταπεινές δραστηριότητες, λ.χ. μονομάχος ή ηθοποιός, ενώ αποκλείονταν από αυτό και οι απελεύθεροι Ρωμαίοι πολίτες. Για να εκλεγεί κανείς στο κατώτερο δημόσιο αξίωμα, δηλαδή του ταμία, απαραίτητη προϋπόθεση ήταν η δεκαετής στρατιωτική υπηρεσία (Λιαρκόπουλος 2015). Επίσης, η ανάληψη των αξιωμάτων δεν

²⁹ Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. Λιαρκόπουλος (2015).

αποζημιωνόταν με το πρόσχημα ότι ήταν τιμητικά, καθιστώντας έτσι αδύνατη την συμμετοχή των πολλών και των φτωχών στην εξουσία. Η πολιτική εξουσία παρέμεινε, επομένως, προνόμιο μιας ελίτ, τα μέλη της οποίας είχαν συνήθως αριστοκρατική καταγωγή ή/και οικονομική δύναμη.

Σε κάθε περίπτωση, από τον 2^ο π.Χ. αιώνα μέχρι και την άνοδο στην εξουσία του πρώτου αυτοκράτορα, του Αυγούστου, το 27 π.Χ., οι κοινωνικές συγκρούσεις και οι κοινωνικοί ανταγωνισμοί ανάμεσα στους πατρικίους και τους πληβείους περιορίζονται, καθώς η πόλη εισέρχεται σε μια περίοδο πρωτοφανούς επέκτασης στον χώρο, η οποία αρχικά φαντάζει ως μια ευνοϊκή κατάσταση για τους πληβείους, αφού προσφέρει νέες οικονομικές ευκαιρίες και κοινωνική άνοδο. Ωστόσο, από τις μεγάλες Ρωμαϊκές κατακτήσεις στην Ισπανία, την Αφρική και την «Ανατολή» θα βγουν κερδισμένοι οι εύποροι Ρωμαίοι, καθώς στην ιδιοκτησία αυτών θα προσαρτηθούν νέα εδάφη, διευρύνοντας το χάσμα ανάμεσα στους πλούσιους γαιοκτήμονες και στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα (Φυντίκογλου και Τσίτσιου-Χελιδόνη 2015).

Η Ρώμη εισέρχεται σε μια περίοδο ιμπεριαλιστικού επεκτατισμού, η οποία σηματοδοτεί σημαντικές αλλαγές στην μορφή της πόλης και σε πόλεις εκτός της Ρώμης, καθώς η αυτοκρατορία μοιάζει να μην έχει όρια. Η συνεχής επέκταση των συνόρων και η δημιουργία νέων ορίων, ευνοεί το εμπόριο, την είσπραξη φόρων από τις διαρκώς διευρυμένες επαρχίες, την εισαγωγή νέων προϊόντων, τεχνικών και δούλων που συγκροτούν ένα φθηνό εργατικό δυναμικό στη γεωργία και στην οικοδομή, αντικαθιστώντας τους πληβείους που συμμετείχαν στον στρατό, καθώς η θητεία μετατρέπεται σε σταθερή εργασία.

Φαίνεται ότι απουσία των πληβείων στον στρατό είχε ως αποτέλεσμα οι αγροτικές εκτάσεις να μένουν για μεγάλο διάστημα ακαλλιέργητες και στη συνέχεια να αγοράζονται φθηνά από τους πατρικίους που καταφέρνουν να συγκεντρώσουν μεγάλες εκτάσεις γης στην κατοχή τους. Οι ελεύθεροι γεωργοί αδυνατούν να βρουν ελεύθερη καλλιεργήσιμη γη και να συναγωνιστούν τους δούλους που συγκροτούν ένα φθηνό εργατικό δυναμικό στα μεγάλα αγροκτήματα και αναγκάζονται να μετοικήσουν στη Ρώμη, σχηματίζοντας το προλεταριάτο (*proletarii*=αυτοί που έχουν να συνεισφέρουν στο κράτος μόνο τα παιδιά (*proles*) τους).

Σύμφωνα με τους Φυντίκογλου και Τσίτσιου-Χελιδόνη (2015:21), «οι μακροχρόνιοι πόλεμοι, από τη μια αποδεκάτισαν τον πληθυσμό και από την άλλη, οδηγούν σε μαρασμό μεγάλες εκτάσεις καλλιεργήσιμης γης και σε υπερχρέωση και εξαθλίωση τους μικρούς

Ρωμαίους αγρότες, που, όταν δεν στρατεύονταν ήταν υποχρεωμένοι κατά τη διάρκεια των εχθροπραξιών να καταβάλουν τον λεγόμενο «πολεμικό φόρο» (tributum). Πολλοί από αυτούς πουλούσαν ό,τι τους είχε απομείνει και κατέφευγαν στις πόλεις, κυρίως στη Ρώμη, όπου δεν είχαν κανένα μέσο να συντηρηθούν».

Η κατάσταση αυτή δημιούργησε νέες ανάγκες εντός της πόλης για τη στέγαση ενός συνεχώς αυξανόμενου πληθυσμού που αποτελείται από προλετάριους, μετανάστες, απελεύθερους δούλους, παλαίμαχους στρατιώτες και ξένους, καθώς και της αντιμετώπισης πρακτικών και κοινωνικών προβλημάτων (ύδρευση, διαχείριση αποβλήτων, φτώχεια, κοινωνικές εντάσεις και εξεγέρσεις) που έφερε η συγκέντρωση ενός τόσο μεγάλου πληθυσμού σε έναν προηγουμένως οριοθετημένο χώρο. Αλλά, και εκτός της Ρώμης, για την χάραξη νέων δρόμων για τη μεταφορά του στρατού, των προϊόντων και την διοίκηση των προσαρτημένων περιοχών.

Οι Ρωμαίοι είχαν να αντιμετωπίσουν από τη μια, τις αυξανόμενες ποσότητες του πληθυσμού που συρρέει στη Ρώμη και μαζί τα προβλήματα που προκύπτουν από την πληθυσμιακή εισροή, και από την άλλη, να βρουν λύσεις για την ασφαλή και απρόσκοπτη μεταφορά των προϊόντων και του στρατού. Οι Έλληνες, έλεγε ο Στράβωνας, «είχαν τη φήμη ότι διάλεγαν πολύ καλούς τόπους για να χτίζουν πόλεις, παρατηρώντας την ομορφιά, την οχυρότητα, τα λιμάνια και την εύφορη χώρα. Οι Ρωμαίοι φρόντισαν εκείνα που οι Έλληνες δεν έδωσαν προσοχή: διάστρωση δρόμων, υδραγωγεία, υπόνομοι που έδιωχναν τα λύματα στον Τίβερη. Διάστρωσαν δρόμους σε όλη τη χώρα, φτάνοντας να κόβουνε λόφους και να επιχώνουνε κοιλάδες προκειμένου τα βαριά κάρα να μπορούν να παίρνουν φορτία από τα πορθμεία» (Γεωγρ. Έ C.235.8.-236).

Στην ουσία, οι Ρωμαίοι προσπάθησαν να δώσουν πρακτικές λύσεις σε ουσιώδη προβλήματα της πόλης, τα οποία δεν αντιμετώπισαν, τουλάχιστον, στον βαθμό αυτό, οι Έλληνες, ούτε από την πλευρά της επέκτασης των εδαφών της πόλης, ούτε από την άποψη της εισροής μεγάλου αριθμού στην πόλη. Πολλοί ιστορικοί αναφέρουν ότι ο πληθυσμός της Ρώμης έφτανε το 1.000.000 στην ακμή της.

Η ιδιαίτερη Ρωμαϊκή συνεισφορά στον (πολεοδομικό) σχεδιασμό ήταν, σε μεγάλο βαθμό, ζήτημα μηχανικής. Ωστόσο, για τον σύγχρονο μηχανικό και πολεοδόμο εάν οι υπόνομοι και το σύστημα ύδρευσης της πόλης της Ρώμης ήταν μεγαλειώδη έργα για την εποχή τους, κάτω από μια προσεκτική εξέταση δεν ήταν αξιόπιστα και το ίδιο ίσχυε για το οδικό δίκτυο που, σε μεγάλο του μέρος, έφερε τα ίχνη μιας πρωτόγονης πεζοδρόμησης και

τροχοδρόμησης, που δεν ήταν ποτέ επαρκής για την εξυπηρέτηση της κυκλοφορίας σε τροχούς (Mumford 1961).

Επίσης, οι Ρωμαίοι χώρισαν τις κατακτημένες περιοχές και ίδρυσαν νέες πόλεις και λιμάνια, είτε για τον έλεγχο του εμπορίου, είτε για την εγκατάσταση παλαίμαχων στρατιωτών και Ρωμαίων, από αγροτικές περιοχές, με σκοπό αφενός, τον έλεγχο και την επιτήρηση των δημοσίων εδαφών (*ager publicus*), αφετέρου την απομάκρυνσή τους από την πόλη, καθώς μπορούσαν να προκαλέσουν κοινωνικές εντάσεις. Συχνά, οι νέες πόλεις χτίζονταν με τρόπο που να αποτελούν παράσταση της Ρώμης, με λουτρά, αμφιθέατρα και αψίδες. Έτσι, η ίδρυση νέων πόλεων χρησιμοποιήθηκε ως «μέσον» επίλυσης των εσωτερικών κοινωνικών συγκρούσεων στην πόλη με την αναγκαστική μετανάστευση και παραχώρηση προνομίων στα νέα εδάφη. Ακόμη και ο θεσμός του Ελληνικού θεάτρου, ως μέσον διαπαιδαγώγησης των πολλών και των φτωχών, αντικαταστάθηκε από φαντασμαγορικά θεάματα για το κοινό (π.χ. μονομαχίες).

Οι κατακτήσεις έφεραν σημαντικές αλλαγές και στο Ρωμαϊκό δίκαιο, το οποίο αναπτύσσεται λόγω της αύξησης των οικονομικών συναλλαγών και των τραπεζικών δραστηριοτήτων (δάνεια, πιστώσεις, επίλυση οικονομικών διαφορών), αλλά και της συγκρότησης κοινών κανόνων στα ετερόκλητα πολιτισμ(τ)ικά εδάφη της αυτοκρατορίας. Σύμφωνα με τον Λιαρκόπουλο (2015:76), «η βασικότερη διάκριση του Ρωμαϊκού δικαίου από τη δημοκρατική, ήδη, περίοδο είναι σε «*ius civile*», το δίκαιο των Ρωμαίων πολιτών που εφαρμοζόταν στις έννομες σχέσεις αποκλειστικά και μόνο μεταξύ Ρωμαίων πολιτών και στο «*ius gentium*», το δίκαιο για όλους τους λαούς της οικουμένης που εφαρμοζόταν σε σχέσεις μεταξύ Ρωμαίων και ξένων ή μεταξύ ξένων». Σημαντική είναι επίσης η ανάπτυξη της ρητορικής, με εξέχον το έργο του νομικού και πολιτικού ρήτορα Κικέρωνα (106 π.Χ.-43 π.Χ.).

Οι αλλαγές αυτές αποτυπώνονται στην αρχιτεκτονική, η οποία τροφοδοτείται με ξυλεία, μάρμαρο και άλλα υλικά, μέσω του απλωμένου πλωτού και οδικού δικτύου της αυτοκρατορίας, τη συσσώρευση πλούτου και εδαφών στα χέρια ολίγων αριστοκρατών και τη ροπή προς την πολυτέλεια. Ήδη τον 1^ο π.Χ. αιώνα, το Forum από μια απλή πλατεία έχει εξελιχθεί σε έναν περίπλοκο περίβολο ναών, ιερών, αιθουσών απονομής της δικαιοσύνης και αιθουσών συνελεύσεων, καθώς και ανοιχτών χώρων πλαισιωμένων από μεγαλοπρεπείς κιονοστοιχίες, όπου οι ρήτορες απευθύνονταν στο κοινό (Mumford 1961).

Ο Mumford (1961) αναφέρει ότι ο αρχιτέκτονας Βιτρούβιος (80-15 π.Χ.), είχε πολύ συγκεκριμένες αντιλήψεις για τις διαστάσεις του Forum, τις οποίες συσχέτιζε με το πλήθος που μπορούσε να παρευρεθεί σε μια τελετή ή σε μια λειτουργία, ώστε το κοινό να μην

φαίνεται στοιβαγμένο στον χώρο, και αντίστοιχα ο χώρος να μην δίνει την εντύπωση ότι είναι ανεπαρκής για την συγκέντρωση πλήθους κόσμου. Από την άποψη αυτή, η Ρωμαϊκή αντίληψη του χώρου φαίνεται να συνδέονταν περισσότερο με τη δυνατότητα παρουσίας και λιγότερο με τη δυνατότητα συμμετοχής στα κοινά.

Οι κοινωνικές συγκρούσεις ανάμεσα στους πατρικούς και στους πληβείους, η υπερφορολόγηση, το ζήτημα της διανομής των δημόσιων (κατεκτημένων) εδαφών, η κακομεταχείριση των δούλων, καθώς και η χαλάρωση των αυστηρών Ρωμαϊκών ηθών, συγκαταλέγονται στους παράγοντες που οδήγησαν από τη μια, στην παρακμή της «δημοκρατίας», και από την άλλη, στη πρόταξη της πόλης ως το κατ' εξοχήν «μέσον» για την προβολή και την επίδειξη της ηγεμονικής εξουσίας.

Όπως μαρτυρεί η περιγραφή του Στράβωνα (Γεωγρ. C236 1992:115), η πόλη της Ρώμης, στο τέλος της δημοκρατικής περιόδου, όπου ο ένας, ο αυτοκράτορας (*imperator*), συγκεντρώνει την απόλυτη εξουσία (*imperium*), μετατρέπεται η ίδια σε ένα, τρόπον τινά, μουσείο με σημαντικές δωρεές από επιφανείς πολιτικούς άνδρες, οι οποίοι χρηματοδοτούν κτήρια, αγάλματα και κάθε λογής αφιερώματα, και εκθέτουν τα λάφυρα (αγάλματα και οβελίσκους) από άλλες πόλεις.

Εκτός του κέντρου της πόλης, το πρόβλημα της στέγασης του πληθυσμού οδηγεί στην κατασκευή πολυώροφων κτηρίων που όσο εύκολα χτίζονται άλλο τόσο εύκολα καταρρέουν (Watkin 2009). Οι υψηλές πυκνότητες δόμησης, η φτώχεια και η έλλειψη χώρου είχαν ως αποτέλεσμα, σύμφωνα με την μαρτυρία του Ρωμαίου ποιητή Μαρτιάλη (92 μ.Χ.), οι δρόμοι να γεμίζουν με περίπτερα και πάγκους κρεοπωλών, τελωνών, κουρέων και εμπόρων, καθιστώντας τις κατοικίες των φτωχών και των μεσαίων οικονομικά τάξεων εκτός από πολυπληθείς και ανθυγιεινές (Mumford 1961). Οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες προσπάθησαν να αντιμετωπίσουν το συγκεκριμένο ζήτημα, εισάγοντας συγκεκριμένες προδιαγραφές, χωρίς να επιλύουν το ουσιαστικότερο πρόβλημα της πυκνής δόμησης και της συνεχούς μεγέθυνσης του πληθυσμού και των φτωχογειτονιών της πόλης, παρά μόνο με την θέσπιση νέων ορίων και απαγόρευση εισόδου και μετοίκησης στην Ρώμη για τους ξένους.

Στο πλαίσιο αυτό, τα αμέτρητα αγάλματα, οι οβελίσκοι (συχνά κλεμμένοι ή σχολαστικά αντιγραμμένοι), οι απομιμήσεις Ελληνικών και Αιγυπτιακών έργων τέχνης, και οι ακριβές παραγγελθείσες τοιχογραφίες, που εμφανίζονται σε δημόσιους χώρους από τον 1^ο π.Χ. αιώνα και μετά, μαρτυρούν, όπως έλεγε ο Mumford (1961), την προσπάθεια να δοθεί ένα αστικό «προσωπείο» που να αντανακλά μια αυτοκρατορική μεγαλοπρέπεια στην κατά

τα άλλα υποβαθμισμένη μαζική κουλτούρα των παρατηγμάτων. Από τον 1^ο μ.Χ. αιώνα μέχρι και τον 3^ο αιώνα μ.Χ., που το πολίτευμα της Ρώμης έχει μετατραπεί σε ηγεμονικό, η συνεισφορά των Ρωμαίων αυτοκρατόρων στον σχεδιασμό της πόλης ήταν ζήτημα μεγαλοπρεπών κτηρίων, όπως το Φλάβιο αμφιθέατρο (Κολοσσαίο) και το Πάνθεον και πάσης φύσεως αφιερωμάτων (αγάλματα, αψίδες, τοιχογραφίες).

Εκτός της Ρώμης, οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες αξιολογούν, οργανώνουν και σχεδιάζουν πόλεις σε περιοχές της Ανατολικής Μεσογείου και της Βορειοδυτικής Αφρικής ως μικρογραφία της Ρώμης για να μετοικήσουν παλαίμαχοι στρατιώτες (π.χ. Timgad, Αλγερία), ενώ αυτοκράτορες όπως ο Αδριανός πραγματοποιούν περιοδείες στις τοπικές επαρχίες, χτίζοντας υδραγωγεία, γυμνάσια και βιβλιοθήκες. Ρωμαϊκά θέατρα, λουτρά, τοιχογραφίες και αγάλματα λειτουργούν ως οπτικές παραστάσεις της δύναμης και της δήλωσης της παρουσίας του αυτοκράτορα σε τόπους εκτός της Ρώμης και σε λαούς που βρίσκονται υπό την κυριαρχία της.

Ο σχεδιασμός της πόλης αναπτύσσεται λοιπόν ταυτόχρονα ως ένα εργαλείο οργάνωσης, κυρίως με τη μορφή της παροχής υπηρεσιών κοινής ωφέλειας (δρόμοι, υδραγωγεία), αλλά και ως μέσο (medium) οπτικής αισθητικοποίησης της δήλωσης της παρουσίας του αυτοκράτορα σε τόπους και λαούς που βρίσκονται μακριά από την ζωντανή παρουσία του στην πόλη της Ρώμης. Κατά συνέπεια, η Ρωμαϊκή συνεισφορά στο σχεδιασμό της πόλης φαίνεται να ήταν περισσότερο ζήτημα μηχανικής, για την παροχή υπηρεσιών που διευκολύνουν την μεγέθυνση της οικονομίας και την πολυάνθρωπη ζωή στην πόλη, καθώς και επίδειξης εξουσίας.

Η επέκταση της Ρωμαϊκής υπηκοότητας το 212 μ.Χ. σε όλους τους πολίτες της αυτοκρατορίας θα διευκολύνει τις έννομες πράξεις ανάμεσα σε Ρωμαίους και ξένους, μειώνοντας την επιρροή των τοπικών δικαίων, κυρίως όμως θα δώσει στους ξένους το δικαίωμα εισόδου στη Ρώμη, καθώς η Ρώμη φαντάζει σαν το «Αμερικανικό όνειρο» του 20^{ού} αιώνα. Ωστόσο, δεν θα εμποδίσει την παρακμή της πόλης και την μεταφορά της πρωτεύουσας στην Κωνσταντινούπολη, το 330 μ.Χ.

3. Η Ρωμαϊκή εκτίμηση του τοπίου

Στους Ρωμαίους, αποδίδεται η εμφάνιση της πόλης-πρωτεύουσας, η πολεοδομία σαν συνειδητή και μνημειακή τέχνη, οι αναρίθμητοι τύποι κτηρίων και η υπερβολή στη διακόσμησή τους, αλλά και η αδυναμία βιωσιμότητας της μεγαλούπολης, οι μεγάλες

φτωχογειτονίες, το πρόβλημα της στέγασης εξαιτίας της αύξησης του πληθυσμού και η λογική της κατασκευής πολυόροφων κτηρίων για την λύση του (Watkin 2009, Jordan 1981, Mumford 1961). Για τον ιστορικό της κλασικής αρχιτεκτονικής Watkin (2009), ο αστικός τρόπος ζωής των Ρωμαίων τους ωθεί σε μια νέα εκτίμηση της φύσης που εκδηλώνεται με ενάργεια στην αρχιτεκτονική, στη κηποτεχνία και σε εσωτερικές τοιχογραφίες με τοπία και σκηνικά κήπων που θεωρείται ένα από τα πιο ελκυστικά γνωρίσματα της Ρωμαϊκής κουλτούρας.

Για αρκετούς ιστορικούς της αρχιτεκτονικής, η Ρώμη αποτελεί σημείο αναφοράς για το νεότερο «δυτικό» πολιτισμό στην αρχιτεκτονική και στις εικαστικές τέχνες. Απόρροια του νεότερου «δυτικού» ενδιαφέροντος για τον κλασικό πολιτισμό των Ρωμαίων και των Ελλήνων είναι η κατασκευή και η κατάταξη ιστορικών περιόδων του παρελθόντος -με βάση πολιτικά κριτήρια που τους αποδίδονται, όπως Αθήνα και δημοκρατία και Ρώμη και αυτοκρατορία-, που πραγματώνεται εντός του ορθολογικού πλαισίου συγκρότησης και ταξινόμησης της γνώσης κατά την περίοδο του 19^{ου} αιώνα.

Εκεί βρίσκονται, ήδη, αναφορές στην αισθητική εκτίμηση του τοπίου από τους Ρωμαίους. Αυτή απασχολεί ιστορικούς και κριτικούς της τέχνης, με τους τελευταίους να επιδιώκουν συχνά μέσα από την ενασχόληση με τις ζωγραφικές παραστάσεις του παρελθόντος, την ανάδειξη των ζωγραφικών παραστάσεων της εποχής τους και της διαφοροποίησής τους από επιρροές των κλασικών και των ζωγράφων προηγούμενων αιώνων. Σε αυτήν την κατηγορία ανήκει και ο διακεκριμένος ιστορικός της τέχνης John Ruskin (1819-1900), που επηρέασε με την κριτική του την αισθητική του 19^{ου} αιώνα. Σύμφωνα με τον κριτικό της τέχνης Arthur Danto (2014:165), ο Ruskin υπήρξε, γενικά, πολύ επιφυλακτικός απέναντι σε ζωγράφους προηγούμενων αιώνων, επιδιώκοντας έτσι την αναβάθμιση του ρόλου των ζωγράφων της εποχής του.

Ο Ruskin υπήρξε, αν μη τι άλλο, ένας άνθρωπος της εποχής του με την κριτική του περί της αισθητικής να διαμορφώνεται εντός του γενικότερου πολιτικού πλαισίου και του λόγου περί αισθητικής του 19^{ου} αιώνα. Το πολιτικό πλαίσιο της εποχής του χαρακτηρίζεται από την ανάδειξη των «εθνών-κρατών», μια περίοδο πρωτοφανούς ιμπεριαλιστικής επέκτασης της «Δύσης» στην «Ανατολή», την θεμελίωση της αισθητικής ως κλάδου της φιλοσοφίας και ως αναπόσπαστου στοιχείου θεώρησης και κριτικής της τέχνης, καθώς και την αξιοσημείωτη ανάπτυξη της ζωγραφικής «νατουραλιστικών» τοπίων. Η τελευταία λαμβάνει χώρα την χρονική στιγμή, όπου το πολιτικό σύστημα θεμελιωνόταν πάνω στον λειτουργικό δεσμό μεταξύ εδάφους, κράτους και έθνους, και ο άνθρωπος αποξενώνεται στα

αστικά κέντρα από την άμεση επαφή με την φύση, εξαιτίας της βιομηχανοποίησης και της αστικοποίησης. Σε αυτές τις συνθήκες, ο Ruskin αναδεικνύει και τον τοπιογράφο J.M.W. Turner (1775-1851), ως έναν από τους πιο εμβληματικούς ζωγράφους της εποχής του (Danto 2014).

Παράγοντες, όπως η συγκέντρωση του πληθυσμού της υπαίθρου και των αγροτικών περιοχών στις πόλεις και η αποξένωση του ανθρώπου στα αστικά κέντρα από την άμεση επαφή με τη φύση παρήγαγαν την ιδέα ότι η πόλη αντιτίθεται στη φύση, καθώς και ότι φύση και πόλη είναι δύο οντότητες ανεξάρτητες μεταξύ τους. Η ιδέα αυτή υπήρξε καθοριστική στον ορισμό του τοπίου στην «Δύση» τον 19^ο αιώνα ως κάτι που βρίσκεται έξω από τον αστικό τρόπο ζωής. Ωστόσο, στους Ρωμαίους, πόλη και φύση βρίσκονται σε σχέση αλληλεξάρτησης μεταξύ τους, καθώς οι συνθήκες της ανθρώπινης εργασίας είναι συνυφασμένες με την εργασία της γης και την άμεση επαφή με τη φύση. Η Ρώμη παρέμεινε μια κατά βάση αγροτική οικονομία. Η κυριαρχία της γεωργίας συναντάται πολύ ενισχυμένη στη Ρωμαϊκή εποχή (Pirenne 2003).

Μια σημαντική διάσταση που αφορά στη Ρωμαϊκή εκτίμηση του τοπίου είναι ότι διασώζονται, μέχρι σήμερα, ερείπια Ρωμαϊκών οικιών με κήπους και εσωτερικές τοιχογραφίες με τοπία και σκηνικά κήπων. Και αυτό, την στιγμή που δεν υπάρχουν σαφείς ενδείξεις για τον σχεδιασμό των κήπων και των οικιών άλλων λαών της λεκάνης της Ανατολικής Μεσογείου, αλλά υποθέσεις, που βασίζονται σε γραπτές πηγές, ή/και επαρκείς αναφορές που αφήνουν να εννοηθεί ότι υπήρχε ομοιότητα με τους κήπους των λαών που κατέκτησαν οι Ρωμαίοι, όπως των Ελλήνων, των Αιγυπτίων και της Μεσοποταμίας (Carroll-Spillecke 1992).

Επίσης, οι Ρωμαίοι, σε σχέση με τους λαούς που κατέκτησαν και με βάση τα μέχρι στιγμής ευρήματα, φαίνεται ότι συνδύαζαν την αρχιτεκτονική με την τέχνη, φιλοτεχνώντας τοιχογραφίες σε οικίες που απεικόνιζαν μια ποικιλία θεμάτων: από τοπία, σκηνικά κήπων, νεκρή φύση μέχρι προσωπογραφίες και μυθολογικά θέματα. Διέθεταν μια τεχνοτροπία απεικόνισης των μορφών που μοιάζει αρκετά με των νεότερων χρόνων, αλλά και διαφοροποιείται, για παράδειγμα, από την επίσημη και κρατική τεχνοτροπία απεικόνισης των μορφών των Αιγυπτίων. Επιπλέον, είχαν εξελίξει την κηποτεχνία σε τέχνη, συνδυάζοντας αρχιτεκτονική, αγάλματα, πηγές, κλίμακες και αναβλύζοντα νερά με χρώματα και βλάστηση (Chevalier and Gheerbrant 1982).

Η διάσωση ερειπίων Ρωμαϊκών οικιών με κήπους και τοιχογραφιών με τοπία και σκηνικά κήπων από τη μια, και η έμφαση των νεότερων «δυτικών» κοινωνιών στον κλασικό

πολιτισμό των Ρωμαίων σε συνδυασμό με την ανάδειξη του τοπίου ως το κατ' εξοχήν μέσον παράστασης της κοινωνικής πραγματικότητας (πρβλ. έκτο κεφάλαιο) από την άλλη, επέτρεψαν την προσέγγιση και την εξαγωγή υποθέσεων για την έννοια του τοπίου στους Ρωμαίους, δικαιολογώντας την έμφαση που καταλαμβάνει η τελευταία στο Ευρωπαϊκό φαντασιακό.

Η Ρωμαϊκή εκτίμηση του τοπίου φαίνεται να διαφοροποιείται από τη νεότερη «δυτική» εκτίμησή του. Σύμφωνα με τα κριτήρια του Berque (2013), οι Ρωμαίοι δεν διέθεταν μια αρχιτεκτονική που να υπηρετεί μέσα από τον σχεδιασμό κτηρίων την απόλαυση μιας θέας ιδιαίτερου κάλλους, μια ή και παραπάνω λέξεις για το τοπίο, και κυρίως σαφείς προβληματισμούς πάνω στον όρο «τοπίο»³⁰. Στοιχεία, που καθόρισαν τη νεότερη αντίληψη του τοπίου. Ακόμη και αν οι Ρωμαίοι είχαν κτήρια που η σύλληψη του σχεδιασμού τους έγκειτο στην απόλαυση μιας τοποθεσίας ιδιαίτερου κάλλους, ο τρόπος αντίληψης του σχεδιασμού τους έχει ελάχιστη ομοιότητα με τον σύγχρονο τρόπο της αντίληψης της αρχιτεκτονικής ως ένα συστηματοποιημένο σύνολο γνώσης και εμπειρίας σχεδιασμού.

Υπάρχουν παραδείγματα ενός αρχιτεκτονικού σχεδιασμού που υπηρετεί την απόλαυση της θέας μιας τοποθεσίας, όπως το δωμάτιο με την περιστρεφόμενη τραπεζαρία στην οικία του Νέρωνα (Domus Aurea) που προσέφερε πανοραμική θέα του Forum και μιας τεχνητής λίμνης. Ωστόσο, τέτοια παραδείγματα είχαν να κάνουν με τη δυνατότητα επιτήρησης και ελέγχου πάνω στο «τοπίο» της πόλης και σπανίως υπαγορεύονται εξ ολοκλήρου από την απόλαυση μιας θέας ιδιαίτερου φυσικού κάλλους.

Συχνά, οι Ρωμαϊκές κατοικίες ήταν απομονωμένες και οι κήποι ήταν εσωτερικοί και περιστοιχισμένοι, ώστε να παρέχουν έναν προστατευόμενο ιδιωτικό χώρο συναναστροφής, παρά δημόσιοι, ανοικτοί και προσανατολισμένοι σε κάποια θέα. Μπορεί κανείς να πάρει μια ιδέα για τον τύπο της μεσοαστικής ρωμαϊκής κατοικίας, παρατηρώντας την αρχαία πόλη της Πομπηίας. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Watkin (2009:91), η Ρωμαϊκή οικία είναι ένα σπίτι απλό, δροσερό και απομονωμένο, με λευκούς τοίχους, χωρίς παράθυρα στο δρόμο, επίπεδη οροφή, και, μερικές φορές, μια εσωτερική αυλή (atrium/αίθριο). Ακόμη και μερικά σπίτια που ήταν καλύτερα φτιαγμένα από τα υπόλοιπα, όπως στην Πομπηία που πολλοί πλούσιοι Ρωμαίοι είχαν τις εξοχικές τους επαύλεις, εξακολουθούσαν να ανήκουν στον ίδιο αυτό τύπο κατοικίας.

³⁰ Βλ. 3, 5 και 6 στα κριτήρια που προτείνει ο Berque για το τοπίο, σ. 91.

Σύμφωνα δε με όσα αναφέρει ο Mumford (1961:225), αν και «οι ανοιχτοί χώροι στη Ρώμη πιθανώς έπαιξαν μεγαλύτερο ρόλο απ' ό,τι στις προγενέστερες πόλεις [...], η Ρώμη δεν πρόφτασε ποτέ να καλύψει την ανάγκη για τέτοιες απολαύσεις στην περιοχή των παραγκουπόλεων που τις χρειαζόνταν περισσότερο», όπως συνέβη στις σύγχρονες Ευρωπαϊκές και Αμερικανικές πόλεις. Τα πάρκα γύρω από τα Ρωμαϊκά αυτοκρατορικά ανάκτορα συγκαταλέγονται, για τον Mumford, στους αρχαιότερους ανοιχτούς χώρους αφιερωμένους στην αυθόρμητη αναψυχή εντός της πόλης. Φυσικά, το προνόμιο αυτό ήταν πάντα διαθέσιμο έξω από τα τείχη της πόλης. Η παραχώρηση των κήπων του Καίσαρα στο κοινό ήταν ένα από τα πρώτα παραδείγματα ενός τέτοιου ιδιωτικού προνομίου που παραχωρείται στην κοινότητα, πολύ πριν την νομική αναγνώριση των πρώτων δημοσίων πάρκων στις σύγχρονες Ευρωπαϊκές και Αμερικανικές πόλεις (Mumford 1961).

Σίγουρα λοιπόν δεν απουσιάζει η εκτίμηση για το τοπίο στους Ρωμαίους, όπως εξειδικεύεται σε σύγχρονες προσεγγίσεις του, αλλά αυτή εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο που αφορά στη σχέση πόλης-φύσης σε προγενέστερες πρακτικές λαών και πληθυσμών που καλλιεργούσαν παραστάσεις του φυσικού περιβάλλοντος, οι οποίες αφορούσαν εκτός από μια πρωτογενή αισθητική απόλαυση του κάλλους της φύσης και μια διάθεση καλλωπισμού των οικιών, την εκδήλωση σύνθετων νοημάτων, όπως της εμφύσησης ενός μεταφυσικού συμβολισμού σε στοιχεία της φύσης, καθώς και την οπτική αισθητικοποίηση της κυριαρχίας πάνω στη φύση.

Σύμφωνα με την Foster (1998), στα πρώτα παραδείγματα πόλεων σε περιοχές της αρχαίας Μεσοποταμίας και της Αιγύπτου, με την συνεπαγόμενη πρώιμη διχοτομία ανάμεσα στην πόλη και τον αγρό, καθώς και της ανόδου των πρώτων αυτοκρατοριών και ιμπεριαλιστικών δυνάμεων³¹, οι παραστάσεις του φυσικού περιβάλλοντος συχνά ενσωμάτωναν νοήματα που είχαν να κάνουν με την οπτική αισθητικοποίηση της κυριαρχίας και της βίαιης ιμπεριαλιστικής επέκτασης σε τόπους μακρινούς και εξωτικούς και την απόδοση μεταφυσικών ιδιοτήτων σε στοιχεία της φύσης.

Οι Αιγύπτιοι σχεδίαζαν στους τοίχους και στο δάπεδο των ανακτόρων, κήπους, με κάθε άνθος που απεικόνιζαν να έχει ιδιαίτερη σημασία, λ.χ. οι λωτοί με ανοιγμένα πέταλα συμβόλιζαν τον ηλιακό τροχό και οι ρίζες τους στο νερό τη γέννηση του κόσμου (Chevalier et Gheerbrant 1982). Οι κρεμαστοί κήποι της Βαβυλώνας ήταν σχεδιασμένοι σε μνημειώδη

³¹ Σύμφωνα με την Foster (1998), οι περιοχές της αρχαίας Εγγύς Ανατολής πληρούν τρεις βασικές προϋποθέσεις στη σχέση κουλτούρας και περιβάλλοντος, της εξημέρωσης φυτών και ζώων και της ανάπτυξης γεωργικής καλλιέργειας, τα πρώτα παραδείγματα πόλεων με τη συνεπαγόμενη πρώιμη διχοτομία πόλης και αγρού και της ανόδου των πρώτων αυτοκρατοριών και ιμπεριαλιστικών δυνάμεων.

κλίμακα και περιλάμβαναν ενδημικά και εξωτικά φυτά που προέρχονταν από διαφορετικούς τόπους της αυτοκρατορίας. Οι παραδεισένιοι κήποι των βασιλιάδων της Περσίας ήταν γνωστοί στην αρχαιότητα και θαυμάζονταν από τους Έλληνες και τους Ρωμαίους (Foster 1998, Carroll-Spillecke 1992, Chevalier and Gheerbrant 1982). Εξ ού και ο όρος παράδεισος<περιφραγμένος κήπος προέρχεται από την περσική γλώσσα³².

Αντίστοιχα, οι παραστάσεις των Ρωμαίων αφηγούνται πρακτικές οπτικής αισθητικοποίησης της κυριαρχίας πάνω στη φύση και της βίαιης ιμπεριαλιστικής επέκτασης. Με την ανάδειξη της Ρώμης σε αυτοκρατορική δύναμη σε τόπους της Μεσογείου και σε περιοχές της αρχαίας Μεσοποταμίας διακινούνταν εκτός από αγαθά, δούλοι, εξωτικά φυτά και ζώα, καλλιτεχνικές τεχνοτροπίες, τεχνικές και μέθοδοι σχεδιασμού από τους τόπους αυτούς στη μητρόπολη και αντίστροφα. Οι τοιχογραφίες μέσα σε σπίτια και σε δημόσιους χώρους χρονολογούνται συχνά από τις αρχές του 1^{ου} π.Χ. αιώνα και μετά, όταν η Ρώμη είχε επεκταθεί σε τόπους και λαούς που είχαν, ήδη, εξελίξει την κηποτεχνία και τις καλλιτεχνικές παραστάσεις της.

Έπαρχοι και άλλοι έμπιστοι του αυτοκράτορα που αναλάμβαναν πολιτικά καθήκοντα σε θέσεις διοικήσεως για τον έλεγχο των τόπων και των λαών που κατείχε η αυτοκρατορία, διέθεταν τα μέσα για να χρηματοδοτήσουν την κατασκευή ιδιαίτερα πολυτελών οικιών και εξοχικών επαύλεων, στις οποίες επιθυμούσαν να μεταφερθούν μετά το πέρας των καθηκόντων τους στις κτήσεις της αυτοκρατορίας. Η ανάπτυξη της κηποτεχνίας και των ζωγραφικών παραστάσεων με τοπία και σκηνικά κήπων προβάλλει ως ένας τρόπος ενίσχυσης του κύρους, του γοήτρου και της επίδειξης της ισχύος της θέσης του ενοίκου τους.

Οι παραστάσεις τοπίων και τα σκηνικά κήπων στη Ρωμαϊκή αρχιτεκτονική αφορούν, επομένως, εκτός από μια πρωτογενή αισθητική απόλαυση του κάλλους της φύσης, και μια διάθεση καλλωπισμού των οικιών, την εκδήλωση σύνθετων νοημάτων, όπως της εμφύσησης ενός μεταφυσικού συμβολισμού σε στοιχεία της φύσης και κυρίως την οπτική αισθητικοποίηση της κυριαρχίας πάνω στη φύση και σε τόπους μακρινούς και «εξωτικούς».

Συμπερασματικές σκέψεις

Αν οι Έλληνες ανέπτυξαν έναν θεωρητικό στοχασμό για την πόλη, οι Ρωμαίοι είχαν μια πιο πρακτική αντίληψη για την πόλη, καθώς παρείχαν έργα υποδομής. Η συνεισφορά τους στο

³² Βλ. "Paradise." Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/paradise>. Accessed 27 Sep. 2023.

σχεδιασμό ήταν κυρίως ζήτημα στιβαρής μηχανικής και πομπώδους επίδειξης. Μέχρι να επινοήσει το μουσείο από την πόλη του 18^{ου} αιώνα, η ίδια η πόλη χρησίμευε ως μουσείο, όπου τα πάντα ήταν προς επίδειξη ή/και προς πώληση (Mumford 1961:214, 236). Οι κατοικίες της Ρώμης θεωρούνται συχνά από τις πιο υπερπλήρεις και ανθυγιεινές μέχρι τον 16^ο αιώνα, όπου ο υπερπληθυσμός και ο συνωστισμός θα γίνει πάλι κύριο χαρακτηριστικό της μεγέθυνσης των πόλεων, πολύ πέραν των αρχικών ορίων και δυνατοτήτων τους.

Η αρχαία πόλη, όπως έλεγε και ο Fustel de Coulanges (2001:190) είχε τάξεις, διακρίσεις και ανισότητες. Οι Έλληνες κλασικοί στον θεωρητικό τους στοχασμό, στηρίχθηκαν στη φύση για να αιτιολογήσουν τις πολιτικές και κοινωνικές διακρίσεις και ανισότητες, στις οποίες βασίστηκε το πολιτικό οικοδόμημα της πόλης. Από την άλλη, οι Ρωμαίοι βασίστηκαν στην αρχική ιστορική κατοίκηση της πόλης για την διατήρηση των πολιτικών και κοινωνικών διακρίσεων, που προέκριναν τον χωρικό διαχωρισμό.

Σε όλη την αρχαία σκέψη, όπως αναφέρει ο Casey (1997), η κοσμογένεση, δηλαδή η δημιουργία του κόσμου (ενός ή πολλών) επέρχεται πάντα με την τοπογένεση, δηλαδή τη δημιουργία ενός τόπου ή τόπων, με τους οποίους ο κόσμος θα μετατραπεί σε κατοικήσιμο χώρο. Ο κόσμος νοείται με τη σημασία του τόπου που καταλαμβάνουν τα υλικά σώματα, ενώ η χώρα και το κενό αποτελούν, σε μεγάλο βαθμό, υποθέσεις, για τον εκτός κόσμου, χώρο.

Σε αντίθεση με την κλασική σκέψη, η Ελληνιστική και η Ρωμαϊκή, προτάσσουν το άπειρο το χώρου και την ύπαρξη άλλων κόσμων/τόπων, καθώς η αυτοκρατορία φαντάζει σαν να μην έχει όρια και η ίδια η πόλη έχει ξεπεράσει κατά πολύ την αρχική της σύλληψη στο πλαίσιο εγκατάστασης στον χώρο. Η συνεχής επέκταση της πόλης της Ρώμης και ο συνεχής στολισμός της με μνημεία, αγάλματα, αψίδες και κτήρια, θα οδηγήσει, τελικά, στην αντικατάστασή της από μια νέα πόλη-πρωτεύουσα, την Κωνσταντινούπολη: μια νέα πόλη με μια νέα θρησκεία και έναν «αμόλυντο» χώρο που έδινε την δυνατότητα στον ιδρυτή της να ξεπεράσει τους προκατόχους του, ονοματίζοντάς την με το όνομά του. Προς την κατεύθυνση αυτή, συνέβαλε η αποδοχή του Χριστιανισμού που, στην αρχή, ξεκίνησε ως μια μικρή Εβραϊκή αίρεση στην περιοχή της Ιουδαίας, καθώς και η άνοδος νέων δυνάμεων στην «Ανατολή» για τον έλεγχο του εμπορίου (Σύριοι, Άραβες).

Ο Χριστιανισμός αλλάζει την ιδέα της εξουσίας και τις έννοιες του χώρου και του τόπου. Ο Θεός είναι ένας και μοναδικός και ένας έπρεπε να ξαναγίνει και ο κόσμος Του. Έτσι οι αντιλήψεις για πολλαπλούς κόσμους/τόπους θα εγκαταλειφθούν και την θέση τους θα πάρει ο ένας κόσμος και η άπειρη δύναμη του Θεού στον χώρο και τον χρόνο. Ο νους, έλεγε

ο Fustel de Coulanges (2001:304), «είχε καταπιεστεί από το πλήθος των θεοτήτων στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία», αλλά και από την απουσία τους από τα δεινά του ατόμου. Στο Δυτικό Τμήμα της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, οι πόλεις είτε θα περιοριστούν στα εδάφη τους είτε θα εγκαταλειφθούν, καθώς οι αγροτικοί πληθυσμοί συσπειρώνονται γύρω από ένα πάτρωνα ή φεουδάρχη. Η οικονομική ισχύς του πάτρωνα ή φεουδάρχη στηριζόταν πάντα στην ιδιοκτησία καλλιεργήσιμης γης εκτός των τειχών της πόλης.

Στο νέο υπό διαμόρφωση πλαίσιο, η σημασία του τόπου θα αρχίσει να φθίνει από τις αρχές του Μεσαίωνα, στη θεολογία και στη φιλοσοφία, προς όφελος του χώρου (Casey 1997). Ωστόσο, ο τόπος στη καθημερινή πρακτική ζωή αποκτά ένα πιο εμπειρικό και συναισθηματικό περιεχόμενο υπό το πρίσμα του Χριστιανισμού. Ο τόπος συνδέεται με την ασφάλεια, την προσδοκία, την υπόσχεση, την ελπίδα και την αντίδραση του ανθρώπου στα συναισθήματα αυτά, καθώς και με το ταξίδι, την κίνηση και τον εκτοπισμό (displacement) από και προς έναν τόπο που έχει υποσχεθεί ο Θεός (Inge 2003, Brueggemann 2002). Η εμπειρία αυτή του τόπου, λέει ο Brueggemann, δεν βρίσκεται πολύ μακριά από την σύγχρονη εποχή.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΑΠΟΛΥΤΗ ΕΞΟΥΣΙΑ, ΣΩΜΑ και ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΣΗ

Από την μεταφορά της πρωτεύουσας της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας στην Κωνσταντινούπολη, η πόλη της Ρώμης, που η επιρροή της εκτεινόταν σε σημείο που φάνταζε να μην έχει όρια, αρχίζει να συρρικνώνεται. Αντίστοιχα, πολλές από τις πόλεις που βρίσκονται στο Δυτικό Τμήμα της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, που είτε υπήρχαν είτε τις δημιούργησε η Ρώμη, συρρικνώνονται επίσης λόγω των μεταναστευτικών ροών από το βορά προς το νότο και επιβιώνουν κυρίως όσες διαθέτουν οχυρό τείχος.

«Τα φτωχά και ερειπωμένα καρολίδια άστεα, θυμίζουν με εντυπωσιακό τρόπο εκείνο που, σε πολύ σημαντικότερο επίπεδο, συνέβη στην ίδια τη Ρώμη, όταν, στη διάρκεια του 4^{ου} αιώνα, η Αιώνια Πόλη, έπαψε να είναι η πρωτεύουσα του κόσμου. Εγκαταλείποντάς την για τη Ραβέννα και κατόπιν για την Κωνσταντινούπολη, οι αυτοκράτορες την παραχώρησαν στον Πάπα. Αυτό που ήταν η Ρώμη για την κρατική διακυβέρνηση, συνέχισε να είναι για την εκκλησιαστική διακυβέρνηση. Η αυτοκρατορική πόλη έγινε παπική πόλη. Το ιστορικό της κύρος ανύψωσε το κύρος του διαδόχου του Αγίου Πέτρου. Απομονωμένος, έδειξε μεγαλύτερος, συγχρόνως έγινε πιο ισχυρός. Δεν έβλεπαν άλλον απ' αυτόν· απόντων των πρώην κυριάρχων, δεν υπάκουαν παρά μόνο σ' αυτόν. Παραμένοντας στη Ρώμη, την έκανε Ρώμη του, όπως κάθε επίσκοπος έκανε την πόλη που κατοικούσε, πόλη του» (Pirenne 2003:81-82).

Η κλασική εικόνα της «δυτικής» Ευρώπης του πρώιμου Μεσαίωνα, από το έτος 500 έως το έτος 1000, είναι «μιας ηπείρου, που πέρασε από τον περίλαμπρο πολιτισμό των άστεων, τον οποίο εξάπλωσαν οι Ρωμαίοι, στους σκοτεινούς χρόνους της επιστροφής στη βαρβαρότητα και στις αρχαϊκές μεθόδους παραγωγής και ανταλλαγών» (Berstein και Milza 1997:45). «Οι πόλεις, κύτταρα ζωής στην αρχαιότητα, χάνουν, με την παρακμή της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας τη σημασία τους»³³. Βρίσκονται σε παρακμή και ύφεση μέχρι τον 10^ο αιώνα. Αν και η εικόνα αυτή δεν φαίνεται να είναι μακριά από την ιστορική πραγματικότητα στερεί, ωστόσο, από τη σημασία των πολιτικών και φιλοσοφικών αλλαγών που συντελούνται την περίοδο αυτή στις πόλεις της «Δύσης», οι οποίες καθόρισαν τη νεότερη πολιτική φιλοσοφία και την νεότερη έννοια του χώρου στις φυσικές επιστήμες.

³³ Από το οπισθόφυλλο του βιβλίου του Henri Pirenne (2003) «οι Πόλεις του Μεσαίωνα».

Κατά την περίοδο αυτή, οι πόλεις της «Δύσης» βρίσκονται στο περιθώριο των πολιτικών πραγμάτων. Την θέση της Ρώμης καταλαμβάνουν σημαντικά κέντρα ισχύος στην «Ανατολή» με ασταθή σύνορα: η Βυζαντινή Αυτοκρατορία, οι Αραβικές κατακτήσεις που εκτείνονται τον 7^ο και τον 8^ο αιώνα από τη θάλασσα της Κίνας έως τον Ατλαντικό Ωκεανό, η Κινεζική δυναστεία των Τανγκ (618-906 μ.Χ.) που φτάνει στη σημερινή Κορέα, Μογγολία, Βιετνάμ και Αφγανιστάν, ενώ η Μεγάλη Αυτοκρατορία των Μογγόλων του 13^{ου} αιώνα στο απόγειό της εκτείνεται στη Βαλτική Θάλασσα και στην Ανατολική και Κεντρική Ευρώπη.

Οι πόλεις στη «Δύση» συγκροτούνται εκ νέου, και με την ουσιαστική συμβολή του Χριστιανισμού και από τον 10^ο αιώνα σιγά-σιγά επανεμφανίζονται στο προσκήνιο της ιστορίας. Σύμφωνα με τον Pirenne (2003:32), η Εκκλησία είχε σχεδιάσει τις διοικητικές της περιφέρειες πάνω στις περιφέρειες της αυτοκρατορίας και κάθε επισκοπή αντιστοιχούσε σε μια *civitas* (πολιτεία). Η έννοια της λέξης «*civitas*» από τον 9^ο αιώνα έγινε, μάλιστα, συνώνυμη της επισκοπής (όπ.π. σ. 81). Έτσι, ακόμη και αν υποχώρησε ο κυριαρχικός ρόλος της πόλης στην κοινωνική και την πολιτιστική ζωή [...] η Εκκλησία ως θεσμός με οικουμενικές βλέψεις, διατήρησε έστω και εξασθενημένες τις πόλεις της (Καραπιδάκης 2003:19). Η Εκκλησία είναι το στοιχείο που διαπερνά τα σύνορα των υπό συγκρότηση κρατών στη «δυτική» Ευρώπη, καθώς αποτέλεσε το ενωτικό στοιχείο σε ανάμνηση της Ρωμαϊκής ενότητας (Berstein και Milza 1997) («*Res publica Christiana*»).

Η συμβολή, ωστόσο, του Χριστιανισμού στην εκ νέου συγκρότηση των πόλεων της «Δύσης» έχει συχνά παραγκωνιστεί στο πλαίσιο διαχωρισμού της θρησκευτικής από την κοσμική ιστορία και εξουσία στους σύγχρονους χρόνους. Καθώς πολλές από τις έννοιες του νεότερου πολιτικού συστήματος μεταφέρθηκαν από την θεολογία στη σύγχρονη πολιτειολογία, οι πολιτικοί στοχαστές του 19^{ου} και του 20^{ού} αιώνα (λ.χ. Marx, Proudhon, Bakounine) συχνά κατευθύνθηκαν εναντίον της θρησκείας (Schmitt 2016).

Πιο συγκεκριμένα, κατά την ύστερη Ρωμαϊκή αυτοκρατορική περίοδο (3^{ος} -5^{ος} αιώνας μ.Χ.) αναβιώνει η κλασική φιλοσοφία. Η φιλοσοφία της περιόδου αυτής χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια να συνδυαστούν οι αντιλήψεις φιλοσόφων της κλασικής περιόδου με της «Στοάς» και του «Κήπου». Το κύριο φιλοσοφικό ρεύμα της περιόδου αυτής είναι ο «Νεοπλατωνισμός», με βασικό στόχο την συνέχιση της φιλοσοφίας του Πλάτωνα και την επανερμηνεία της θεωρίας του. Ο Νεοπλατωνισμός παρουσιάζεται συχνά και ως μια αντίδραση της Ρωμαϊκής αριστοκρατίας στην άνοδο του Χριστιανισμού, η οποία επιδιώκει να διατηρήσει το κεκτημένο της φιλοσοφικής αλήθειας και της πατρογονικής λατρείας.

Ταυτόχρονα, από τον 2^ο αιώνα μ.Χ. αναπτύσσονται και οι πρώτες προσπάθειες εμπάθυνσης στα ιερά κείμενα του Χριστιανισμού, την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη. Ο Χριστιανισμός καθιστά την αλήθεια προσβάσιμη σε όλους και όχι προνόμιο ολίγων που στηρίζεται στην κοινωνική καταγωγή, τα πλούτη και την εξουσία. Όλοι είναι ίσοι απέναντι στον ένα και μοναδικό Θεό. Έτσι, για πρώτη φορά στην ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού όλοι οι άνθρωποι εξισώνονται μεταξύ τους, καθώς η εκούσια πενία και η προσφορά στους άλλους θεωρείται ως το ιδανικό της επίγειας ζωής του ατόμου. Ωστόσο, πολύ γρήγορα ο Χριστιανισμός θα χρησιμοποιηθεί ως «όχημα» για την κατασκευή της ιδέας ότι η εξουσία και η κοινωνική και πολιτική θέση βασίζονται στην εύνοια του Θεού, χρησιμοποιώντας ως κομβικά σημεία την έννοια του σώματος και της αντιπροσώπευσης στη θεολογία.

Το άτομο αποκομμένο από την συμμετοχή στην πολιτική διακυβέρνηση και στη μέση μιας συγκρουσιακής πολιτικής κατάστασης, που προέκυψε από την ηθική και πολιτική παρακμή της Ρώμης, στρέφεται στην κοινότητα του Χριστιανισμού, η οποία φροντίζει και θεραπεύει τους πολλούς και τους φτωχούς. Μικροκαλλιεργητές, προλετάριοι, δούλοι και γυναίκες είναι μεταξύ των πρώτων πιστών. Σύμφωνα με τον Θεοδώρου (1963:49-50), η αρχαία Εκκλησία καθιερώνει ένα σύστημα συλλογής και διαθέσεως ελεημοσύνης. «Η Ρωμαϊκή Εκκλησία» γράφει το 250 μ.Χ. ο Επίσκοπος Ρώμης «διατρέφει 1500 χήρες και ενδεείς».

Ο Χριστιανισμός ξεκίνησε σαν ένα κίνημα των φτωχών, των πολλών και των ασθενών που χωρίς να επιζητεί την εξουσία εξαπλώθηκε στις κτίσεις της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και διαμόρφωσε τις πόλεις της. Με την καθιέρωσή του ως επίσημη θρησκεία τον 4^ο αιώνα, η επιρροή του Νεοπλατωνισμού άρχισε να φθίνει. Από τότε, σύμφωνα με τους Berstein και Milza (1997), η φιλοσοφία θα παραμείνει έως και τα μέσα του 11^{ου} αιώνα ως μια απλή άσκηση για την ευελιξία του νου, τελείως ξεχωριστή από τις θρησκευτικές ανησυχίες. Για πολλούς, ο *Τίμαιος* και τα κείμενα Νεοπλατωνικής έμπνευσης είναι ο ισχυρότερος κρίκος σύνδεσης της κλασικής φιλοσοφίας με τον Χριστιανισμό. Ο *Τίμαιος* μιλά, άλλωστε, για τον ποιητή και πατέρα αυτού του σύμπαντος που είναι δύσκολο να βρεθεί και για ένα θεό που έπλασε τη γη (28c:199). Τον *Τίμαιο* τον διαδέχτηκαν τα *Φυσικά* του Αριστοτέλη μόνο κατά το δεύτερο μισό του 12^{ου} αιώνα (Inge 2013). Έτσι, η επιστήμη παραμένει αποκλειστικά μονοπώλιο του κλήρου που δεν χρησιμοποιεί άλλη γλώσσα από τα λατινικά (Pirenne 2003:229). Βασική πηγή γνώσης είναι η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη στις οποίες στηρίζονται οι ερμηνείες των πρώτων θεολόγων για την εννοιολόγηση της εξουσίας και του χώρου.

Στους ύστερους μεσαιωνικούς χρόνους, από τον 11^ο έως τον 13^ο αιώνα, με την εμπορική ανάκαμψη των πόλεων επανέρχεται στο προσκήνιο της ιστορίας η φιλοσοφία του Αριστοτέλη, καθώς οι θεολόγοι προσπαθούν να την συμφιλιώσουν με τη θεολογία. Η Αριστοτελική φιλοσοφία και η αστική ανάπτυξη επαναφέρουν την έννοια της δημοκρατίας που συνενώνεται με την έννοια της «κοινότητας» (λατ. *communis* μάλλον από το *com*=μαζί και *munus*=service, υπηρεσία) και του «σώματος» ως «ενότητα προσώπων» στη θεολογία. Οι κάτοικοι των πόλεων προσδιορίστηκαν ως κοινότητα χρησιμοποιώντας τους όρους *commune*, *communitas* ή *universitas civium/ burgensium* (Τούντα και Παιονίδης 2016).

Ωστόσο, η συνύπαρξη της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη με την θεολογία θεωρήθηκε ως απειλή για την ενότητα της Εκκλησίας. Ήδη όμως από τις απαρχές της ανάπτυξης της θεολογίας είχαν εμφανιστεί και τα πρώτα προβλήματα είτε από την εισχώρηση αντιλήψεων της φιλοσοφίας στη θεολογία είτε από την χρήση της γλώσσας και την απόδοση των όρων από την πρωτότυπη γλώσσα της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης που είναι είτε η Εβραϊκή είτε η Ελληνική στα λατινικά.

Από το εννοιολογικό αυτό πλαίσιο, φαίνεται να προέρχεται και η συγκρότηση ενός από τους πιο αμφιλεγόμενους όρους στη σύγχρονη πολιτική ιστορία, αυτού της «αντιπροσώπευσης». Σύμφωνα με τους Vieira και Runciman (2008), στον λατινόφωνο θεολόγο Τερτυλλιανό (155-240 μ.Χ.) εντοπίζεται η πρώτη καταγεγραμμένη χρήση του όρου «representation» με μια νέα σημασία από τις μέχρι τότε χρήσεις του στα λατινικά, όπου σήμαινε αποπληρωμή χρημάτων στο Ρωμαϊκό δίκαιο και πράξη παραγωγής μιας εικόνας.

Κατά συνέπεια, στο κεφάλαιο αυτό περιγράφεται η ιστορική συγκρότηση της έννοιας του λατινογενούς προέλευσης αγγλικού όρου «representation» που οι βασικές του σημασίες είναι «παράσταση» και «αντιπροσώπευση», καθώς και η κατασκευή της σχέσης ανάμεσα στην πολιτική και στη νέα έννοια της πόλης «ως ηθική ενότητα προσώπων». Στη συνέχεια, εξετάζονται οι έννοιες του χώρου, του τόπου και της εξουσίας στη θεολογία, καθώς και η συγκρότηση των πόλεων της «Δύσης» υπό την επιρροή των αντιλήψεων που επιδρούν στην αρχιτεκτονική και στις κοινές παραστάσεις της πόλης.

1. Ο όρος «representation»

«Η ιδέα της αντιπροσώπευσης (representation) είναι σύγχρονη. Μας έρχεται από τη φεουδαρχική κυβέρνηση, αυτή την άδικη και παράλογη μορφή διακυβέρνησης κατά την οποία το ανθρώπινο είδος υποβαθμίζεται και το όνομα άνθρωπος ατιμάζεται. Στις αρχαίες δημοκρατίες, ακόμη και στις

μοναρχίες, ο λαός δεν είχε ποτέ αντιπροσώπους. Η ίδια η λέξη ήταν άγνωστη» (Jean-Jacques Rousseau)³⁴.

«Όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες.

Όχι μόνον ως προς την ιστορική τους εξέλιξη (εφόσον μεταφέρθηκαν από τη θεολογία στην πολιτειολογία και ο παντοδύναμος Θεός λ.χ. έγινε ο παντοδύναμος νομοθέτης), αλλά και ως προς τη συστημική τους δομή, της οποίας η γνώση είναι απαραίτητη για μια κοινωνιολογική θεώρηση αυτών των εννοιών» (Carl Schmitt 2016:65).

Η αγγλική λέξη «representation» έχει αποδοθεί στα Ελληνικά άλλοτε ως παράσταση, και άλλοτε ως αναπαράσταση, καθώς και ως αντιπροσώπευση. Συνήθως, ο όρος «αντιπροσώπευση» συναντάται σε κείμενα που έχουν να κάνουν με την πολιτική. Από την άλλη, η εναλλασσόμενη χρήση των όρων παράσταση και αναπαράσταση οφείλεται στο ότι ο όρος «representation» περιέχει το πρόθεμα -re. Το συγκεκριμένο πρόθεμα αποδίδεται στα Ελληνικά με τα αντίστοιχα ισοδύναμα προθήματα -ανα-, επανα- ή ξανά-. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να εκλαμβάνεται συχνά ως ένας σύνθετος όρος και να αντιστοιχίζεται στα Ελληνικά με την λέξη «αναπαράσταση».

Η επιλογή όμως της λέξης «αναπαράσταση» αντί της λέξης «παράσταση» για την απόδοση του όρου, όταν εμφανίζεται σε ξενόγλωσσα κείμενα που αναφέρονται στις εικαστικές τέχνες ή /και περιγράφουν και αναλύουν τη σημασία των εικόνων από μια ιστορική, ανθρωπολογική ή κοινωνιολογική σκοπιά, έχει ως συνέπεια να περιπλέκεται η ερμηνεία τους. Η λέξη «αναπαράσταση» εμπεριέχει στη σημασία της την επανάληψη, ανα- (=ξανά), αναφερόμενη σε μια εικόνα που έχουμε δει και επαναλαμβάνεται όπως είναι μπροστά στα μάτια μας ακόμη και όταν πρόκειται για ένα πρωτότυπο έργο τέχνης.

Εντούτοις, η οροδότηση μιας έννοιας, όπως αναφέρει η Ελληνική Εταιρεία Ορολογίας (2012), ξεκινά πάντοτε από τον ορισμό της και όχι από την επιλογή του αντίστοιχου ισοδύναμού της, με τη διαδικασία του μεταφραστικού δανεισμού. Η Ελληνική Εταιρεία Ορολογίας (2012), σε μια προσπάθεια να τοποθετηθεί στο συγκεκριμένο ζήτημα για το ποιά από τις λέξεις «παράσταση» ή «αναπαράσταση», αποδίδει σωστά τη σημασία του αγγλικού όρου «representation», μελέτησε τον ορισμό του στα αγγλικά.

³⁴ «The idea of representation is modern; it comes to us by the feudal government, that iniquitous, and absurd form of government in which the human species is degraded and the name man dishonoured. In ancient republics and even monarchies, the people never had representatives; the very word was unknown» (Jean-Jacques Rousseau), quoted in: Vieira and Runciman (2008), p.3.

Σύμφωνα με την Ελληνική Εταιρεία Ορολογίας (2012), από τις 16 σημασίες του ρήματος «represent» (ρεπριζέντ) και από τις 15 σημασίες του ουσιαστικού «representation» που εντόπισε σε έγκυρο Αγγλικό λεξικό, καμία τους δεν περιέχει επανάληψη, δηλαδή την έννοια του -ξανά. Συγκεκριμένα, η Ελληνική Εταιρεία Ορολογίας παραθέτει τις εξής σημασίες του ρήματος «represent»: «(1) εκφράζω, κατασημαίνω, αντιπροσωπεύω, υποδηλώνω, όπως κάνει μια λέξη, ένα σύμβολο ή κάτι παρόμοιο, και (2) παρουσιάζω ή απεικονίζω στον νου». Και, τις εξής σημασίες του ουσιαστικού «representation»: «(1) η ενέργεια του represent, (2) η κατάσταση του be represented (η κατάσταση του παθητικού ρήματος represent), (3) έκφραση ή κατασήμανση με κάποιον όρο, χαρακτήρα, σύμβολο ή κάτι παρόμοιο, (4) παρουσίαση στον νου, όπως μιας ιδέας ή εικόνας, (5) νοητική ιδέα ή εικόνα που παρουσιάζεται με αυτόν τον τρόπο: έννοια, (6) η ενέργεια της απεικόνισης ή άλλης απόδοσης σε ορατή μορφή, και (7) εικόνα, σχήμα, άγαλμα, κτλ.».

Ο όρος «representation» αναφέρεται, συνεπώς, στο προϊόν της έκφρασης, παρουσίασης, κατασήμανσης, απεικόνισης ή αποτύπωσης μιας ιδέας ή εικόνας στον νου και σε ορατή μορφή, όπως μια λέξη, ένα σύμβολο, μια έννοια ή μια εικόνα. Από την άποψη αυτή, η σωστή απόδοση του όρου «representation» είναι «παράσταση» και αντίστοιχα οι όροι που φέρουν τον όρο ως συνθετικό τους, αποδίδονται και αυτοί με τον όρο «παράσταση». Για παράδειγμα, «abstract», «pictorial», «visual» και «spatial» representation αντιστοιχούν, σύμφωνα με την Ελληνική Εταιρεία Ορολογίας (2012), σε «αφηρημένη», «εικονογραφική», «οπτική» και «χωρική» παράσταση αντίστοιχα, και ο όρος «image representation» σε «παράσταση εικόνας». Από την άποψη αυτή, τα πάντα στην κοινωνία, ακόμα και η ίδια η κοινωνία στον βαθμό που αποκτά ένα νόημα δια του λόγου, ανάγεται σε κάποια από τις σημασίες του όρου «representation».

Από την άλλη, αν θέλουμε να δηλώσουμε την επανάληψη μιας παράστασης, τότε, πρέπει να χρησιμοποιήσουμε, σύμφωνα με την Ελληνική Εταιρεία Ορολογίας, το ρήμα «re-present» (ριπριζέντ), με ενωτικό και διαφορετική προφορά, και το παράγωγο ουσιαστικό του «re-presentation». Στην περίπτωση αυτή, το πρόθεμα -re δηλώνει επανάληψη, καθώς συνδέεται με το ρήμα «present» (πριζέντ= παρουσιάζω) και όχι με το ρήμα «represent» (ρεπριζέντ), γι' αυτό αποδίδεται και ως επανα-παρουσιάζω, με το παράγωγο ουσιαστικό «re-presentation» να αντιστοιχεί στα νεοελληνικά αναπαριστώ, αναπαριστάνω και αναπαράσταση (όπ.π.).

Στην Αγγλική γλώσσα, πολλές λέξεις προέρχονται από τα λατινικά, όπως και ο όρος «representation» που προέρχεται από τον λατινικό «repraesentatio». Σύμφωνα με την

Ελληνική Εταιρεία Ορολογίας, στα λατινικά το ρήμα «*repraesento*» φέρει και τις δύο παραπάνω σημασίες, οι οποίες στα αγγλικά δηλώνονται χωριστά με τις λέξεις «*represent*» και «*re-present*», καθώς σημαίνει «φέρνω μπροστά στα μάτια μου» και «παρουσιάζω πάλι», ενώ το παράγωγο ουσιαστικό «*repraesentatio*» είχε μόνο τη σημασία «ζωηρή/έντονη παρουσίαση ή ζωντανή περιγραφή» και «παράστασις, υποτύπωσις».

Με βάση τα παραπάνω, η ιδέα της πολιτικής αντιπροσώπευσης δεν φαίνεται να αντιστοιχεί φανερά με κάποιες από τις παραπάνω πρωταρχικές σημασίες του όρου. Διάφοροι θεωρητικοί, που έχουν μελετήσει την ιστορική πορεία και τα πλαίσια χρήσης του όρου «*representation*», αναφέρουν τις παρακάτω σημασίες στα λατινικά. Σύμφωνα με τον Skinner (2005:160), «η πρωταρχική έννοια που εκφράστηκε με το λατινικό ρήμα «*repraesantere*» ήταν αυτή του να αναπαραστήσω (*re-presenting*) κάτι, να επαναφέρω κάτι που λείπει ή απουσιάζει πίσω στο παρόν». Κατά τον ίδιο, «υπάρχουν δύο κύρια πλαίσια χρήσης στα οποία συναντάμε τη βασική αυτή σημασία της λέξης. Το ένα είναι στον νομικό λόγο, κυρίως σε ισχυρισμούς για την πληρωμή κληροδοτημάτων και την αποπληρωμή χρεών. Και οι δύο αυτές πράξεις θεωρήθηκαν στο Ρωμαϊκό δίκαιο ως περιπτώσεις κατά τις οποίες ένα χρηματικό ποσό που είχε αρχικά παρουσιαστεί ή υποσχεθεί το ένα μέρος στο άλλο, παρουσιάζεται εκ νέου στον κατάλληλο δικαιούχο»³⁵.

Ο Skinner αναφέρει, μάλιστα, ότι ο Κικέρων χρησιμοποιεί το ρήμα «*repraesentere*» και το αντίστοιχο ουσιαστικό «*repraesentatio*» για να αναφερθεί στη παράδοση μετρητών, και αυτές οι σημασίες είναι επίσης ανάμεσα στις τυπικές χρήσεις του όρου στον «Πανδέκτη» (Justinian's Digest), τη σύνοψη νομικών κειμένων του αυτοκράτορα Ιουστινιανού (527-565 μ.Χ.).

Το άλλο βασικό πλαίσιο χρήσης του όρου αφορά τις εικόνες. Σύμφωνα με τον Skinner (2005:160), «από νωρίς βρίσκουμε τις ίδιες λέξεις να χρησιμοποιούνται για την αναφορά στην πράξη της παραγωγής μιας εικόνας ή μιας ομοιότητας (*likeness*) -a *repraesentatio*- της εξωτερικής σωματικής εμφάνισης κάποιου ή κάτι. Ο υπαινιγμός στη

³⁵ «The primitive concept originally expressed by the verb *repraesantere* was that of re-presenting something, bringing something missing or absent back into the present. There are two main contexts in which we encounter this basic meaning of the word. One is in legal discourse, and especially in arguments about the payment of legacies and the repayment of debts. Both these acts were viewed in Roman Law as instances in which a sum of money originally presented or promised by one party to another is re-presented to the appropriate beneficiary» (Skinner 2005:160).

περίπτωση αυτή είναι ότι κάτι που απουσιάζει αναπαρίσταται (re-presented) στο βλέμμα»³⁶.

Από μια άλλη ιστορική περιγραφή του όρου, οι Vieira και Runciman (2008:7), αναφέρουν ότι οι κύριες σημασίες του όρου «representation» στα λατινικά ήταν: «(i) άμεση πληρωμή ή διαθέσιμα χρήματα και (ii) αυτοπρόσωπη επίδειξη ή παρουσίαση, ειδικά όταν κάποιος παρουσίαζε τον εαυτό του σ' ένα άλλο άτομο»³⁷. Σύμφωνα με τους ίδιους, ένας στρατηγός ή πολιτικός που σύστηνε τον εαυτό του σε ή μπροστά στο συγκεντρωμένο πλήθος στη Ρώμη, στα λατινικά θα λέγαμε ότι αυτός «represents» =παρουσιάζει τον εαυτό του στο πλήθος (ή θέτει τον εαυτό του ενώπιον του πλήθους), ενώ σήμερα για την ίδια πράξη θα χρησιμοποιούσαμε τον όρο «presents».

Παρόμοιες ερμηνείες φαίνεται να δίνει, αιώνες μετά, το Γαλλικό λεξικό του Furetière (1690): «(1) Représentation: εικόνα που μας θυμίζει αντικείμενα που απουσιάζουν και ζωγραφίζονται για εμάς όπως είναι. (2) Représentation, λέγεται [...] όταν εκθέτουμε/επιδεικνύουμε κάτι [...]. Μερικές φορές λέγεται για ζωντανούς ανθρώπους. Για μια σοβαρή και μαγευτική εμφάνιση λέμε: «Να ένα άτομο με ευχάριστη παρουσία (Here is a person of lovely representation)» (Sintomer 2013:8).

Εντούτοις, η σχέση ανάμεσα στην εικόνα και στην πράξη της παραγωγής της είναι πιο σύνθετη από ό,τι οι παραπάνω ορισμοί αφήνουν να φανεί. Ελάχιστα μπορούμε να αποδώσουμε την έννοια αυτή σε εικόνες ή παραστάσεις της μοντέρνας τέχνης. Η αφηρημένη ζωγραφική δεν μας θυμίζει κάτι που έχουμε δει, ούτε φέρνει μπροστά στα μάτια μας κάτι που απουσιάζει, όπως ένα πρόσωπο ή ένα αντικείμενο, καθώς είναι η έκφραση μιας ιδέας ή νοητής εικόνας, που παρουσιάζεται σε μια ορατή και αισθητή μορφή. Φέρνει όμως μπροστά στα μάτια μας, μια νοητή εικόνα.

Επίσης, δεν χρειάζεται κανείς να ανατρέξει στη μοντέρνα τέχνη για να δει ότι η σχέση ανάμεσα στην εικόνα και στην πράξη της παραγωγής της δεν είναι η ίδια σε κάθε εποχή. Οι αρχαίοι Έλληνες χρησιμοποιούσαν την λέξη «μίμησις» όταν μιλούσαν για την τέχνη, με τη σημασία του ρήματος «ομοιάζω». Τα αγάλματα, τα γλυπτά και οι θεατρικές τους παραστάσεις ομοιάζαν στο πραγματικό, δηλαδή σε πρόσωπα, αντικείμενα και

³⁶ «From an early date, we find the same words used to refer to the act of producing an image or likeness - a *repraesentatio* - of the external bodily appearance of someone or something. The implication in this case is that something absent is being represented to the gaze» (Skinner 2005:160).

³⁷ «The latin verb "repraesentere", from which our modern word derives, did not initially mean "to represent" in anything like the modern sense (i.e. of speaking or acting in another's name. Rather, the primary senses of the term were (i) paying immediately or in ready money, and (ii) showing or presenting in person, especially when presenting oneself to or another person» (Vieira και Runciman (2008:7).

καταστάσεις που είχαν δει και σε πραγματικές καταστάσεις που είχαν βιώσει. Διέθεταν όμως και μορφές που δεν αντιστοιχούσαν στο πραγματικό, όπως η σφίγγα.

Σε κάθε περίπτωση, το λατινικό ρήμα «*repraesentere*» και το αντίστοιχο ουσιαστικό «*repraesentatio*», από όπου προέρχεται η σύγχρονη αγγλική λέξη, δεν είχε αρχικά τη σημασία του ρήματος «αντιπροσωπεύω» ή κάτι παρόμοιο με την σύγχρονη έννοια της πολιτικής αντιπροσώπευσης, δηλαδή να ενεργώ (*to act*) εκ μέρους ενός άλλου προσώπου και να παρευρίσκομαι (*stand in for*) στη θέση ενός άλλου προσώπου. Καθώς το πρόθεμα *re* στα λατινικά, εκτός από ξανά σημαίνει έναντι και ενώπιον, ο όρος χρησιμοποιούνταν αρχικά μάλλον για να δηλώσει τη φυσική παρουσία και παρουσίαση κάποιου ενώπιον ενός άλλου προσώπου, καθώς και την παρουσίαση ενός χρηματικού ποσού ενώπιον του κατάλληλου δικαιούχου και έναντι (*in place*) του αρχικού ποσού που είχε υποσχεθεί ή δανειστεί. Με μια, δηλαδή, τοπική αλλά και χρονική έννοια, του να είναι κανείς (ή κάτι) παρών.

Στη σύγχρονη εποχή, ο όρος «*political representation*» που στα Ελληνικά αντιστοιχεί στον όρο «πολιτική αντιπροσώπευση» χρησιμοποιείται για να περιγράψει τη νομική σχέση μεταξύ αντιπροσώπου (*representative*) και αντιπροσωπευόμενου (*represented*) και το επίθετο «*representative*» για να περιγράψει το πολίτευμα που επινοήθηκε στη «Δύση», και τείνει να κυριαρχήσει στον κόσμο, αυτό της «αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας» (*representative democracy*).

Τα σύγχρονα πολιτεύματα που είναι αντιπροσωπευτικά στηρίζονται στην κυβέρνηση που ενεργεί στο όνομα του λαού και παρευρίσκεται στη θέση του, ως μια μικρογραφία του, λαμβάνοντας αποφάσεις. Καθότι στα Ελληνικά πρόκειται για την μεταφορά και απόδοση ενός ξένου όρου (του αντίστοιχου Γαλλικού ή Αγγλικού), οι δύο βασικές σημασίες του όρου ως «παράσταση» και ως «αντιπροσώπευση» δεν συνδέονται ή συγχέονται μεταξύ τους, γιατί χρησιμοποιούνται διαφορετικές λέξεις.

Σύμφωνα με την πολιτική επιστήμονα Hanna Pitkin (1972:8), στη θεμελιώδη για πολλούς μελέτη της πάνω στην έννοια της αντιπροσώπευσης, η «αντιπροσώπευση» (*representation*) είναι μια έννοια που δεν έχει αλλάξει πολύ ως προς τη βασική της σημασία από τον 17^ο αιώνα. Αναφέρει, μάλιστα, ότι η αντιπροσώπευση προέρχεται από το «*re- presentation*» με την ετυμολογική της σημασία που είναι «φέρνω κάτι που απουσιάζει στο παρόν, επανα-παρουσιάζω» (*making present again*). Με την σημασία αυτή, υποδηλώνει ταυτόχρονα μια «παρουσία» (*present*) του αντιπροσώπου και μια «απουσία» (*absent*) του αντιπροσωπευόμενου.

Η Pitkin (1972) αναφέρει επίσης ότι ο Αγγλικός όρος *representation* προέρχεται από τα παλαιά Γαλλικά (Old French) αλλά και ότι οι Ρωμαίοι χρησιμοποιούσαν τον όρο είτε με την σημασία του «φέρνω στο παρόν», μπροστά στα μάτια μου, κάτι που απουσιάζει, είτε με τη σημασία της προσωποποίησης μιας αφηρημένης ιδέας σε ένα πρόσωπο ή σε ένα πράγμα, όπως η ιδέα της γενναιότητας στο πρόσωπο ενός ανθρώπου ή σε ένα άγαλμα.

Από την κλασική, για πολλούς, ανάλυση της Pitkin, έχουν διατυπωθεί αρκετές θεωρίες ως προς τους τύπους της πολιτικής αντιπροσώπευσης, με την συγκρότηση της έννοιας της «πολιτικής αντιπροσώπευσης» να ανάγεται στην πολιτική φιλοσοφία των νεότερων χρόνων. Σύμφωνα και με το κλασικό έργο της Pitkin, η συγκρότηση της έννοιας της πολιτικής αντιπροσώπευσης προέρχεται από το έργο του Άγγλου πολιτικού φιλοσόφου Thomas Hobbes (1588-1679). Για την Pitkin (1972:3), ο λατινικός όρος άρχισε να αποκτά πολιτικές σημασίες κατά τη διάρκεια του 13^{ου} και 14^{ου} αιώνα που στη συνέχεια μεταφέρθηκαν στον Αγγλικό κοινοβουλευτισμό. Ο όρος ήταν, άλλωστε, σε χρήση την εποχή του Hobbes, σε μια σειρά υπάρχουσών θεωριών της εποχής του, με τον Hobbes να στέκεται κριτικά απέναντι στις θεωρίες αυτές που πραγματεύονταν την έννοια μιας αντιπροσωπευτικής κυβέρνησης (Skinner 2005).

Με αφετηρία λοιπόν τον 17^ο αιώνα, η έννοια της αντιπροσώπευσης απασχολεί την πολιτική φιλοσοφία και την πολιτική επιστήμη, με την μελέτη της να διαγράφει μια διακριτή πορεία στο πεδίο των επιστημών, απομονωμένη συχνά από το πεδίο της συμβολικής περιγραφής και της ανάλυσης των εικόνων.

Κατά τη διάρκεια, ωστόσο, του 20^{ού} αιώνα, στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες και στην ιστορία της τέχνης, παρατηρήθηκε ένα έντονο ενδιαφέρον για την μελέτη της εξουσίας και την συμβολοποίηση της σε εικόνες ή παραστάσεις, αφ' ενός εξαιτίας των εξελίξεων στη μεταμοντέρνα φιλοσοφία, αφετέρου λόγω των πολιτικών συμβάντων του 20^{ού} αιώνα, με την χαλκίδευση μορφών της τέχνης και της αρχιτεκτονικής στη πολιτική προπαγάνδα. Παρόλο που αρκετοί θεωρητικοί ενέταξαν στο πεδίο του ενδιαφέροντος τους τη μελέτη της εξουσίας και την συμβολοποίηση της πολιτικής σε εικόνες και παραστάσεις, έμειναν συχνά στην χρήση του όρου με τη σημασία της παράστασης και απέφυγαν τη σημασία του όρου με τη σημασία της πολιτικής αντιπροσώπευσης.

Σε κανένα, άλλωστε, από τα βασικά πλαίσια χρήσης του όρου στα λατινικά, είτε στο νομικό είτε σ' αυτό που αφορά στην πράξη της παραγωγής μιας εικόνας ή παράστασης, δεν προκύπτει η ιδέα του να ενεργώ (*act*) εκ μέρους άλλου προσώπου ή παρευρίσκομαι (*stand*

for) στη θέση άλλου προσώπου. Ούτε οι Έλληνες ούτε οι Ρωμαίοι είχαν αντιπροσώπους. Η ιδέα του να ενεργώ εκ μέρους άλλου υπήρχε, φυσικά, στην Αθήνα και στη Ρώμη, λ.χ. οι Αθηναίοι συσπειρώνονταν γύρω από έναν δεινό ρήτορα που αναλάμβανε να μιλήσει εκ μέρους τους στο βουλευτήριο. Στα λατινικά, ωστόσο, από όπου προέρχεται ο όρος, η πράξη αυτή δεν συνδέονταν με τις σημασίες του όρου «*repraesentere*». Ακόμα και στο Ρωμαϊκό δίκαιο, ο συνήγορος κάποιου αποκαλούνταν «*actor*», «*cognitor*», «*procurator*», «*tutor*» or «*curator*», αλλά ποτέ «*repraesentor*» (Vieira and Runciman 2008).

Στην πράξη, για την συγκρότηση της έννοιας της πολιτικής αντιπροσώπευσης θα χρειαστεί να συνδυαστούν πολλές και διαφορετικές μεταξύ τους έννοιες που προέρχονται από ετερόκλητους χώρους και συγκεκριμένα από τον χώρο του θεάτρου, του δικαίου και κυρίως της μεσαιωνικής θεολογίας.

Συγκεκριμένα, για πολλούς ιστορικούς και θεωρητικούς της έννοιας της πολιτικής αντιπροσώπευσης μια πρώιμη ιδέα, από την σκοπιά του «να ενεργώ εκ μέρους άλλου προσώπου» (*to act*), φαίνεται να προέρχεται από το έργο *Ο τέλειος ρήτορας* (*De Oratore*) του Κικέρωνα. Στο έργο αυτό έχει αναφερθεί, άλλωστε, και ο ίδιος ο Hobbes (1989:229), για την προέλευση της έννοιας της αντιπροσώπευσης.

Ωστόσο, ο Κικέρων δεν χρησιμοποιεί ούτε το ρήμα «*repraesentere*» ούτε το ουσιαστικό «*repraesentatio*», αλλά αναφέρεται στην ιδέα της «υπόκρισης» (*to act*) στο θέατρο σαν ένα παράδειγμα για το πώς κανείς πρέπει να σκέφτεται όταν μιλάει δημόσια για μια δικαστική υπόθεση ενώπιον του δικαστηρίου: «Γίνομαι, εγώ ο ένας, τρία πρόσωπα και αρχίζω εντελώς αμερόληπτα να παίζω τρεις ρόλους: τον δικό μου ως συνηγόρου, το ρόλο του αντιδίκου και το ρόλο του δικάζοντος δικαστού» (βιβ. II, εδ. 102, 2008:163). Η ιδέα της υπόκρισης στη σκηνή του θεάτρου μεταφέρθηκε στη δημόσια ομιλία στα δικαστήρια, καθώς λέξεις, όπως «*actio*» και «*personae*», παραπέμπουν στην πράξη της παράστασης στο θέατρο και στη χρήση «προσωπείου» (θεατρικής μάσκας) για την υπόδοση της περσόνας, δηλαδή του ρόλου που καλούνταν να παίξει ο ηθοποιός. Ο όρος «*persona*» που ήταν συνδεδεμένος με τη χρήση «προσωπείου» (μάσκας) στους Έλληνες μεταφέρεται στη δημόσια ομιλία με τη σημασία μιας άλλης προσωπικότητας, και όχι απλά ενός άλλου προσώπου ως προς την ομοιότητα ή τη μίμηση της εξωτερικής του μορφής.

Επίσης, οι Vieira και Runciman (2008), εντοπίζουν στον Κικέρωνα και μια άλλη χρήση του όρου «*persona*» που αφορά στην έννοια της πόλης. Αναφέρουν ότι ο Κικέρων γράφει ότι «οι δικαστές ως φορείς δημοσίων ρόλων, αναμενόταν να φέρουν το πρόσωπο της πόλης (*genere personam civitatis*) και να συμπεριφέρονται κατάλληλα, σύμφωνα με τα αυστηρά

καθήκοντα που συνεπαγόταν του δικαιώματος να μιλούν και να ενεργούν στο όνομα της πόλης» (Vieira και Runciman 2008:8)³⁸.

Αν και ούτε εδώ γίνεται χρήση της λέξης «representation», αναδεικνύεται, ωστόσο, η ιδιαίτερη σχέση ανάμεσα στα πρόσωπα που κατέχουν έναν θεσμικό ρόλο και στην υπό συγκρότηση νέα έννοια της πόλης ως ενότητα προσώπων που εκπροσωπείται από θεσμικά πρόσωπα και όχι ως μια φυσική ένωση ατόμων, προϊόν φυσικής και εξελικτικής διαδικασίας κατά την αριστοτελική της θεώρηση.

Στην ύστερη Ρωμαϊκή αυτοκρατορική περίοδο, ο όρος φαίνεται να ενσωμάτωσε τη σημασία του να παρευρίσκεται (standing for) κάτι ή κάποιος στη θέση κάτι ή κάποιου άλλου. Με τη σημασία αυτή, εμφανίζεται, άλλωστε, σε νομικά κείμενα και σημαίνει ένα χρηματικό ποσό που παρευρίσκεται (stands for) στη θέση του αρχικού χρηματικού ποσού που είχε δανειστεί ή υποσχεθεί και δεν είχε αποπληρωθεί (Vieira and Runciman 2008, Skinner 2005). Επίσης, το ουσιαστικό «repraesentatio» χρησιμοποιήθηκε για να εκφράσει εικόνες του εξωτερικού κόσμου, όπως συλλαμβάνονταν στο μυαλό από τις αισθήσεις ή κατασκευάζονταν μέσα από τις υπαινικτικές δυνάμεις της ρητορικής, καθώς και την πιστή αναπαράσταση ενός προσώπου ή ενός αντικειμένου σε ένα έργο τέχνης (Vieira and Runciman 2008).

Κατά συνέπεια, ο όρος στην ύστερη Ρωμαϊκή αυτοκρατορική περίοδο είχε προσλάβει τη σημασία μιας τρόπον τινά «τεχνητής» (artificial) ή εικονικής παρουσίας, καθώς κάτι ή κάποιος μπορούσε να παρευρίσκεται, να είναι παρόν τεχνητά ή εικονικά (visual) στη θέση κάποιου άλλου.

Έτσι, όταν οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες αναδιοργάνωναν και ανακατασκεύαζαν πόλεις της αυτοκρατορίας σε μνημειώδη κλίμακα, όπως η Λέπτις Μάγκνα στην Λιβύη, σκοπό είχαν να φέρουν μια «τεχνητή παρουσία» του αυτοκράτορα (που είναι στη Ρώμη), και να τον καταστήσουν παρόντα με τα έργα του, τα οποία λειτουργούν ως υποκατάστατο ή/και υπενθύμιση της παρουσίας του. Ο όρος μπορεί, επομένως, να ήταν σε χρήση στην καθημερινή πολιτική ζωή της ύστερης Ρωμαϊκής περιόδου, με τη σημασία του ρήματος υποδηλώνω (δηλώνω κάτι με έμμεσο τρόπο, έκδηλο ή φανερό) όταν εμφανίστηκε στα θεολογικά κείμενα απ' όπου, εφ' εξής, πήρε μια εντελώς νέα κατεύθυνση.

³⁸ «Magistrates, as players of public roles, were expected to bear the person of the city (genere personam civitatis) and to behave appropriately, in accordance with the stringent duties that came with the right to speak and act in city's name» (Vieira και Runciman 2008:8).

Σύμφωνα με τους Vieira και Runciman (2009), ο λατινόφωνος θεολόγος Τερτυλλιανός από την Καρχηδόνα και ένας από τους πρώτους απολογητές του Χριστιανισμού, χρησιμοποιεί για πρώτη φορά τον όρο με μια νέα χρήση και ένα πολύ ειδικό θεολογικό περιεχόμενο.

Συγκεκριμένα, αναφέρουν ότι:

«ο Τερτυλλιανός [...], στη συζήτηση για το Τριαδικό δόγμα, αναφέρεται στον Υιό ως representative (repraesentor) [απεσταλμένο] του Πατέρα. Κατέφυγε επίσης στη γλώσσα του representation για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο ο Ιησούς, στο τελευταίο δείπνο, represented (repraesentat) (συμβόλισε) το σώμα του με τον άρτο [...]. Εκτός από αυτούς τους θεολογικούς ισχυρισμούς, ο Τερτυλλιανός χρησιμοποίησε τον όρο «representation», όταν σκεφτόταν την σχέση ανάμεσα στην Εκκλησία και τα μέλη της. Χρησιμοποιεί το ρήμα για να δηλώσει την ιδέα ότι μια μοναδική και πιο σημαντική οντότητα μπορεί να «παρευρίσκεται στη θέση» (stand for) των πολλών, διάσπαρτων και λιγότερο σημαντικών οντοτήτων που την αποτελούν. Αυτή ήταν η προέλευση μιας ιδέας που επρόκειτο να έχει βαθιά σημασία στην μεσαιωνική περίοδο. Η αρχή ότι τα ηγετικά μέλη ήταν ένα κατάλληλο όργανο (body) για να εκπροσωπήσουν (to represent) ολόκληρη την κοινότητα και μπορούσε να θεωρηθεί ότι «παρευρίσκονταν εκ μέρους» (stand in for) του λαού ως σύνολο (universitas<universum = η μετατροπή όλων σε ένα)» (Vieira and Runciman 2008:8)³⁹.

Ο Τερτυλλιανός φαίνεται να εισήγαγε στη θεολογία τον όρο «persona» και την λέξη «trinitas» στη διατύπωση του «Τριαδικού Δόγματος», στο οποίο η συμβολή του υπήρξε καθοριστική. Σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό, τα τρία Θεία πρόσωπα αποτελούν μια ουσία: «una substantia, tres personae». Από εκεί φαίνεται να προέκυψε η ιδέα ότι μια οντότητα μπορούσε να είναι συγχρόνως Ένας και να αποτελείται από πρόσωπα που διατηρούν το καθένα την διαφορετικότητά του μέσα στην ενότητα.

Επίσης, οι Vieira και Runciman (2009) αναφέρουν ότι η παλαιότερη καταγεγραμμένη σύνδεση της έννοιας της πολιτικής αντιπροσώπευσης με την αρχή της εξουσιοδότησης προέρχεται μάλλον από μια επιστολή του Πάπα Γρηγορίου Α' (540-640), σε μια τοπική

³⁹ «The first recorded instance of the term 'representation' being used in this new sense comes from Tertullian [...], who in discussion of the Trinity, refers to the Son as representative (repraesentor) of the Father. He also resorts to the language of representation to describe the manner in which Jesus, at the last supper, represented (repraesentat) his body with the bread [...] In addition to these theological claims, Tertullian made use of the idea of representation when thinking about the relationship between the church and its members. He uses the verb to denote the idea that a single and more significant entity can be taken to stand for the many scattered and less important entities that make it up. This was the origin of an idea that was to have profound significance in the medieval period. The principle that the leading members were an appropriate body to represent the entire community and could be assumed to stand in for the people as a whole (universitas)» (Vieira and Runciman 2008:8).

Εκκλησία, στην οποία τους διαβεβαιώνει ότι κατά τον διορισμό νέου επισκόπου, «η εξουσία (authority) μας θα εκπροσωπείται (represented) από κάποιον στον οποίο δίνουμε οδηγίες, όταν εμείς δεν μπορούμε να είμαστε παρόντες».

Κατά συνέπεια, στις αρχές του Μεσαίωνα, ο όρος «representation» φαίνεται να είχε προσλάβει τις εξής σημασίες: «περιγραφική παράσταση (descriptive representation) ή μίμησις (mimesis), συμβολική παράσταση (symbolic representation) ή παράσταση ως προσωποποίηση/ενσάρκωση (representation as embodiment), καθώς και αντιπροσώπευση ως εξουσιοδότηση ή ανάθεση αρμοδιότητας (representation as authorization or delegation)» (Tierney 1963, παρατίθεται από Vieira and Runciman 2008:8). Όπως αναφέρουν οι Vieira και Runciman (2008), οι δύο πρώτες σημασίες είχαν κυρίως εφαρμογή μέσα στην Εκκλησία, ενώ η τρίτη που βρίσκεται πιο κοντά στη σημερινή έννοια της «αντιπροσώπευσης», καθώς είχε να κάνει με έναν καταμερισμό της εξουσίας (δια εξουσιοδοτήσεως), θα αρχίσει να συγκροτείται ως πολιτική έννοια, αφού συνδυαστεί με μια άλλη νομική έννοια αυτή του «corporation» (<corpus =σώμα). Η τελευταία, στα Ελληνικά, έχει τις σημασίες: νομικό πρόσωπο, συντεχνία, εταιρεία και σωματείο και σημαίνει η «μετατροπή σε ένα σώμα».

Καθοριστικό ρόλο, στη συγκρότηση της έννοιας του «νομικού προσώπου» και κατ' επέκταση της πολιτικής αντιπροσώπευσης έπαιξε, η μεταφορά του όρου «Σώμα Χριστού» από την θεολογία. Συγκεκριμένα, από το μυστήριο της θείας λειτουργίας μεταφέρθηκε ο όρος «Σώμα Χριστού» που είχε ένα πολύ ιδιαίτερο συμβολικό περιεχόμενο στην ύστερη μεσαιωνική πολιτική φιλοσοφία, καθορίζοντας την εννοιολόγηση της εξουσίας και της πόλης, καθώς και του τρόπου αντίληψης της μεσαιωνικής αρχιτεκτονικής.

Από την σκοπιά της θεολογίας, ο όρος «Σώμα Χριστού» είναι κεντρικός στον Χριστιανισμό, καθώς έχει να κάνει με την ενανθρώπιση του Υιού του Θεού σε σάρκα, σε σώμα και με το Μυστικό Δείπνο, όπου ο Υιός του Θεού παρουσίασε συμβολικά τον άρτο με το σώμα Του και τον οίνο με το αίμα Του.

Όπως εξηγεί ο ο Καραϊσαρίδης (2004:272-285), στην αρχαία Εκκλησία, η θεία λειτουργία είχε ως κύρια σημασία τη βίωση του μυστηρίου των παθών και του θανάτου του Υιού του Θεού δια του άρτου και του οίνου που μεταβάλλονται κατά τη θεία λειτουργία σε Σώμα και Αίμα Χριστού. Σύμφωνα με τον ίδιο, τα κυρία σύμβολα της θείας λειτουργίας: «ο άρτος και ο οίνος αποτελούν κατ' εξοχήν είδη ανθρώπινης διατροφής [...] συμβολίζουν εμφαντικά την ανθρώπινη ύπαρξη [...] ο άρτος, που σε τελευταία ανάλυση συνίσταται από πολλούς κόκκους σίτου συναγμένους και επεξεργασμένους, αλλά και ο οίνος, που

παράγεται από πολλές ρόγες σταφυλιού συγκεντρωμένες και επεξεργασμένες σε μια ποσότητα οίνου, συμβολίζουν την ενότητα και την κοινωνία των μελών του ευχαριστιακού σώματος που συνιστούν και απαρτίζουν την Εκκλησία, δηλαδή το ένα και μοναδικό μυστικό σώμα κυρίου». Αναφέρει επίσης ότι «ο καθαγιασμός των δώρων (του άρτου και του οίνου) συνιστά το σημείο της θείας λειτουργίας, όπου η ανάμνηση της θυσίας του Κυρίου από σύμβολο και εικόνα γίνεται πραγματικότητα, δηλαδή γίνεται επίκαιρο και παρόν στη ζωή της Εκκλησίας».

Επιπλέον, την εικόνα του ανθρώπινου σώματος χρησιμοποιεί συχνά και ο Απόστολος Παύλος ως παράσταση της ενότητας της Εκκλησίας με κεφαλή τον Χριστό (λ.χ. Ρωμ. 12:5, Α' Κορ. 10:17, 12:12, Εφ. 4:15-16), καθώς το σώμα απεικονίζει ταυτόχρονα την ενότητα -βλέπουμε το σώμα ως κάτι ενιαίο-, αλλά και κάθε μέλος του χωριστά, που επιτελεί από μια διαφορετική λειτουργία (Καραϊσαρίδης 2004).

Έτσι, η εικόνα του ανθρώπινου σώματος, που αποτελείται από διαφορετικά μεταξύ τους μέλη, καθένα από τα οποία επιτελεί μια δική του λειτουργία, συμβολίζει παραστατικά την Εκκλησία ως μια ενιαία ενότητα που έχει ως κεφαλή το Χριστό, δηλαδή τον ενσαρκωμένο λόγο. Η ενσάρκωση, επομένως, του Υιού του Θεού είχε φέρει, ήδη, στο προσκήνιο, έναν τρόπο τινά «Ουμανισμό» πολύ πριν την επινόηση του σχετικού όρου και του κινήματος της ύστερης μεσαιωνικής περιόδου. Ο Υιός του Θεού ενσαρκώνεται σε άνθρωπο (σώμα και λόγο) και αντίστοιχα τα σύμβολά του, ο άρτος και ο οίνος, αποτελούν καθαρά προϊόντα ανθρώπινου μόχθου και διατροφής (Καραϊσαρίδης 2004).

Στο πλαίσιο αυτό, η αρχαία Εκκλησία μετέφερε την εικόνα του σώματος για να δηλώσει συμβολικά και εικονικά (παραστατικά) την πολιτική σχέση ανάμεσα στους πιστούς και στον κλήρο και τον Πάπα ως κεφαλή της Εκκλησίας, αλλά και την κοινωνική και πολιτική διάρθρωση της μεσαιωνικής κοινωνίας. Η έννοια του σώματος και της αντιπροσώπευσης θα αποδειχθεί καθοριστική στη συγκρότηση της μεσαιωνικής αντίληψης της πόλης, καθώς και της αρχιτεκτονικής κατασκευής και αντίληψης του κτηρίου ως ένα «ενιαίο σώμα», ένα συστηματοποιημένο σύνολο, στο οποίο η δομή, η λειτουργία και ο συμβολισμός συμπύκνουν.

Από τις θεολογικές διαμάχες πάνω στους όρους, τους συμβολισμούς τους και τη μεταφορά τους στην καθημερινή πρακτική ζωή, θα προέλθουν αρκετές από τις νεότερες και σύγχρονες πολιτικές έννοιες, όπως ο όρος «body politic» (πολιτικό σώμα και κατ' επέκταση εκλογικό, βουλευτικό, δικαστικό, νομοθετικό σώμα, κ.ο.κ.), ο συμβολισμός της πολιτικής εξουσίας «από τα πάνω προς τα κάτω» και η έννοια της πολιτικής αντιπροσώπευσης, η

οποία διαμορφώνεται σε συνδυασμό με την επέκταση της θεολογικής έννοιας του σώματος στην κοινότητα (communitas) και στη νομική έννοια της συντεχνίας των μεσαιωνικών πόλεων.

Η μεσαιωνική πόλη νοείται ως ένα ενιαίο σώμα. Όπως αναφέρει ο Pirenne (2003:188, 206), «η πόλη του Μεσαίωνα δεν αποτελείται απλώς από άθροισμα ατόμων. Είναι η ίδια άτομο, συλλογικό άτομο, νομικό πρόσωπο [...]. Η πόλη ήταν υποχρεωτική εταιρεία, ηθικό πρόσωπο. Σύμφωνα με την έκφραση του Μπωμανουάρ, η πόλη αποτελεί [compaignie, laquelle ne pot partir ne desseurer, ancois convient qu'elle tiégne violent les parties ou non qui en le compaignie sont] [δηλαδή] εταιρεία που δεν μπορεί να διαλυθεί, αντίθετα οφείλει να επιβιώσει ανεξάρτητα από τη θέληση των μελών της».

Κατά συνέπεια, η μεσαιωνική Εκκλησία άρχισε να παρουσιάζεται συμβολικά ως ένα σώμα, με τους θεολόγους να συγκροτούν εκ νέου τις έννοιες της εξουσίας, της πόλης, του χώρου και του τόπου γύρω από το σημαίνον «Χριστιανισμός» στις πόλεις της «Δύσης».

2. Η εννοιολόγηση του εξουσιαστικού φαινομένου και της πόλης στην μεσαιωνική θεολογία και φιλοσοφία

«Όλη η πόλη είναι ένα πρόσωπο (persona) και ένας κατ' εικόνα τεχνητός άνθρωπος [...]. Ο φυσικός άνθρωπος έχει μια κεφαλή και πολλά μέλη. Επομένως, η πόλη, εάν διοικείται με αυτόν τον τρόπο [από τον ένα ηγεμόνα] διοικείται καλύτερα, επειδή μιμείται ικανοποιητικότερα τη φύση» (Αιγίδιος της Ρώμης 1243-1316, στο: Μπαρτόλος του Σαξοφερράτο (1314-1357) 2016:295).

«Ο βασιλέας, όσο κυβερνάει τον λαό του, είναι υπηρέτης του Θεού, καθώς όπως αναφέρει ο Απόστολος⁴⁰, δεν υπάρχουν εξουσίες παρά από τον Θεό, και η εξουσία τον Θεό υπηρετεί και γίνεται όργανο της οργής του για να τιμωρήσει όποιον κάνει το κακό» (Θωμάς Ακινάτης (1225-1274) 2016:84).

Πηγή της θρησκείας⁴¹ είναι τα ιερά κείμενα. Η θρησκεία καταγίνεται με την ιερή ιστορία, η οποία ελίσσεται μέσα και έξω από τη γνήσια ιστορία, χωρίς να ενδιαφέρεται για τα όρια του χώρου και του χρόνου και για την ιστορικότητα των κοινών τόπων που περιγράφονται

⁴⁰ Εννοεί τον Απόστολο Παύλο και συγκεκριμένα το χωρίο 13:1 από την Επιστολή προς Ρωμαίους.

⁴¹ Σύμφωνα με τον Reza Aslan (2007:22), ιστορικό της κοινωνιολογίας της θρησκείας, με τον όρο θρησκεία μπορούμε να πούμε πως νοείται «ένα θεσμοθετημένο σύστημα συμβόλων και μεταφορών (καταγεγραμμένων τελετουργικών και μύθων) που παρέχουν μια κοινή γλώσσα μέσω της οποίας τα μέλη μιας κοινότητας πιστών μοιράζονται μεταξύ τους την υπερκόσμια επαφή με τη θεία παρουσία».

στα ιερά κείμενα (Aslan 2007). Η αφήγηση δεν είναι χρονολογική και ιστορική, με τη σημασία της έγχρονης και έντοπης ιστορίας του ενιστορικού ανθρώπου, ακόμα και αν υπάρχουν αναφορές σε πραγματικούς ιστορικούς τόπους. Επίσης, η ιερή ιστορία καταγίνεται συχνά και με ένα εσχατολογικό τέλος. Στον χριστιανισμό, «άλλο είναι και το τέλος της Ιστορίας, που είναι τα Έσχατα και η Βασιλεία, και άλλο το ιστορικό τέλος, που είναι το τέλος της κτιστής και ακοινωνιακής (=πτωτικής) ζωής και κατάστασης του ενιστορικού ανθρώπου» (Παπαθωμάς 2015:16).

«οι επιλογές του πρωτανθρώπου άλλαξαν την πορεία των πραγμάτων, οπότε και η έγχρονη ιστορία τον βρίσκει «άποδημοῦντα εἰς χώραν μακράν [=Ιστορία] καὶ ζῶντα ἀσώτως [= ἀκοινωνιακῶς]», ένα γεγονός που δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ακοινωνιακή (πτωτική) κατάσταση, στην οποία βρίσκεται ο άνθρωπος σήμερα, «μακριά από τον ευσπλαχνικό Πατέρα», στην τωρινή διάσταση του «νῦν αἰῶνα». Ωστόσο, η τωρινή κατάσταση δεν συνιστά αμετακίνητη στατικότητα· αντιθέτως, είναι πορεία όχι προς το «ιστορικό τέλος», αλλά προς το «τέλος της Ιστορίας», που είναι τα Έσχατα και η Βασιλεία» (Παπαθωμάς 2015:17).

Στην έγχρονη ιστορία, η θεία λειτουργία καθιστά τον Υιό του Θεού ενώπιον του ενιστορικού ανθρώπου πάσχοντα, καθώς η «ανάμνηση» της θυσίας του γίνεται επίκαιρο γεγονός και παρόν στη ζωή της Εκκλησίας (Καραϊσαρίδης 2004). Συνιστά μια εμπειρία που προσδίδει ένα εντελώς άλλο νόημα στον παρελθοντικό και στον μελλοντικό χρόνο, καθώς τους διασχίζει κανείς, έστω και στιγμιαία, στο παρόν.

Στη βάση της παραπάνω προτροπής, οι άνθρωποι στους μεσαιωνικούς χρόνους φαίνεται να είχαν μια εντελώς διαφορετική αντίληψη του ενιστορικού χρόνου από την σημερινή. Η μεσαιωνική Χριστιανική σκέψη δεν αντιλαμβανόταν την ιστορία ως «μια ατέλειωτη αλυσίδα αιτίας και αποτελέσματος ή ρήξεων του παρόντος με το παρελθόν [...] οι άνθρωποι πίστευαν ότι βρίσκονταν κοντά στο τέλος του χρόνου, με την έννοια ότι η Δευτέρα Παρουσία θα ερχόταν από στιγμή σε στιγμή» (Anderson 1997:46-47). Οι άνθρωποι τον Μεσαίωνα θεωρούσαν συχνά ότι βρίσκονταν στο Έσχατο τέλος του κόσμου. Η αντιμετώπιση δε του χρόνου πλησιάζει περισσότερο σ' αυτό που ο Walter Benjamin (1892-1940) αποκαλεί «μεσσιανικό χρόνο», με την ταυτόχρονη παρουσία του παρελθόντος και του μέλλοντος σ' ένα στιγμιαίο παρόν:

«Μόνο στην απολυτρωμένη ανθρωπότητα είναι δυνατό ν' αποδοθεί το παρελθόν στην κάθε του στιγμή. Κάθε στιγμή που βίωσε γίνεται μια citation á l'ordre d'jour, κι αυτή ακριβώς είναι η στιγμή

της Κρίσεως [...]. Ο χρόνος του τώρα, το οποίο ως μοντέλο του μεσσιανικού χρόνου περιλαμβάνει την ιστορία ολόκληρης της ανθρωπότητας σε μια τερατώδη συντομογραφία, συμπίπτει με απόλυτη ακρίβεια με εκείνο το μέγεθος που έχει η ιστορία της ανθρωπότητας μέσα στο σύμπαν» (Benjamin 2004:10, 31).

Η χριστιανική θεολογία συνέβαλε στην επινόηση του χρόνου. Διακρίνουμε τον χρόνο στην εποχή προ Χριστού και μετά Χριστόν και τις μέρες της εβδομάδας σε επτά, όσες χρειάστηκε δηλαδή ο Θεός για να δημιουργήσει τον κόσμο στην Παλαιά Διαθήκη. Σύστημα που καθιερώθηκε στη «Δύση» από τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Α' (272-337), καθώς, μέχρι τότε, οι Ρωμαίοι μετρούσαν την εβδομάδα σε οκτώ ημέρες⁴². Με την είσοδο του Χριστιανισμού στο προσκήνιο της ιστορίας, οι πρώτοι θεολόγοι κλήθηκαν να απαντήσουν από πολύ νωρίς σε βασικά ερωτήματα που είχαν να κάνουν με την δημιουργία του κόσμου και κατ' επέκταση με τις έννοιες του χώρου και του χρόνου, καθώς και με την πολιτική θέση των εκκλησιαστικών αντιπροσώπων στην κοινωνία.

Στα μεσαιωνικά χρόνια (5^{ος}-15^{ος} αιώνας), η συγκρότηση των εννοιών του χώρου, του τόπου, της εξουσίας και της πόλης στη θεολογία και φιλοσοφία μπορεί να διακριθεί σε δύο βασικές περιόδους που σχετίζονται με την πολιτική κατάσταση των πόλεων. Η πρώτη περίοδος αφορά στη συγκρότηση της θεολογίας και στην υποχώρηση της αρχαίας φιλοσοφίας, την εμπορική παρακμή των πόλεων της «Δύσης» έως τον 10^ο αιώνα, καθώς και την κατασκευή της ιδέας ότι η εξουσία προέρχεται από τον Θεό και είναι απόλυτη, και ότι ο κόσμος είναι ο χώρος/τόπος Του.

Από τον 5^ο έως τον 10^ο αιώνα παρατηρείται μια «εσωστρέφεια» των πόλεων της «Δύσης». Όπως αναφέρει ο Pirenne (2003:47), «το κέντρο βάρους της [Δύσης] ανέκαθεν εντοπισμένο στα παράλια, απωθείται προς τον Βορρά» και «είναι για πρώτη φορά αναγκασμένη να ζησει από τη δική της υπόσταση». Ταυτόχρονα, η χριστιανική ηθική θεωρεί πιο αξιοπρεπή την ενασχόληση με την καλλιέργεια της γης και την ανταλλακτική οικονομία από ό,τι με το εμπόριο και την καταναλωτική οικονομία. Ο Θωμάς Ακινάτης (1225-1274), ένας από τους σημαντικότερους θεολόγους και φιλοσόφους της ύστερης «δυτικής» φιλοσοφίας υποστήριζε στο «Περί βασιλείας προς τον Βασιλέα της Κύπρου» ότι, είναι πιο αξιοπρεπής η πόλη που έχει αφθονία αγαθών παραγόμενων στην ίδια την επικράτειά της από εκείνη που τα εμπορεύεται. Επηρεασμένος από τον Αριστοτέλη, θεωρεί ότι το εμπόριο

⁴² Βλ. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "week". Encyclopedia Britannica, 25 May. 2023, <https://www.britannica.com/science/week>. Accessed 27 September 2023.

αναδεικνύει περισσότερα ηθικά ελαττώματα και διαφθείρει αναγκαστικά τον πολιτικό βίο (Ακινάτης 2016).

Η χριστιανική ηθική ενισχύει, επομένως, την, ήδη, ενισχυμένη από τη Ρωμαϊκή εποχή αγροτική οικονομία. Σε καμία όμως περίπτωση, δεν συνέβαλε στη συγκρότηση μια εξισωτικής χριστιανικής δημοκρατίας αγροτών και στην εξάλειψη της δουλείας και των δουλοπάροικων. Η δημοκρατία έχει ξεχαστεί από την εποχή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, τα κατάλοιπα της οποίας είχαν αφήσει τεράστια αγροκτήματα στην ύπαιθρο που, από τη Ρωμαϊκή εποχή, ήταν ιδιοκτησία μιας μειονότητας πλουσίων στα οποία απασχολούνταν μια πλειονότητα φτωχών. Η δημοκρατική θεωρία θα επανέλθει στο προσκήνιο της ιστορίας μόνο προς το τέλος της μεσαιωνικής περιόδου.

Η δεύτερη περίοδος αφορά στο διάστημα από τον 11^ο έως τον 15^ο αιώνα, που από τον 12^ο αιώνα αποκαλείται και «αναγεννησιακή», με την εμπορική ανάκαμψη των πόλεων της «Δύσης», την εισχώρηση Αραβικών και Ιουδαϊκών συγγραμμάτων στις επισκοπικές σχολές μέσω του εμπορίου και της Ισπανικής Ανάκτησης, την επιρροή της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη⁴³ και του Ρωμαϊκού δικαίου στις θεολογικές μελέτες, καθώς και τον αγώνα για πολιτική αυτονομία των εμπόρων και των βιοτεχνών των πόλεων από την ηγεμονική και την παπική εξουσία.

Οι άνθρωποι των πόλεων που είχαν επαφή με τα γράμματα στρέφονται, όπως γράφουν οι Τούντα και Παιονίδης (2016:8), στον Κικέρωνα, στον Αριστοτέλη και στο Ρωμαϊκό δίκαιο, στην προσπάθειά τους να προσδιορίσουν τη θέση τους στο πολιτικό σύμπαν της εποχής τους, να νομιμοποιήσουν τους αγώνες τους για πολιτική αυτονομία και να οργανώσουν την αστική αυτοδιοίκηση. Ο αριστοτελικός στοχασμός αφορούσε, άλλωστε, πόλεις, γι' αυτό αποτέλεσε τη βάση για την μεσαιωνική πολιτική και αστική θεωρία. Αντίστοιχα, το Ρωμαϊκό δίκαιο αποτέλεσε την πηγή για την συγκρότηση της έννοιας της πολιτικής αντιπροσώπευσης.

Κατά την πρώτη περίοδο, η Παλαιά και Καινή Διαθήκη αποτελούν τη βασική πηγή γνώσης για τη συγκρότηση της θεολογίας. Η αρχαία φιλοσοφία γινόταν δεκτή μόνο στον βαθμό που δεν συγκρούονταν με την θεολογία. Ο θεολόγος και φιλόσοφος Αυγουστίνος (354-450), ένας από τους πρώτους θεμελιωτές της «δυτικής» θεολογίας και φιλοσοφίας, φαίνεται να υποστήριζε ότι η αλήθεια της φιλοσοφίας είναι προϊόν θείας φώτισης. Έτσι, η

⁴³ Στην εκ νέου προσέγγιση του Αριστοτέλη συνέβαλε αρχικά ο «Αριστοτέλης των πραγματειών περί λογικής», που είχε μεταφράσει ο Βοήθιος (477-524), και στη συνέχεια οι Αραβικές μεταφράσεις και ερμηνείες του Αριστοτέλη από τους Αβικένα (980-1037) και Αβερρόη (1126-1198) (Berstein και Milza 1997)

αλήθεια της φιλοσοφίας εντάχθηκε σε ένα ιδεολογικό πλαίσιο στο οποίο ο ένας και μοναδικός Θεός ήταν η απόλυτη πηγή γνώσης και εξουσίας. Η βιβλική παράδοση και τα πρώτα πατερικά κείμενα, όπως του Αυγουστίνου, αποτέλεσαν για πολλούς το «μέσον» εννοιολόγησης της εξουσίας στους μεσαιωνικούς χρόνους.

Στην προκειμένη περίπτωση, οι δύο κυρίαρχες εξουσίες στα μεσαιωνικά χρόνια είναι η παπική και η βασιλική. Και οι δύο κατασκευάστηκαν με τέτοιο τρόπο ώστε να ανταποκρίνονται στην κατάσταση που διαμορφώνεται υπό το πρίσμα του Χριστιανισμού, καθώς παρουσιάστηκαν ως δοθείσες από τον Θεό. Κατασκευάστηκε ένα ιδεολογικό πλαίσιο που ουσιαστικά αντικαθιστούσε την αυτοκρατορική εξουσία στη Ρώμη με την παπική και παρουσίαζε τον αυτοκράτορα στο Βυζάντιο να κυβερνά με «θεία χάρη» (*Dei gratia*).

Συγκεκριμένα, η Ρώμη που είχε υπάρξει το πολιτικό και διοικητικό κέντρο των πόλεων της «Δύσης», με τη μεταφορά της πολιτικής εξουσίας στην Κωνσταντινούπολη, αν και έχει απωλέσει την πολιτική της αίγλη, διατηρεί την ισχύ της, καθώς η παλιά πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας συνδέθηκε με τα γεγονότα του Χριστιανισμού. Στο πλαίσιο αυτό, η επισκοπή της Ρώμης από τα μέσα του 3^{ου} αιώνα άρχισε να προβάλλει την ιδέα της υπεροχής της έναντι όλων των άλλων «δυτικών» επισκοπών και των πόλεων που αυτές αντιπροσώπευαν.

Σύμφωνα με όσα αναφέρουν οι Τούντα και Παιονίδης (2016), η Ρωμαϊκή Εκκλησία προέβαλε τις αξιώσεις της μέσα από τη συγκρότηση ενός ιδεολογικού πλαισίου, που προέβαλε τον Απόστολο Πέτρο ως ιδρυτή της επισκοπής της Ρώμης και τον πρώτο Ρωμαίο επίσκοπο, μέσα από μια αντίστοιχη ερμηνεία του γνωστού Κατά Ματθαίον (Μτ. 16, 18-19) χωρίου, βάσει του οποίου ο Χριστός παρέδωσε στον Πέτρο τα κλειδιά της ουράνιας βασιλείας. Ωστόσο, όπως εξηγούν, τα πραγματικά γεγονότα ήταν διαφορετικά: «τα ίχνη του Αποστόλου χάνονται μετά το έτος 42 και όσο πιθανός και αν είναι ο μαρτυρικός θάνατός του στη Ρώμη, η σχέση του με την ίδρυση της επισκοπής και το παπικό αξίωμα πρέπει να αποκλειστεί, διότι στο τέλος του 1^{ου} αιώνα, η χριστιανική κοινότητα της Ρώμης δεν είχε ακόμη συγκροτηθεί ως επισκοπή και, το σημαντικότερο, η αποστολική δράση ήταν ασυμβίβαστη με την επισκοπική» (Τούντα και Παιονίδης 2016:11).

Σύμφωνα με τους ίδιους συγγραφείς, το κατά Ματθαίον χωρίο ερμηνεύτηκε νομικά για να στηρίξει το «παπικό πρωτείο»: «τα «κλειδιά της βασιλείας των ουρανών» παρουσιάστηκαν από τους νομομαθείς της Ρωμαϊκής Εκκλησίας ως «κλειδιά δικαίου» (*claves juris*), δηλαδή ως νομοθετικές και δικαστικές δικαιοδοσίες, οι οποίες μάλιστα ήταν απόλυτες, αφού καμία άλλη ουράνια ή επίγεια δύναμη δεν μπορούσε να παρέμβει μεταξύ

του Θεού και του Αποστόλου» (Τούντα και Παιονίδης 2016:19). Κατόπιν, ο πάπας Λέων Α΄ (440-461) αυτοπροσδιορίστηκε ως «ανάξιος κληρονόμος του μακάριου Πέτρου (*indignus haeres beati Petri*)», με τη νομική σημασία του όρου: στο Ρωμαϊκό δίκαιο, ο κληρονόμος κληρονομεί τα πάντα από τον κληρονομούμενο, δικαιώματα και υποχρεώσεις, εκτός από τα προσωπικά χαρίσματα.

Έτσι, ο πάπας κληρονόμησε όλες τις εξουσίες που δόθηκαν στον Πέτρο από το Χριστό, εκτός από την αγιότητά του, εξ ου και ανάξιος κληρονόμος, και απέκτησε την πλήρη εξουσία, την πληρότητα της εξουσίας (*plenitudo potestatis*), η οποία, καθώς ταυτιζόταν με τις ίδιες τις εξουσίες του Χριστού, δεν μπορούσε ούτε να αλλοιωθεί, ούτε να τροποποιηθεί (Τούντα και Παιονίδης 2016). Η αυτοκρατορική εξουσία στην Ρώμη αντικαταστάθηκε, επομένως, από το «παπικό πρωτείο» και διαμορφώνεται η ιδέα ότι η Επισκοπή της Ρώμης και ο πάπας υπερέχει έναντι όλων των άλλων «δυτικών» επισκοπών.

Εκτός από τον πάπα, η αντίπαλη πολιτική εξουσία στις πόλεις της «Δύσης» είναι οι Φράγκοι βασιλείς, που αποτέλεσαν για πολλούς την πρώτη μεγάλη συγκέντρωση δύναμης στις πόλεις της «Δύσης» μετά την κατάλυση της «δυτικής» Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Οι κομητείες που αποτελούσαν τις επαρχίες της Φραγκικής Αυτοκρατορίας (5^{ος} - 9^{ος} αιώνας), η οποία εκτεινόταν στη σημερινή Γαλλία, Γερμανία και Βόρεια Ιταλία, δεν είχαν, σύμφωνα με τον Pirenne (2003:80) έδρες, όπως και η ίδια δεν είχε πρωτεύουσα. Σε τοπικό επίπεδο, οι Φράγκοι βασιλείς αναθέτουν την επιβίωση των ρωμαϊκών άστεων στους κόμητες. Ο κόμης που ως πρόσωπο εμφανίζεται σύμφωνα με τους Berstein Milza (1997:48) κατά την Ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, ασκεί μέσα στα όρια της πόλης όλες τις βασιλικές εξουσίες. Προεδρεύει στο δικαστήριο των ελεύθερων ανθρώπων, συγκροτεί και διοικεί τον στρατό, συλλέγει του φόρους, κλπ.

Στη νότια Γαλλία και την Ιταλία, που η επιρροή της Ρωμαϊκής αστικής πολιτικής οργάνωσης είναι έντονη, οι κόμητες είναι εγκατεστημένοι στην πόλη. Αντίθετα, στη βόρεια Ευρώπη, οι κόμητες, σύμφωνα με τον Pirenne (2003:80-81), δεν είναι σταθερά εγκατεστημένοι στα άστεα, όπως η επιβεβλημένη από την εκκλησιαστική τάξη μονιμότητα της κατοικίας των επισκόπων που τους έδενε οριστικά με το άστυ. Το κέντρο διοίκησης δεν ήταν η κατοικία τους, αλλά το πρόσωπό τους.

Την περίοδο αυτή επιβιώνουν, σύμφωνα με τους Berstein και Milza (1997:151), δύο τύποι αστικών οικισμών, οι επισκοπικές πόλεις και οι οχυρωμένες πόλεις (*castra*). Μάλιστα, ο Pirenne (2003:77) επισημαίνει ότι λέξεις που στα σύγχρονα αγγλικά (*town*) και ρωσικά (*gorod*) σημαίνουν πόλη, αρχικά σήμαιναν περίφραση. Στην πράξη, τα τελευταία χρόνια της

ύστερης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και κατά την μεροβίγγεια περίοδο της Φραγκικής Αυτοκρατορίας (5^{ος} -7^{ος} αιώνας), η εξουσία του επισκόπου της πόλης διαρκώς δυναμώνει, καθώς σε αντίθεση με τους κόμητες, ο επίσκοπος κατοικεί μόνιμα στην πόλη και επιτελεί κοινωνικό έργο. Σύμφωνα με τον Pirenne (2003:84), στο πρόσωπο του επισκόπου «θρησκευτική και κοσμική εξουσία ενώνονταν ή καλύτερα συγχωνεύονταν» και στον οποίο (επίσκοπο) οι Φράγκοι βασιλείς παραχωρούν αφειδώς προνόμια ασυλίας. Και αυτό, διότι ο επίσκοπος παρουσιάζεται ως άνθρωπος του Θεού, επιτελεί κοινωνικό έργο στις πόλεις για τους «πολλούς και τους φτωχούς», προσηλυτίζει τα νέα μεταναστευτικά ρεύματα, και κυρίως προτρέπει την υπακοή στην εξουσία.

Συνεπώς, η εξουσία του επισκόπου εμφανίζεται να είναι αρκετά ενισχυμένη στη διοίκηση και κατ' επέκταση στον σχεδιασμό των πόλεων της «Δύσης». Εντούτοις, οι πόλεις ελάχιστα ομοιάζουν με πόλεις είτε στη μεροβίγγεια, είτε στην καρολίδεια περίοδο (7^{ος} -9^{ος} αιώνας) είτε με βάση την έννοια της πόλης των κλασικών χρόνων, πόσο μάλλον με νεότερες και σύγχρονες έννοιες της λέξης πόλη. Ο Pirenne που θεωρείται από πολλούς αυθεντία στις μεσαιωνικές πόλεις, υποστηρίζει ότι οι πόλεις της «δυτικής» Ευρώπης των απαρχών του 9^{ου} αιώνα στερούνται δύο θεμελιώδεις ιδιότητες των πόλεων του ύστερου Μεσαίωνα και της σύγχρονης εποχής: αστικό πληθυσμό και αστική πολιτική οργάνωση.

Όπως εξηγεί ο ίδιος, η ύπαρξη πόλεων εξαρτάται από την έννοια που δίνουμε στην λέξη πόλη. «Αν ονομάζουμε έτσι μια τοποθεσία, ο πληθυσμός της οποίας αντί να ζει από την καλλιέργεια της γης, ασχολείται με το εμπόριο και τη βιομηχανία, θα πρέπει να απαντήσουμε όχι [ότι δεν υπάρχουν πόλεις με την έννοια αυτή στη «δυτική» Ευρώπη στις αρχές του 9^{ου} αιώνα]. Θα είναι πάλι το ίδιο αν, λέγοντας πόλη, εννοούμε μια κοινότητα που αποτελεί ιδιαίτερη νομική οντότητα και απολαμβάνει ξεχωριστούς νόμους και θεσμούς. Αντιθέτως, αν βλέπουμε την πόλη ως διοικητικό κέντρο και ως οχυρό, τότε αμέσως θα διαπιστώσουμε ότι η καρολίδεια περίοδος, γνώρισε σχεδόν τόσες πόλεις όσες επρόκειτο να γνωρίσουν οι επόμενοι αιώνες» (Pirenne 2003:76).

Στους πρώιμους μεσαιωνικούς χρόνους, η λέξη πόλη αναφέρεται περισσότερο σε εκείνη την μορφή κοινωνικής οργάνωσης, ατόμων και οικογενειών, που συνενώνονται για το κοινό καλό, την κοινή επιβίωση. Επίσης, η λέξη αναφέρεται σε μια «ένωση προσώπων» που στηρίζεται στην χριστιανική ηθική ως «Σώμα Χριστού». Απεναντίας, στους ύστερους μεσαιωνικούς χρόνους, η λέξη πόλη αρχίζει να αποκτά τη σημασία μιας «ένωσης προσώπων» που αποτελεί μια ιδιαίτερη πολιτική οντότητα αλλά όχι ακόμη πολιτικά ανεξάρτητη και αυτοδιοικούμενη.

Η ανάμιξη των εκκλησιαστικών προσώπων στα κοσμικά και η σχέση τους με κοσμικούς ηγεμόνες είχε ως αποτέλεσμα την κατασκευή ενός ιδεολογικού πλαισίου της κοσμικής εξουσίας. Στην εννοιολόγηση της κοσμικής εξουσίας καθοριστική φαίνεται πως υπήρξε η συμβολή του Αυγουστίνου.

Σύμφωνα με όσα αναφέρουν οι Τούντα και Παιονίδης (2016:12-13), οι ιδέες του Αυγουστίνου για τη φύση της πολιτικής εξουσίας, οι οποίες διατυπώνονται κυρίως στη θεολογική του πραγματεία *De Civitate Dei*, ισχυροποίησαν και νομιμοποίησαν μεταφυσικά τις πολιτικές και κοινωνικές ιεραρχίες, και δεν αμφισβητήθηκαν παρά μόνο σταδιακά από τον 13^ο αιώνα και εφεξής. Ο Αυγουστίνος παρουσίασε τον πολιτικό βίο ως απόρροια του προπατορικού αμαρτήματος, δηλαδή της πτώσης του πρωτανθρώπου και της απομάκρυνσης από τον Θεό. Οι πολιτικοί θεσμοί ιδρύθηκαν από τους ανθρώπους και έγιναν αποδεκτοί από τον Θεό ως αναγκαίο κακό και η εμπιστοσύνη σ' αυτούς απαραίτητη προϋπόθεση της ειρηνικής ζωής. Αντίληψη, που συγγενεύει με αυτές της Ρωμαϊκής «Στοάς» και του «Κήπου».

Στο πλαίσιο αυτό, κατασκευάστηκε σταδιακά η ιδέα ότι ο Θεός επιλέγει τους ηγεμόνες, η οποία ταίριαζε με αντίστοιχα χωρία στην Παλαιά Διαθήκη, όπως την ιστορία του Μωυσή που ηγείται την έξοδο του λαού του Θεού από την Αίγυπτο και στον οποίο ο Θεός παραδίδει τον ηθικό νόμο για τους ανθρώπους. Η αντιστοιχιστική αυτή ήταν τόσο ισχυρή που οι περισσότεροι πολιτικοί φιλόσοφοι των ύστερων μεσαιωνικών, αλλά και νεότερων χρόνων, όπως ο Ακινάτης, ο Μακιαβέλι (1469-1527) και ο Hobbes, θεώρησαν ως καταλληλότερη μορφή διακυβέρνησης τον έναν ηγεμόνα, καθώς το έλεγε η Παλαιά Διαθήκη και το επιβεβαίωνε ο Αριστοτέλης, ο οποίος κατέτασσε την βασιλική εξουσία, την κυριαρχία του ενός, στα ορθά πολιτεύματα που στοχεύουν στο κοινό καλό. Ο Ακινάτης (2016:66) έγραφε, για παράδειγμα, ότι «κάθε φυσική διακυβέρνηση ασκείται από έναν. Στο πλήθος των μελών του σώματος ένα είναι αυτό που κυρίως κινεί τα υπόλοιπα, δηλαδή η καρδιά.

Αντίστοιχα, η ιδέα της υπακοής στην πολιτική εξουσία ταίριαζε με ανάλογα χωρία που προέτρεπαν την υποταγή σ' αυτήν. Για παράδειγμα, ο Απόστολος Πέτρος στην Α' Επιστολή του έγραφε στους διασκορπισμένους στον Πόντο, τη Γαλατία, την Καππαδοκία, την Ασία και τη Βιθυνία «να υποταχθούν σε κάθε ανθρώπινη δημιουργία για χάρη του Κυρίου, είτε σε βασιλιά είτε σε κυβερνήτες σταλμένους από αυτόν για να επιβάλλουν τιμωρία σε κακοποιούς, αλλά να επαινούν εκείνους που κάνουν το καλό. Διότι έτσι είναι το θέλημα του Θεού» (Α' Πε 2:13-15).

Συνεπώς, συγκροτήθηκε η ιδέα περί μιας αμεσότητας των σχέσεων μεταξύ Θεού και επίγειων βασιλέων που αντικατοπτρίζεται στον ίδιο τον τίτλο που λαμβάνουν οι μεσαιωνικοί βασιλείς «βασιλέας με τη χάρη του Θεού» (*rex Dei gratia*) και η δράση των υπηκόων απέναντι στον ηγεμόνα παρουσιαζόταν να αντανακλάται στην ίδια την θεϊκή εξουσία (Τούντα και Παιονίδης 2016).

Εφόσον όμως και η παπική και η βασιλική εξουσία, όπως και όλες οι εξουσίες, προέρχονταν από τον Θεό, καμία δεν υπερείχε έναντι της άλλης. Όπως έγραψε ο πάπας Γελάσιος Α΄ (492-496), το 494, σε μια επιστολή στον βυζαντινό αυτοκράτορα Ανάστασιο Α΄ (491-518): «δύο είναι [...] οι εξουσίες με τις οποίες κυβερνάται, κατά κύριο λόγο αυτός ο κόσμος: η ιερή αυθεντία των παπών (*auctoritas sacra pontificum*) και η βασιλική εξουσία (*regalis potestas*)»⁴⁴. Και συνεχίζει: «Η σημασία των ιερέων είναι μεγαλύτερη, επειδή εκείνοι λογοδοτούν στη θεία κρίση για τους ίδιους τους βασιλείς των ανθρώπων» (Τούντα και Παιονίδης 2016:22).

Το γελασιανό δόγμα, όπως αποκαλείται η παραπάνω διατύπωση, θεμελιώνει, σύμφωνα με τους Τούντα και Παιονίδης (2016:22) την προτεραιότητα της παπικής εξουσίας έναντι των άλλων εξουσιών με το επιχείρημα του αμαρτήματος (*ratione peccati*): «οι κοσμικοί ηγεμόνες αποτελούν μέρος του σώματος των πιστών, της *Cristianitas*, για το οποίο οι πάπες θα λογοδοτήσουν την Ημέρα της Κρίσης». Έτσι, η παπική εξουσία θεωρήθηκε ανώτερη της κοσμικής εξουσίας στις πόλεις της «Δύσης».

Για να ενισχύσει περαιτέρω την παπική εξουσία και να νομιμοποιήσει τις εδαφικές του βλέψεις έναντι της «Ανατολικής» Βυζαντινής Εκκλησίας, ο πάπας Στέφανος Β΄ (715-757) κατασκεύασε ένα πλαστό έγγραφο, τη «Δωρεά του Κωνσταντίνου», η πλαστότητα του οποίου αποδείχτηκε τον 15^ο αιώνα από τον ουμανιστή Lorenzo Valla (1401-1457). Σύμφωνα μ' αυτό, ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Α΄ παραχωρούσε στον πάπα Σιλβέστρο Α΄ (285-335) τα πρωτεία σε τέσσερις έδρες, της Αντιόχειας, της Αλεξάνδρειας, της Κωνσταντινούπολης και των Ιεροσολύμων, του δώριζε το ανάκτορο του Λατερανού και την εκκλησία του Βατικανού, το δικαίωμα να φέρει αυτοκρατορικά διάσημα, να διορίζει αξιωματούχους, πατρικίους και υπάτους και του παραχωρούσε την κυριαρχία στη Ρώμη, την Ιταλία και ολόκληρη τη «Δύση»⁴⁵.

⁴⁴ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. *Υστερη Μεσαιωνική Πολιτική Θεωρία. Ανθολογία Κειμένων*. Εισαγωγικά κείμενα –επιμέλεια Τούντα και Παιονίδης (2016), σ. 22.

⁴⁵ Βλ. *Ιστορία της Ευρώπης: Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευρωπαϊκά Κράτη, 5^{ος} - 18^{ος} αιώνα*. Berstein και Milza (1997), σ.82.

Το έτος 757 ιδρύεται το παπικό κράτος (*patrimonium beati Petri*) με τη βοήθεια του Φράγκου βασιλιά Πεπίνου Γ' του Βραχύ (714-768), σηματοδοτώντας την ρήξη από την μια, με το Βυζάντιο και την «Ανατολική» Εκκλησία που δεν αναγνωρίζει στον πάπα το δικαίωμα να φέρει αυτοκρατορικά διάσημα και από την άλλη, με τους βασιλείς στις πόλεις της «Δύσης», οι οποίοι παρόλο που ωφελούνται από την αυτοκρατορική τους στέψη από τον πάπα αρνούνται να του αναγνωρίσουν αυτοκρατορική εξουσία μετά τη διαίρεση της Φραγκικής Αυτοκρατορίας⁴⁶ (Berstein Milza 1997).

Το ιδεολογικό πλαίσιο για τη φύση του βασιλικού αξιώματος θα τεθεί σε μια νέα επεξεργασία κατά την περίοδο του 8^{ου} και του 9^{ου} αιώνα. Σύμφωνα με τους Τούντα και Παιονίδης (2016), την περίοδο αυτή, ο βασιλέας προβλήθηκε στο Φραγκικό βασίλειο ως εκπρόσωπος του Θεού στη γη (*vicarius Dei*) και μεσολαβητής μεταξύ Θεού και ανθρώπων (*mediator Dei et hominum*). Μάλιστα, το τελετουργικό του χρίσματος θεωρήθηκε ως «μυστήριο», που ενέδουε το πρόσωπο του βασιλιά με ένα στοιχείο ιερότητας, αποτελώντας ουσιαστική έκφραση της *Dei gratia* εξουσίας (όπ.π. σ. 14). Ο βασιλιάς άρχισε σιγά-σιγά να παρουσιάζεται σαν να έχει μια διττή φύση, όπως ο Χριστός, μια ανθρώπινη και μια ιερή, που αντανακλάται στην πολιτική ιδέα των δύο σωμάτων του βασιλέα: το ένα σώμα είναι θνητό, υλικό και πεθαίνει, το άλλο το συμβολικό συνεχίζει να ζει. Ωστόσο, με την επανεμφάνιση των πόλεων της «Δύσης» στο προσκήνιο της ιστορίας από τον 10^ο αιώνα, θα αρχίσει σιγά-σιγά να αμφισβητείται τόσο η βασιλική όσο και η παπική εξουσία. Η αμφισβήτηση αυτή θα έρθει κυρίως μέσα από τους ανθρώπους των πόλεων.

Ειδικότερα, σύμφωνα με τους Berstein και Milza (1997), από τον 10^ο έως τον 14^ο αιώνα, οι πόλεις στη «Δύση» γνωρίζουν σημαντική εμπορική ανάπτυξη. Η γενική διαπίστωση είναι η συνεχής επέκταση του αστικού χώρου. Σύμφωνα, άλλωστε, και με το θεμελιώδες σχήμα του Pirenne, οι πόλεις της «Δύσης» γνώρισαν αρχικά παρακμή εξαιτίας των νορμανδικών και ουγγρικών εισβολών και της κυριαρχίας του Ισλάμ στην Μεσόγειο και από τον 10^ο αιώνα και μετά οι έμποροι προκαλούν την ταχεία ανάπτυξη των πόλεων.

Εντούτοις, στο παραπάνω σχήμα του Pirenne, οι Berstein και Milza (1997:150-156), υποστηρίζουν ότι δίπλα στους διαδόχους των πλανόδιων Σύριων και Εβραίων *mercatores* του 8^{ου} και 9^{ου} που προέβαλε ο Pirenne ως υπεύθυνους για την επανίδρυση πόλεων, πρέπει να τοποθετήσει κανείς τους εκπροσώπους ευκατάστατων κατηγοριών που έχουν αρχίσει την κοινωνική τους άνοδο μια ή δύο γενιές νωρίτερα, όπως μέλη του επισκοπικού

⁴⁶ Για την διαίρεση της Φραγκικής Αυτοκρατορίας, βλ. *Ιστορία της Ευρώπης: Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευρωπαϊκά Κράτη, 5^{ος} -18^{ος} αιώνα*. Berstein και Milza (1997), σ.σ. 97-100.

περιβάλλοντος και πάροικοι επιφορτισμένοι να πωλούν από τον κοσμικό ή εκκλησιαστικό χωροδεσπότη το γεωργικό πλεόνασμα του φέουδου.

Σύμφωνα με τους Berstein και Milza (1997), τον 11^ο αιώνα, ο πληθυσμός των πόλεων αποτελείται από τους παλαιούς κατόχους εξουσίας και το περιβάλλον τους (επισκόπους, εφημέριους, κληρικούς των καθεδρικών ναών, χωροδεσπότες, και πρωτότοκους ευγενών οικογενειών) που μετανάστευσαν στην πόλη και όσους πλούτισαν από το εμπόριο, των οποίων η περιουσία συνίσταται πλέον και στις γαίες που απέκτησαν στη γύρω περιοχή, βιοτέχνες και μικρέμπορους, κάθε λογής γραφιάδες (δικαστικοί υπάλληλοι, συμβολαιογράφοι, δικηγόροι, κ.ά.), τεχνίτες και υπαλλήλους που αποτελούν τον «κοσμάκη» (ρορολο minuto), και απόκληρους, όπως ξεριζωμένους αγρότες και δραπέτες δουλοπάροικους.

Φαίνεται πως η συγκέντρωση αυτού του ετερόκλητου πληθυσμού στις πόλεις, με την ανομοιογένεια των εισοδημάτων και η ανάδειξη νέων κοινωνικών ομάδων που πλούτισαν από το εμπόριο αποτέλεσε την αφορμή για καινούργιους προβληματισμούς σχετικά με το πολιτικό φαινόμενο. Ο Pirenne (2003:192,193) αναφέρει ότι «οι έμποροι, από το πρώτο ήμισυ του 11^{ου} αιώνα, αποτελούν σε κάθε πόλη το πιο πλούσιο, δραστήριο και το πιο ευεπίφορο σε αλλαγές στοιχείο [...]. Οι ανάγκες του εμπορίου τους ώθησαν από πολύ νωρίς, να ενωθούν σε αδελφότητες που ονομάζονταν συντεχνίες, χάνσες, αυτόνομοι οργανισμοί [...] και να επιδιώξουν τη σωστή οργάνωση των πόλεων. Οι συντεχνίες εμφανίζονται έτσι ως οι σκαπανείς της αστικής αυτονομίας».

Σύμφωνα με τους Τούντα και Παιονίδης (2016:30, 36-37), «οι έμποροι και βιοτέχνες υφίσταντο όχι μόνο επαχθή φορολογία, αλλά και ένα ακατάλληλο για τις νέες συνθήκες πολιτικό και δικαιοσύνη σύστημα [...]. Η ανάγκη επίτευξης του κοινού συμφέροντος (*utilitas publica, bonum publicum*) παρουσιάστηκε ως ο κοινός σκοπός που ενώνει την «*communitas*», όπως προσδιορίστηκαν αρχικά οι άνθρωποι των πόλεων, στη βάση της κοινής βούλησης (*communis voluntas, communis consensus*) για τη συλλογική αυτοδιοίκηση των πόλεων.

Στο πλαίσιο αυτό, οι άνθρωποι των πόλεων στρέφονται στο Ρωμαϊκό δίκαιο και στον Αριστοτέλη που έχουν αρχίσει να μελετώνται εκ νέου στις επισκοπικές σχολές. Το Ρωμαϊκό δίκαιο και συγκεκριμένα το Ιουστινιάνειο *Corpus Iuris Civilis* που εισάγεται εκ νέου στα τέλη του 11^{ου} αιώνα, χρησιμοποιήθηκε απ' όλες τις εξουσιαστικές δυνάμεις της εποχής για να ενισχύσουν την πολιτική τους θέση (Τούντα και Παιονίδης 2016). Καθώς περιλάμβανε διατάξεις που προέρχονταν τόσο από την αυτοκρατορική περίοδο της Ρώμης, όσο και της

Res Publica συνέβαλε στην προβολή του αυτοκράτορα ως συνεχιστή του Ιουστινιάνειου νομοθετικού έργου, στην ανάπτυξη του Κανονικού δικαίου της Εκκλησίας, καθώς και στην ιδεολογική θεμελίωση των αγώνων των κατοίκων των πόλεων, με τη σημαντικότερη διάταξη την οποία άντλησαν απ' αυτό να είναι της «lex regia», βάσει της οποίας η νομοθετική εξουσία του αυτοκράτορα απορρέει από τη βούληση του λαού (Τούντα και Παιονίδης 2016:32-35).

Από την άλλη, οι πραγματείες του Αριστοτέλη συντελούν στη συγκρότηση του «σχολαστικισμού» στις επισκοπικές σχολές. Σύμφωνα με τους Berstein και Milza (1997:207), ο «σχολαστικισμός» αφορά την εισαγωγή στην ανάγνωση των Γραφών και των συγγραμμάτων ενός προσωπικού στοχασμού στον κατ' εξοχήν σχολιασμό του κειμένου: «όταν για ένα ζήτημα που τίθεται από ένα κείμενο, ο συγγραφέας βρίσκεται σε ασυμφωνία με άλλα συγγράμματα εγνωσμένης αυθεντίας η συμφιλίωση των εν λόγω κειμένων έγκειται στη λογική και κατά συνέπεια στον ορθό λόγο».

Έτσι, ο «σχολαστικισμός» έδωσε στους θεολόγους τη δυνατότητα «ελευθερίας έκφρασης» και διατύπωσης της προσωπικής τους άποψης πάνω σε κείμενα εγνωσμένης αυθεντίας, αρκεί αυτή να ήταν λογικά τεκμηριωμένη. Η χρήση της διαλεκτικής λογικής από τους θεολόγους σκοπό είχε να επιβεβαιώσει την ύπαρξη του Θεού, της Αγίας Τριάδας και άλλων δογμάτων της Εκκλησίας. Για παράδειγμα, ο Ακινάτης βλέπει στο «πρώτο κινούν» της αριστοτελικής κοσμολογίας την κιναισθητική παρουσία του ίδιου του Θεού στη δημιουργία του κόσμου που αποτελεί απόδειξη της ύπαρξης Του.

Από τα κλασικά συγγράμματα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη για την πόλη ως «μεγάλη ψυχή» ή «οργανική οντότητα» αντίστοιχα, θα βγει ενισχυμένη και η έννοια της πόλης ως «οργανικό σώμα», και η πολιτική της οργάνωση βάσει των διαφορετικών λειτουργιών που επιτελεί κάθε κοινωνική ομάδα, η οποία παραλληλίζεται με κάποιο αντίστοιχο μέλος του σώματος, προβάλλοντας με τον τρόπο αυτό μια συγκεκριμένη και ιεραρχημένη κοινωνική διάρθρωση στη βάση της σημαντικότητας των λειτουργιών που επιτελεί το ανθρώπινο σώμα. Για παράδειγμα, ο βασιλιάς παρουσιάζεται με το κεφάλι και οι αξιωματικοί με τα χέρια. Η λειτουργία του βασιλέα είναι ουσιώδης, χωρίς κεφάλι το σώμα δεν ζει, ενώ των αξιωματικών επουσιώδης, καθώς χωρίς χέρι το σώμα μπορεί να επιζήσει.

Η βάση της έννοιας αυτής της πόλης μπορεί να αναζητηθεί κυρίως στην έννοια της πλατωνικής πόλης. Ο Πλάτωνας παραλληλίζει την πόλη με μια μεγάλη ψυχή και με βάση την διάκριση της ανθρώπινης ψυχής σε τρία μέρη (το λογικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό),

αντιστοιχίζει ανάλογα τις κοινωνικές ομάδες που απαρτίζουν την πόλη, προτείνοντας μια αυστηρή κοινωνική διάρθρωση.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου θεώρησης της πόλης ως «οργανικό σώμα» αποτελεί το έργο του Ιωάννη του Salisbury (1120-1180) με τον ελληνίζοντα τίτλο *Policraticus*, βάσει του οποίου η πολιτεία είναι ένα σώμα που λαμβάνει πνοή με την ευεργεσία του θεϊκού δώρου, και στο οποίο σώμα, η ψυχή (*anima*) ανήκει στους εκκλησιαστικούς εκπροσώπους, το κεφάλι στον ηγεμόνα (*princeps*) που ενεργοποιείται και διευθύνεται από την ψυχή, η καρδιά στην σύγκλητο (*senatus*), η θέση των χεριών στους αξιωματικούς και στους στρατιώτες, η θέση ποδιών στους αγρότες που είναι δεμένοι με την γη, κ.ο.κ.⁴⁷

Σύμφωνα με τους Τούντα και Παιονίδη (2016:40-43), η ιδέα της «οργανικής αναλογίας» έρχεται να καλύψει τις κοινωνικές και πολιτικές εντάσεις με το πέπλο της αμοιβαίας συνεργασίας και αλληλεξάρτησης των κοινωνικών σωμάτων, καθώς αστοί, κατώτεροι ευγενείς και κληρικοί καλούνται στις συνελεύσεις του βασιλείου με το πρόσχημα ότι κάθε κοινωνικό στρώμα γνώριζε σε βάθος την πραγματικότητα που αντιμετώπιζε, ήταν σε θέση να συμβουλευσει (*consilium*) τον ηγεμόνα και να συμβάλλει στη σωστή διακυβέρνηση της *communitas regni*, όχι όμως να αποφασίσει.

Όπως εξηγούν οι Τούντα και Παιονίδη (2016:43-44), το Ρωμαϊκό δίκαιο ήταν αυτό που αποτέλεσε τη νομιμοποιητική βάση στους ύστερους μεσαιωνικούς χρόνους για την απόλυτη εξουσία του βασιλιά και συγκεκριμένα η διάταξη «*quod omnes similiter tangit ab omnibus comprobetur*» (ό,τι αφορά όλους πρέπει να γίνεται αποδεκτό απ' όλους), σύμφωνα με την οποία τα άτομα είχαν δικαίωμα να ερωτηθούν και να εκφέρουν άποψη, αλλά όχι να αποφασίσουν.

Εντούτοις, απ' αυτήν την, έστω και φαινομενικά, δυνατότητα συνεργασίας θα προκύψει ένας πρώιμος «κοινοβουλευτισμός», με χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτά του Αγγλικού κοινοβουλίου του 12^{ου} αιώνα και της Γαλλικής συνέλευσης του 13^{ου} και 14^{ου} αιώνα, καθώς και νέα πολιτικά ζητήματα, το σημαντικότερο εκ των οποίων αφορά στην έννοια της πολιτικής αντιπροσώπευσης. Στα ύστερα μεσαιωνικά χρόνια (13^{ος} -15^{ος} αιώνας) τα νέα πολιτικά ερωτήματα που θα τεθούν είναι προς την κατεύθυνση της έννοιας της αντιπροσώπευσης.

⁴⁷ Για το *Policraticus*, βλ. Υστερη Μεσαιωνική Πολιτική Θεωρία. Ανθολογία Κειμένων. Εισαγωγικά κείμενα – επιμέλεια Τούντα και Παιονίδη (2016).

Σύμφωνα με τους Τούντα και Παιονίδη (2016:42-47), τα βασικά ερωτήματα που απασχολούν την ύστερη μεσαιωνική πολιτική θεωρία είναι αν και με τι τρόπο δεσμεύονταν η κοινότητα ή το εκάστοτε κοινωνικό στρώμα που αντιπροσωπευόταν, από τις αποφάσεις που λάμβανε ο αντιπρόσωπος, αν οι αντιπρόσωποι έπρεπε να λαμβάνουν εξουσιοδότηση για τα εκάστοτε ζητήματα που λάμβαναν αποφάσεις, αν οι αποφάσεις αυτές ήταν δεσμευτικές για όλους, ποια ήταν η νομιμοποιητική τους βάση και αν οι αποφάσεις έπρεπε να λαμβάνονται με ομοφωνία ή πλειοψηφία. Το τελευταίο ζήτημα συνδέονταν άμεσα με το πώς γινόταν αντιληπτή η κοινότητα, ως «ένωση ατόμων» που απαιτούνταν η έγκριση κάθε ατόμου ξεχωριστά στη λήψη αποφάσεων ή ως «σωματειακή ένωση» στην οποία υπερίσχυε η πλειοψηφική γνώμη.

Στην πράξη, συχνά επικρατούσε η πλειοψηφική γνώμη, στην υιοθέτηση της οποίας συνέβαλαν οι διατάξεις του Ρωμαϊκού δίκαιου που προέβλεπαν το μεγαλύτερο μέρος της πόλης ικανό να λάβει αποφάσεις για όλη την πόλη (Τούντα και Παιονίδης 2016:45). Επίσης, οι πολιτικές αντιλήψεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη που αναδείκνυαν ως καταλληλότερους φορείς άσκησης της εξουσίας συγκεκριμένα άτομα ή κοινωνικές ομάδες μέσα στην πόλη, όπως οι «βασιλικοί άνδρες» του Πλάτωνα, και η Αριστοτελική αρχή της μεσότητας που έλεγε ότι «το άθροισμα των πολλών ποιοτικά κατωτέρων μπορεί να αποδώσει, στο σύνολό του, κάτι ποιοτικά ανώτερο από τη γνώση του ενός ή πολλών ποιοτικά ανώτερων» (Πολ. 1281 α 44 κ. ε'), αν οι πολλοί διατηρούν κάποια ποιοτική στάθμη. Κάτι, που εκφράστηκε στην πολιτική σκέψη της εποχής που θεωρούσε ως καταλληλότερη στη λήψη των αποφάσεων μια συγκεκριμένη ομάδα του πληθυσμού, τη «sanior pars», δηλαδή την πιο φρόνιμη/ υγιή μερίδα του πληθυσμού της πόλης με κριτήρια ηλικίας, γνώσης και κοινωνικής θέσης, σε σχέση με τη «maior pars», την ποσοτικά πλειοψηφούσα μερίδα (Τούντα και Παιονίδης 2016).

Στο πλαίσιο αυτό, υπό την επιρροή νέων μεταφράσεων των «Πολιτικών» του Αριστοτέλη, όπως του Φλαμανδού αρχιεπισκόπου William του Moerbeke το 1260, η ύστερη μεσαιωνική πολιτική φιλοσοφία αναπτύσσεται στις αρχικές εστίες αστικής ανάπτυξης στις πόλεις της «Δύσης, στη Φλάνδρα και στην κεντρική Ιταλία, μετασχηματίζοντας την έννοια της αντιπροσώπευσης προς την κατεύθυνση της λαϊκής συναίνεσης. Καθώς η πόλη θεωρείται από τον Αριστοτέλη ως η «τέλεια ένωση», οι μεσαιωνικοί πολιτικοί φιλόσοφοι θα αντικαταστήσουν τον όρο «*communitas*» με τον όρο «*civitas*» (Τούντα και Παιονίδης 2016:38). Μάλιστα, η λέξη «*civis*» αποκτά εφεξής μια νομική σημασία. Άλλωστε, στα πρώιμα μεσαιωνικά χρόνια, η λέξη «*civis*» με την οποία τα κείμενα της εποχής ονόμαζαν τον

κάτοικο του άστεως, δεν είναι παρά τοπογραφικός όρος, δεν έχει νομική έννοια (Pirenne 2003:86).

Στην προκειμένη περίπτωση, ο πρώτος σημαντικός πολιτικός φιλόσοφος είναι ο Μαρσίλιος της Πάδοβα ή Πάδουα (1270-1342) που παρουσιάζει την Εκκλησία ως ανθρώπινο θεσμό (Τούντα και Παιονίδης 2016) και συνδέει την έννοια της αντιπροσώπευσης με την λαϊκή συναίνεση/συγκατάθεση (popular consent) (Vieira και Runciman 2008). Συγκεκριμένα, ο Μαρσίλιος που χαρακτηρίστηκε ως αιρετικός από τον πάπα αναφέρει στο έργο του *Ο υπερασπιστής της ειρήνης* (Defensor Pacis) ότι:

«Ο νομοθέτης ή το πρώτο και κύριο αίτιο ποιητικό αίτιο των νόμων είναι ο λαός ή η ολότητα (universitas civium) των πολιτών ή το βαρύνον μέρος της (valentior pars), όταν με εκλογή ή εκφράζοντας προφορικά τη βούλησή του στη γενική συνέλευση των πολιτών, διατάζει ή ορίζει αυτό που πρέπει να γίνει ή να παραληφθεί αναφορικά με τις ανθρώπινες πολιτικές πράξεις υπό την απειλή κοσμικής ποινής ή τιμωρίας. Αναφέρομαι στο βαρύνον μέρος της ολότητας των πολιτών, λαμβάνοντας υπόψη την ποσότητα και την ποιότητα των ανθρώπων μέσα στην οποία ο νόμος εκφέρεται» (κεφ. 12^ο,παρ. 3 2016:204).

Παρόμοια επιχειρήματα αναπτύσσει, σύμφωνα με τους Vieira και Runciman (2008), ο Ρωμαίος νομικός του 14^{ου} αιώνα, Μπαρτόλος του Σαξοφερράτο (1313-1357), που υποστήριξε ότι η «σωματειακή ένωση» (corporate agency) μέσα σε μια Ιταλική δημοκρατία πόλεων ανήκε στους ίδιους τους ανθρώπους, κάτι που τους έδινε την ικανότητα να εκπροσωπούνται από δικαστές που ενεργούσαν στο όνομά τους. Επίσης, ο Μπαρτόλος στο έργο του *Για τη διακυβέρνηση της πόλης* (2016:305), υποστηρίζει ότι με τη συμβολή των ανθρώπων της κοινότητας (per consilium hominum communium) λαμβάνονται καλύτερες αποφάσεις από εκείνες που θα λάμβαναν λίγοι σοφοί και συνετοί, καθώς και ότι η διακυβέρνηση αυτή ονομάζεται «πολίτευμα του λαού» ή «πολίτευμα του πλήθους», επειδή η δικαιοδοσία (jurisdictio) ανήκει στον λαό ή στο πλήθος και όχι επειδή όλο το πλήθος διοικεί μαζί συγκεντρωμένο.

Επιπλέον, ο Μπαρτόλος, σύμφωνα με όσα αναφέρουν οι Τούντα και Παιονίδη (2016:282-283), αναγνωρίζει στον λαό το δικαίωμα να δημιουργεί γραπτό δίκαιο, όπως ο ηγεμόνας, και αναδεικνύει τον λαό ως τον μοναδικό νομοθέτη μέσα από μια συλλογιστική, στη βάση της οποίας η συγκατάθεση (consensus) αναγνωρίζεται ως η θεμελιακή λειτουργία στη διαδικασία παραγωγής των νόμων. Παρουσιάζει έτσι την πόλη ως ένα πολιτικά

ανεξάρτητο μόρφωμα (*civitas sibi princeps*) με απόλυτη νομοθετική και δικαστική εξουσία και με το δικαίωμα να επιλέγει τη μορφή διακυβέρνησης που επιθυμεί.

Εντούτοις, η πρώιμη αυτή μορφή πολιτικής σκέψης της λαϊκής συναίνεσης ή συγκατάθεσης στη διαδικασία της παραγωγής των νόμων δεν επιφέρει καμία αισθητή αλλαγή στην ύστερη μεσαιωνική πολιτική πραγματικότητα. Ο ηγεμόνας εξακολουθεί να κυβερνά μόνος του και αν και παρουσιάζεται ως αντιπρόσωπος του λαού, με την ιδιότητά του αυτή να γίνεται αντιληπτή κυρίως μέσα από την παράσταση του σχήματος της «οργανικής αναλογίας», δηλαδή με μια παραστατική και συμβολική σημασία. Εκτός από τις πόλεις της Ιταλίας που ιδρύθηκαν ορισμένες αυτόνομες πολιτικά πόλεις συμβάλλοντας στη συγκρότηση της ύστερης μεσαιωνικής πολιτικής φιλοσοφίας, κατά την διάρκεια του Μεσαίωνα, η δημοκρατία έχει ξεχαστεί και κανένας φιλόσοφος δεν θέλει να συνδέσει το όνομά του με ένα πολίτευμα που στον Αριστοτέλη κατατάσσεται στα μη ορθά πολιτεύματα, συνδέεται με την αναρχία και με αντιλήψεις αναδιανομής της γης.

3. Νεοπλατωνικές, Ιουδαίο-χριστιανικές και μεσαιωνικές έννοιες του τόπου και του χώρου

«Ο Ραβίνος Χοσέ μπεν Χαλάφτα (2^{ος} αιώνας μ.Χ.) είπε: Δεν γνωρίζουμε εάν ο Θεός είναι ο τόπος του κόσμου Του ή εάν ο κόσμος Του είναι ο τόπος Του, όμως από τον στίχο «ιδού τόπος παρ' έμοί (Εξοδος 33:21)» έπεται ότι ο Κύριος είναι ο τόπος Του κόσμου, αλλά ο κόσμος Του δεν είναι ο τόπος Του» (Jammer 2001:41).

«Ο χώρος βρίσκεται εν Θεώ, αλλά ο Θεός δεν περιορίζεται από χώρο, ο οποίος είναι η «*divina creatura*» (θεϊκό δημιούργημα) Του» (Tommaso Campanella, στο: Jammer 2001:41).

«Ο χώρος είναι ίσης έκτασης με την επικράτεια του φωτός» (Πρόκλος 5^{ος} αιώνας μ.Χ.)⁴⁸
«Ο χώρος και το φως είναι ένα» (Liber de intelligentiis)⁴⁹

Η παραπάνω σύλληψη του τόπου ως ονομασία ή κατηγορούμενο του Θεού δεν θα μπορούσε παρά να προϋποθέτει μια μονοθεϊστική αντίληψη. Με την εννοιολόγηση του εξουσιαστικού φαινομένου γύρω από ένα νέο σημαίνον, του ενός και μοναδικού Θεού, οι

⁴⁸ Σιμπλίκιος Φυσικά 612, 32, βλ. Jammer (2001:70), υποσημείωση 43.

⁴⁹ Το συγκεκριμένο έργο έχει αποδοθεί στον θεολόγο και φιλόσοφο Witelo (1220/-30 πέθανε μάλλον μετά το 1275), καθώς έμοιαζε στο περιεχόμενο και το ύφος των γραπτών του. Έχει προταθεί και η άποψη ότι δεν ήταν ο Witelo, αλλά αγνώστου συγγραφέα.

έννοιες του τόπου και του χώρου κατασκευάζονται ταυτόχρονα γύρω από αυτό, καθώς ο ένας και μοναδικός Θεός είναι ο δημιουργός του κόσμου και του τόπου που δημιουργεί. Η συσχέτιση του χώρου με τον ένα Θεό είχε ως επακόλουθο την απόδοση ιδιοτήτων του Θεού, όπως αιώνιος, πλήρης, αυθύπαρκτος, ανεξάρτητος και ασώματος στον ίδιο τον χώρο. Για παράδειγμα, η νεότερη ιδέα του «απόλυτου χώρου» συμβαδίζει με την ιδέα του Θεού ως το Απόλυτο Ον από το οποίο εκπορεύονται τα πάντα, η γνώση, η εξουσία, ο χώρος, κ.ο.κ. Σύμφωνα με τον Jammer (2001) στο βιβλίο του *Έννοιες του χώρου. Η ιστορία των θεωριών του χώρου στη φυσική*, η θεολογία αποδείχτηκε ένας σημαντικός παράγοντας στη διαμόρφωση των φυσικών θεωριών του χώρου από την εποχή του Φίλωνος⁵⁰ (1^{ος} αιώνας μ.Χ.) έως τη νευτώνεια περίοδο (18^{ος} αιώνας) και ακόμη μετέπειτα.

Επίσης, ο Jammer αναφέρει ότι «αποκορύφωμα αυτής της επίδρασης υπήρξε ο ισχυρισμός ότι ο χώρος δεν είναι παρά ένα κατηγορούμενο του Θεού, ή ακόμη και ταυτόσημος με τον Θεό. Για τον Νεύτωνα (1642-1726/27), ο απόλυτος χώρος είναι το αισθητήριο (sensorium) του Θεού και για τον Henry More (1614-1687) είναι θεϊκή έκταση»». Για τον ίδιο, οι πηγές των παραπάνω δογμάτων μπορούν να αναχθούν στον παλαιστινιακό Ιουδαϊσμό κατά την Αλεξανδρινή (ή Ελληνιστική) περίοδο. Η χριστιανική ιστορία της δημιουργίας του κόσμου είναι, άλλωστε, κοινή με τον Ιουδαϊσμό και το Ισλάμ. Πρόκειται για ένα κοινό αφήγημα που συνδέει μεταξύ τους τις κυρίαρχες μονοθεϊστικές θρησκείες. Καθώς η Ιουδαϊκή θρησκεία προηγείται του Χριστιανισμού και του Ισλάμ, οι θεολόγοι της είχαν επεξεργαστεί αντιλήψεις του τόπου ή χώρου στη βιβλική παράδοση πριν από την έλευση των μεσαιωνικών χρόνων.

Έτσι, η συγκρότηση των εννοιών του τόπου και του χώρου στα μεσαιωνικά χρόνια στις πόλεις της «Δύσης» έχει τις ρίζες της στην «Ανατολή» και συγκεκριμένα στη Ρωμαϊκή επαρχία της Ιουδαίας και στην Αλεξάνδρεια που συνέβαλαν στην διαμόρφωση της Ιουδαιο-χριστιανικής θεολογίας και του νεοπλατωνισμού. Στα πρώιμα μεσαιωνικά χρόνια, οι έννοιες του τόπου ή χώρου διαμορφώνονται με βάση τη βιβλική παράδοση, ενώ στους ύστερους μεσαιωνικούς χρόνους η διαμόρφωση των εννοιών τους καθορίζεται, σε μεγάλο βαθμό, μέσα από την «σχολαστική» προσέγγιση της έννοιας του τόπου στον Αριστοτέλη, την προσπάθεια αποδέσμευσης απ' αυτήν και την επεξεργασία μεταγενέστερων Αραβικών και Ιουδαϊκών αντιλήψεων των εννοιών τους.

⁵⁰ Ελληνιστής Ιουδαίος φιλόσοφος, που γεννήθηκε στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου, τότε κέντρο της Εβραϊκής διασποράς, και έζησε από το έτος 25 π.Χ. έως το 45 μ.Χ.

Ως εκ τούτου, εξετάζεται εδώ αρχικά η έννοια του χώρου στη βιβλική παράδοση από μια σύγχρονη προσέγγιση. Κατόπιν παρατίθενται ορισμένες βασικές Ιουδαϊο-χριστιανικές και νεοπλατωνικές αντιλήψεις του τόπου (χώρου) στους ύστερους Ρωμαϊκούς και πρώιμους μεσαιωνικούς χρόνους. Έπειτα, διερευνάται η προσέγγιση της έννοιας του Αριστοτελικού τόπου από τους θεολόγους και φιλοσόφους των ύστερων μεσαιωνικών και αναγεννησιακών χρόνων και η υπέρβαση της αντίληψης αυτής που είχε ως αποτέλεσμα «την αποθέωση της έννοιας του χώρου στους νεότερους χρόνους» (Casey 1997).

Επιπλέον, προσεγγίζεται η έννοια του τόπου στη βιβλική παράδοση μέσα από μια σύγχρονη προσέγγιση υπό το πρίσμα της αναβίωσης της έννοιας του τόπου στον 20^ο αιώνα. Στην πράξη, η έννοια του τόπου που χρησιμοποιείται ως ταυτόσημη έννοια του κόσμου στην αρχαιότητα είχε την πρωτοκαθεδρία έναντι της «χώρας» μέχρι τους πρώιμους μεσαιωνικούς χρόνους, για να παραγκωνιστεί από την έννοια του χώρου στη φυσική φιλοσοφία των νεότερων χρόνων. Ο τόπος θα καταλήξει να θεωρείται ως μια έννοια απλούστερη και υποδεέστερη του χώρου σχεδόν μέχρι και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα (Casey 1997, Inge 2003, Eistein 2001).

Ειδικότερα, το μεσαιωνικό πλαίσιο της σκέψης για την έννοια του τόπου βασίζεται στην ιστορία της «Γένεσης» για την δημιουργία του κόσμου και κατ' επέκταση του τόπου και του χρόνου. Η ιστορία της «Γένεσης» αποτελεί τη βασική πηγή γνώσης στην εννοιολόγηση του τόπου στην Ιουδαϊο-χριστιανική θεολογία. Ο Casey (1997) στο βιβλίο του *The fate of place: A philosophical history* αναφέρεται σε αυτήν στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του, στο οποίο πραγματεύεται έννοιες του τόπου στη μυθική, μυθολογική και θρησκευτική παράδοση αρχαίων λαών, όπως στον Βαβυλωνιακό μύθο «Enuma Elish» και στη θεογονία του Ησίοδου. Ο Casey ακολουθεί μια ιστορική ανάλυση των εννοιών του τόπου και του χώρου, και καθώς η «Γένεση» είναι μια από τις παλαιότερες αφηγήσεις δημιουργίας του κόσμου και κατ' επέκταση της δημιουργίας του τόπου και του χώρου, την εξετάζει από κοινού με άλλες αρχαίες κοσμογονίες.

Επίσης, η ιστορία της «Γένεσης» για πολλούς, μεταξύ των οποίων και ο Casey, εμφανίζει ομοιότητες με τις προαναφερόμενες ιστορίες κοσμογονίας, το Enuma Elish και τη θεογονία του Ησίοδου. Για παράδειγμα, το Enuma Elish ξεκινά με τους στίχους: «1. Όταν πάνω οι ουρανοί δεν υπήρχαν. 2. Κι η γη κάτω ακόμα δεν είχε εμφανιστεί. 3. Υπήρχε ο Απσού, ο πρώτος στη σειρά, ο γεννήτοράς τους 4. Κι η δημιουργός Τιαμάτ που τα γέννησε όλα. 5. Είχαν αναμίξει τα νερά τους μαζί 6. προτού να σχηματιστούν τα λιβάδια και

εμφανιστούν οι καλαμιές»⁵¹, στίχοι που ομοιάζουν με την αρχή της δημιουργίας στη «Γένεση», όπου δεν υπήρχε ουρανός, γη και βλάστηση.

Συγκεκριμένα, η ιστορία της «Γένεσης» (Γεν.1:1,2)⁵² ξεκινά με την φράση: «Στην αρχή ο Θεός δημιουργεί αρχικά τους ουρανούς και τη γη. Η γη ήταν άμορφη και έρημη και υπήρχε σκοτάδι πάνω στην επιφάνεια των υδάτινων βαθών, καθώς η ενεργός δύναμη του Θεού περιφερόταν πάνω από την επιφάνεια των νερών. Και είπε ο Θεός: «Ας γίνει φως». Και έγινε φως». Αλλά, και στο κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο αναφέρεται «εν αρχή ήτο ο Λόγος και ο Λόγος ήτο παρά τω Θεώ και ο Θεός ήτο ο Λόγος» (Κεφ. 'Α 1,4).

Κατόπιν, «ο Θεός είδε ότι το φως ήταν καλό και έκανε να υπάρχει διαχωρισμός ανάμεσα στο φως και στο σκοτάδι και ονόμασε το φως ημέρα και το σκοτάδι νύχτα» (Γεν.1:4-5). Έπειτα, ο Θεός δημιούργησε τον ουρανό, τις θάλασσες και τη γη και είπε «ας κάνει η γη να φυτρώσει χορτάρι, βλάστηση που κάνει σπόρο, καρποφόρα δέντρα που αποδίδουν καρπούς κατά τα είδη τους, ο σπόρος του οποίου είναι μέσα του, πάνω στη γη. Και έγινε έτσι (Γεν.1:11) [...] Και άρχισε ο Θεός να κάνει τους δύο μεγάλους φωτοδότες το μεγαλύτερο φωτοδότη να εξουσιάζει τη μέρα και το μικρότερο φωτοδότη να εξουσιάζει τη νύχτα, καθώς και τα άστρα (Γεν.1:16) [...]. Και αυτοί θα χρησιμεύουν ως σημεία και για εποχές και για ημέρες και για έτη» (Γεν.1:15).

Σύμφωνα με τον Casey (1997), ο Θεός δεν δημιουργεί από το τίποτα ή από το κενό. Υπάρχουν, ήδη, πράγματα εκεί, έστω και με τη μορφή στοιχειωδών μαζών, από τα οποία ο Θεός δημιουργεί, καθώς και η κιναισθητική παρουσία του Θεού⁵³. Αλλά, και τίποτα δεν προηγείται της πράξης δημιουργίας. Η πράξη της δημιουργίας εμφανίζεται να είναι εκτός χώρου και χρόνου, αφού η γη ως κατοικήσιμος τόπος και η ιδέα του χρόνου με βάση τις εποχές, τις ημέρες και τα έτη εμφανίζονται να είναι μεταγενέστερα στοιχεία της αφήγησης (Γεν. 1:11,15-16). Η δημιουργία του κόσμου αποδίδεται στην ενεργό δύναμη του Θεού. Αυτό που υπάρχει στην αρχή είναι ο Θεός, ο λόγος του (ας γίνει φως) και η κιναισθητική του παρουσία (η ενεργός δύναμη του Θεού περιφερόταν πάνω από την επιφάνεια των νερών).

⁵¹ Βλ. *Enuma Elish: The epic of creation*. Translated by L. W. King. (2001) Blackmask online. in: <http://public-library.uk/ebooks/32/54.pdf> Last accessed 15 Sept. 2022.

⁵² Γι' αυτήν και για τις υπόλοιπες αναφορές: *Η Αγία Γραφή*. Μετάφραση Νέου Κόσμου Αναθεωρήθηκε το 1984.

⁵³ «There is no creation from a void or creation as a void. God is not creating from a preexisting abyss of nothing, Things are already around when he begins to create things in the guise of elemental masses, the watery Deep, darkness upon the face of that Deep, the predeterminate earth nor does God empty himself in a kenotic move to constitute a void within his own being. In the general account of Genesis there is neither void without nor void within» (Casey 1997:13).

Αν και η δημιουργία εμφανίζεται να είναι εκτός χώρου, τόπου και χρόνου, ο Θεός δεν δημιουργεί ούτε από το κενό ούτε από το τίποτα. Υπάρχει «εκεί» κάτι (τα υδάτινα βάθη και το σκοτάδι). Κατά την άποψη του Casey (1997) η δημιουργία δεν είναι μόνον εκτός τόπου, αλλά δεν μπορεί να προκύψει και χωρίς τόπο, συμπεριλαμβανομένου του δικού της τόπου δημιουργίας⁵⁴. Υπάρχει ένας μη νοητός και μη αισθητός «τόπος» ή «τόποι» στους οποίους κινείται ο Θεός. Τα πάντα προκύπτουν από την ενεργό δύναμη του Θεού, καθώς ο λόγος Του είναι και πράξη. Λόγος και πράξη ταυτίζονται. Είναι η αρχή και ταυτόχρονα το όριο της αφήγησης.

Επίσης, στην αφήγηση της «Γένεσης» δεν υπάρχει αναφορά στις λέξεις «χώρος» και «χρόνος», αλλά στις λέξεις «γη», «εποχές», «ημέρες» και «έτη». Μάλιστα, αν ανοίξει κανείς και ξεφυλλίσει την Βίβλο μπορεί να παρατηρήσει ότι οι αναφορές στη λέξη «τόπος» και ιδίως στην λέξη «πόλη» είναι συχνές, σε αντίθεση με την λέξη «χώρος» ή «χώρα». Ακόμη και στην αρχαία Ελληνική φιλοσοφία, οι βασικές έννοιες είναι η «πόλη» και ο «τόπος» με τη διττή αριστοτελική σημασία και έπεται η έννοια της «χώρας». Συνεπώς, ο τόπος εμφανίζεται να έχει μια πρωτοκαθεδρία σε σχέση με τον χώρο (χώρα).

Ο συμπαντικός χώρος και το μέγεθος του χώρου του κόσμου από άκρη σε άκρη δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό με βάση τις αισθήσεις παρά μόνο να κατασκευαστεί νοητά ή φαντασιακά. Για παράδειγμα, ο χώρος μιας πόλης μπορεί να γίνει αντιληπτός ως προς το μέγεθός του με βάση απεικονιστικές μεθόδους, καθώς το μάτι δεν μπορεί να συλλάβει την ολότητά του. Κατά συνέπεια, η «χώρα» αφορούσε πάντα την αντίληψη κάποιου νοητά και φαντασιακά συλληφθέντα χώρου, η σύλληψη και η εννοιολόγηση του οποίου είναι εξαρτημένη από την εκάστοτε σύλληψη της δημιουργίας του κόσμου.

Έπειτα, η βιβλική ιστορία της δημιουργίας του κόσμου εμπεριέχει στοιχεία που αποτέλεσαν σημείο αναφοράς στη σύλληψη των εννοιών του τόπου και του χώρου στην Ιουδαίο-χριστιανική, νεοπλατωνική, μεσαιωνική και νεότερη φιλοσοφία, όπως η άμορφη και ασώματη επιφάνεια, το φως (προοπτική), η ενεργός δύναμη, η κίνηση και η αίσθηση της πανταχού παρουσίας του Θεού. Η έννοια της πανταχού παρουσίας του Θεού φαίνεται να έγινε από πολύ νωρίς η πιο σημαντική ιδέα στη σύλληψη του τόπου/ χώρου.

Σύμφωνα με τον Jammer (2001:38), μια πρώιμη ένδειξη μιας σύνδεσης του χώρου με τον Θεό βρίσκεται στη χρήση του όρου «τόπος» (μακόμ) ως ονομασίας για τον Θεό στον παλαιστινιακό ιουδαϊσμό του 1^{ου} αιώνα μ.Χ.. Μάλιστα, στην Εβραϊκή θεολογία του 2^{ου} και

⁵⁴ «Creation, in short, is not only out of place (and of things stationed in places) but cannot occur without place, including its own place of creation. The act of creating takes place in place» (Casey 1997:13).

3^{ου} αιώνα μ.Χ., η αντικατάσταση του ονόματος του Θεού από τον «τόπο» φαίνεται ότι ήταν κάτι το συνηθισμένο.

Ο Jammer αναφέρει επίσης ως ενδεχόμενο η Εβραϊκή χρήση του όρου «τόπος» ως προσηγορίας του Θεού να είναι το αποτέλεσμα μιας μακράς πορείας της θεολογικής σκέψης που χρονολογείται τουλάχιστον από τον 3^ο αιώνα π.Χ. και στηρίζεται στην ιδέα της πανταχού παρουσίας του Θεού. Με βάση την σκέψη αυτή ακόμη και ο κενός χώρος είναι γεμάτος από τον Θεό. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι η χρήση του όρου «τόπος» ως ονομασίας του Θεού είχε διαδοθεί στην Αλεξανδρινή εποχή (3^{ος} αιώνας π.Χ.- 1^{ος} αιώνας μ.Χ.), ενσωματώθηκε από τους Εβδομήκοντα (3^{ος} αιώνας π.Χ.) και υιοθετήθηκε στον προ-ρωμαϊκό τρόπο σκέψης, όπου συμπτωματικά, ο Αραβικός όρος «μακάμ» δηλώνει τον τόπο ενός αγίου ή ενός ιερού τάφου. Έτσι φαίνεται πώς η εννοιολόγηση του τόπου ή χώρου είχε, όπως και η δημιουργία των πόλεων κατά τον Mumford (1961), ένα θεολογικό υπόβαθρο.

Στην μεταγενέστερη Εβραϊκή γραμματεία, η χρήση του όρου «τόπος» ως ονομασίας του Θεού έγινε τόσο συχνή, που έστω *post facto* φάνηκε να απαιτείται μια ερμηνεία: στην Μιδράς Ραμπά (Midrash Rabbah, μάλλον 4^{ος} -5^{ος} αιώνας μ.Χ.) «ο Θεός αποκαλείται «τόπος» γιατί Αυτός είναι ο τόπος του κόσμου», ενώ το Ζοχάρ, συλλογή κειμένων καμπαλιστικής ιδεολογίας, δικαιολογεί τη χρήση αυτή λέγοντας ότι «ο Θεός καλείται χώρος γιατί Αυτός είναι ο χώρος του εαυτού Του (Jammer 2001:41)»⁵⁵.

Η σύνδεση αυτή του τόπου με τον Θεό δεν φαίνεται να έχει προηγούμενο στην αρχαία Ελληνο-ρωμαϊκή φιλοσοφία. Κάτι που υποδεικνύει ότι μια τέτοια ιδεολογική σύλληψη είναι το αποτέλεσμα της αντίληψης ύπαρξης του ενός Θεού. Ωστόσο, ο Jammer (2001) αναφέρει μια περίπτωση σύνδεσης του τόπου με τον Θεό στην αρχαία φιλοσοφία, και συγκεκριμένα στον Σέξτο Εμπειρικό στον οποίο κανείς διαβάζει ότι «ο Πρώτος Θεός είναι ο τόπος όλων των πραγμάτων» (σ.39). Ο Σέξτος Εμπειρικός έζησε, ωστόσο, το β' μισό του 2^{ου} αιώνα και τον 3^ο αιώνα μ.Χ., όταν οι Ιουδαίο-χριστιανικές αντιλήψεις υπήρχαν «εκεί» αφενός, αφετέρου, η αντίληψη αυτή μπορεί να αποδοθεί και στις διάχυτες νεοπλατωνικές αντιλήψεις της εποχής, τις οποίες επισημαίνει και ο Jammer. Ο Πλάτωνας

⁵⁵ Ως συγγραφέας του Ζοχάρ (Zohar) αναφέρεται ο Συμεών μπεν Γιοχαΐ (Simeon ben Yohai) ένας σοφός του 2^{ου} αιώνα μ.Χ. Το Ζοχάρ ανακαλύφθηκε από τον Μωυσή του Λεόν (Moses de Leon) τον 13^ο αιώνα. Κατά μια άλλη εκδοχή, ο Μωυσής του Λεόν ήταν αυτός που συνέταξε το Ζοχάρ τον 13^ο αιώνα. Βλ. Jacobs, J. and Brody, I. (2023) *Zohar (called also in the earlier literature Midrash ha-Zohar and Midrash de-Rabbi Shim' on ben Yohai)*. JewishEncyclopedia.com In: <https://jewishencyclopedia.com/articles/8818-joseph-de-avila>. Accessed 28 September 2023.

υποστήριζε στον *Τιμαίω* ότι στην αρχή υπήρχε ο δημιουργός του σύμπαντος (ο «Πρώτος Θεός») και μετά δημιουργήθηκαν οι υπόλοιποι θεοί.

Στην πράξη, οι Ιουδαίο-χριστιανικές αντιλήψεις του τόπου συνυπάρχουν, συνδιαλέγονται και συνδιαμορφώνονται με τις νεοπλατωνικές (3^{ος} - 6^{ος} αιώνας μ.Χ.) που αναγνωρίζουν στον τόπο μια ενεργό δύναμη. Ο τόπος έχει ισχύ. Σύμφωνα με τον Casey (1997), νεοπλατωνικοί στοχαστές, όπως ο Ιάμβλιχος (250-325 μ.Χ.) και ο Σιμπλικίος (490-560 μ.Χ.), θα αναγνωρίσουν ότι ένας τόπος έχει μια πραγματική διάσταση, καθαυτός, μια ενεργό δύναμη, καθώς και μια άυλη ή ασώματη και ορισμένη πραγματικότητα⁵⁶. Ο Ιάμβλιχος ορίζει τον τόπο ως «μια υλική δύναμη, η οποία συγκρατεί το σώμα και το διατηρεί ενωμένο, ανυψώνει αυτά που έχουν πέσει και συνενώνει αυτά που έχουν χωριστεί, γεμίζοντας τον όγκο τους και περιβάλλοντάς τα από όλες τις πλευρές» (Jammer 2001:80-81). Επίσης, οι νεοπλατωνικοί εισάγουν δύο νέες σκέψεις για τον τόπο: α), ότι υπάρχουν περισσότερα είδη τόπων καθέναν με περισσότερα είδη ισχύος από ό,τι φανταζόταν ο Αριστοτέλης και β), ότι όσο λιγότερο υλικά επενδυμένος είναι ο τόπος, τόσο μεγαλύτερη ισχύς διαθέτει (Casey 1997:88-90).

Οι αντιλήψεις αυτές φαίνεται να είναι επηρεασμένες όχι μόνον από το τρίπτυχο Θεός-ενεργός δύναμη-τόπος, αλλά και από την Επικούρεια ιδέα των πολλαπλών τόπων ή κόσμων, και ακόμη πιο πίσω, από την αριστοτελική ιδέα ότι ο τόπος έχει κάποια δύναμη («οι τοπικές κινήσεις των φυσικών σωμάτων [...] ειδικότερα των στοιχειακών φυσικών σωμάτων, όπως είναι το πυρ και η γη [...] δεν δείχνουν μόνο ότι ο τόπος είναι κάτι (υπαρκτό), αλλά και ότι έχει κάποια δύναμη. Διότι όλα τα στοιχειακά φυσικά σώματα, αν δεν εμποδιστούν, κινούνται και κατευθύνονται το καθένα προς τον δικό του τόπο, άλλο προς τα πάνω, άλλο προς τα κάτω, και αυτές οι κατευθύνσεις είναι τα μέρη του τόπου και τα είδη του, το πάνω και το κάτω από τις έξι κατευθύνσεις» (Αριστοτέλης, Φυσικά 208b, 10-11). Επίσης, και στον Πλάτωνα συναντάται η ιδέα της «δύναμης» ως αυτό που πράττει από μόνο του, «το καθ' αυτό ποιητικόν» (Αραμπατζής 1997).

Ένα άλλο ρεύμα θεωριών του τόπου ή χώρου που αναπτύσσονται την περίοδο αυτή αφορά στη σύνδεση του φωτός με τον τόπο ή χώρο. Σύμφωνα με τον Jammer (2001), οι θεωρίες που ταυτίζουν τον χώρο με το φως έχουν ουσιαστικά θεολογικό υπόβαθρο. Όπως εξηγεί, από τα προϊστορικά χρόνια, το φως ήταν το σύμβολο των υπερφυσικών δυνάμεων. Επίσης, στην Βίβλο, που απαγορεύει όλες τις απεικονίσεις του Θεού, το φως είναι το

⁵⁶ «For Lamblichus and Simplicius alike a place 'has a reality in self' and has an active power as well as an incorporeal and definitive reality» (Casey 1997:90).

«μέσον» με το οποίο ο Θεός γίνεται ορατός στον άνθρωπο. Για παράδειγμα, ο Θεός εμφανίζεται στον Μωυσή μέσα σε μια καιόμενη βάτο, ενώ στην Καινή Διαθήκη, ο Θεός ταυτίζεται ρητά με το φως: «Εγώ είμαι το φως του κόσμου» (Κατά Ιωάννη, 8:12).

Στο πλαίσιο αυτό, ο Jammer αναφέρει κάποια αντιπροσωπευτικά παραδείγματα θεωριών του χώρου που ταυτίζουν τον χώρο με το φως, όπως του νεοπλατωνικού Πρόκλου (412-485), του σχολαστικού θεολόγου και φιλοσόφου Robert Grosseteste (1175-1253) και του συγγραφέα του «Liber de intelligentiis». Στη θεωρία του Πρόκλου, ο χώρος περιέχει όλο τον υλικό κόσμο, αλλά δεν περιέχεται από τον κόσμο και είναι ίσης έκτασης με την επικράτεια του φωτός. Ο Grosseteste υποστήριξε ότι το φως (lux) είναι η πρώτη ενσώματη μορφή και η πρώτη αρχή της κίνησης, ανάγοντας τη δημιουργία του σύμπαντος μέσα στον χώρο στην «αυτοδιάχυση» του φωτός. Το φως θεωρείται απ' αυτόν ως η βάση της έκτασης στον χώρο. Και ο συγγραφέας του «Liber de intelligentiis» υποστήριζε ότι «το φως και ο χώρος είναι μάλλον το ένα και το αυτό»⁵⁷.

Η σύνδεση του φωτός με τον χώρο άσκησε, σύμφωνα με τον Jammer, πολύ σημαντική επιρροή στις κοσμολογίες των Ιταλών φιλοσόφων της Αναγέννησης. Επίσης, η παραπάνω σύνδεση του φωτός με τον χώρο οδήγησε στο μεγάλο ενδιαφέρον για την μελέτη της οπτικής, συμβάλλοντας στην ανάπτυξη της προοπτικής στην αναγεννησιακή αρχιτεκτονική και τέχνη.

Η χρήση του φωτός στην αρχιτεκτονική είχε βρει, από πολύ νωρίς στην ανθρώπινη ιστορία, εφαρμογή και συνδέθηκε με το θείο, λ.χ. ο ναός του Αμπού Σίμπελ (Abu Simbel) στην Αίγυπτο. Στην εκκλησιαστική αρχιτεκτονική, το φως αποτελεί ένα εκτεταμένο αντικείμενο μελέτης στον σχεδιασμό εκκλησιών. Στην πράξη, ο σχεδιασμός εκκλησιών είναι αντικείμενο ενός προσεκτικού σχεδιασμού στον τόπο, καθώς αφορά στην επιλογή του κατάλληλου προσανατολισμού για την μέγιστη αξιοποίηση του φωτός ανάλογα με την ώρα της ημέρας, λ.χ. το πρώτο φως της μέρας φωτίζει την Αγία Τράπεζα κατά την τέλεση της Θείας Ευχαριστίας. Το φως μπορεί να λειτουργεί ως ενοποιητικό στοιχείο του εξωτερικού χώρου με το εσωτερικό περιβάλλον του κτίσματος και ως διαχωριστικό του χώρου (να φωτίζει συγκεκριμένα πρόσωπα σε εικόνες και συγκεκριμένα καθίσματα και χώρους στην εκκλησία, όπως της Αγίας Τράπεζας). Ακόμη, το φως εμφανίζεται και ως λειτουργικό στοιχείο, όπως στο άναμμα των κεριών και στην αφή του «Αγίου Φωτός» της Αναστάσεως των ορθοδόξων.

⁵⁷ Για περισσότερες πληροφορίες πάνω στις θεωρίες του χώρου και της σύνδεσής του με το φως, βλ. Jammer, σ.σ. 48-52.

Εκτός από τις Ιουδαιο-χριστιανικές και νεοπλατωνικές θεωρίες του τόπου που διαμόρφωσαν τις αντιλήψεις του τόπου και του χώρου τον Μεσαίωνα, σημαντική ήταν η επιρροή του Ισλάμ (622 μ.Χ.) σ' αυτές. Η πρώιμη μουσουλμανική θεολογία και φιλοσοφία (περ. 8^{ος} - 12^{ος} αιώνες) επηρεάστηκε από την αρχαία Ελληνική φιλοσοφία και από τη στιγμή που οι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι ήρθαν σε επαφή με αυτήν, ο Αριστοτέλης θεωρήθηκε από πολλούς ως αυθεντία (Jammer 2001). Μάλιστα, ο Jammer (2001) αναφέρει μια από τις ελάχιστες σημαντικές παρεκκλίσεις από το αριστοτελικό σύστημα αυτή της σύνδεσης του ορθόδοξου «Καλάμ» με το ατομικό δόγμα του χώρου (περ. 9^{ος} -10^{ος} αιώνας) στο οποίο η Δημοκρίτεια αρχή της αιτιότητας «αντικαταστάθηκε» από τη θεϊκή επέμβαση⁵⁸.

Ειδικότερα, η αριστοτελική θεωρία του τόπου αποτέλεσε το βασικό υπόδειγμα στην εννοιολόγησή του στην μουσουλμανική φιλοσοφία με ορισμένες τροποποιήσεις που της επέτρεπαν να συμβαδίζει με τη θεολογική ερμηνεία βάσει της οποίας ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο και δεν υπήρχε αιωνίως όπως υποστήριζε ο Αριστοτέλης. Η μουσουλμανική θεολογία φαίνεται να είχε έναν περισσότερο κοσμικό χαρακτήρα, που κατόπιν μετατράπηκε σε ένα πιο αυστηρό θεολογικό δόγμα που εκφράστηκε και στην εννοιολόγηση του χώρου και του χρόνου.

Στο ερώτημα αν υπήρχε χώρος ή χρόνος πριν από την πράξη της δημιουργίας, η μουσουλμανική φιλοσοφία άρχισε να βεβαιώνει κατηγορηματικά ότι ο χώρος και ο χρόνος είναι παράγωγα θεϊκής δημιουργίας, με τυχόν ερώτηση περί του αιτίου, του χώρου ή του χρόνου της πράξης της δημιουργίας να μην έχει νόημα, καθώς ο Θεός είναι ασύλληπτος από τον ανθρώπινο νου (Jammer 2001). Μια εξέλιξη, η οποία, σύμφωνα με τον Jammer, δεν έθετε σε κίνδυνο την παντοδυναμία του Θεού, αφού ο Θεός είχε συλληφθεί να είναι εκτός χώρου και χρόνου και να είναι κύριος των πάντων από την άποψη της εξουσίας του. Έτσι, η μουσουλμανική φιλοσοφία έφτασε στο σημείο να απορρίψει εντελώς τη λογική ισχύ της πρότασης «ο Θεός υπήρχε πριν υπάρξει ο κόσμος», αν η λέξη «υπήρχε» νοηθεί με χρονική έννοια.

«Ακόμα και στην πλέον θεμελιώδη πρόταση «Ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο» [...], το ρήμα [...] «δημιούργησε» πρέπει να νοηθεί με αιτιακή και όχι με χρονική έννοια. Η σχέση ανάμεσα στον Θεό και το δημιούργημά του είναι ουσιαστικά μια αιτιακή σχέση και όχι μια σχέση ανάμεσα στο χώρο και τον χρόνο. Το ερώτημα «Πού βρισκόταν ο Θεός πριν τη δημιουργία;» δεν έχει νόημα, αφού ο χώρος είναι «καθαρή σχέση» [...] μεταξύ δημιουργηθέντων σωμάτων» (Jammer 2001:67).

⁵⁸ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Jammer (2001). Κεφάλαιο 3. Η αποδέσμευση από τον αριστοτελισμό.

Η παραπάνω αντίληψη του χώρου ως σχέση μεταξύ δημιουργηθέντων σωμάτων παρουσιάζει, πάντα σύμφωνα με τον Jammer, ομοιότητες με την αντίληψη του Leibniz (1646-1716) για τον χώρο ως ένα δίκτυο σχέσεων ανάμεσα στα πράγματα, χωρίς, ωστόσο, να μπορεί να επιβεβαιωθεί η επιρροή που θα μπορούσε να είχε ασκήσει στη θεωρία του η μουσουλμανική φιλοσοφία. Επίσης, η «σχεσιακή» αντίληψη του χώρου του Leibniz είναι η αντίπαλη θεωρία του «απόλυτου» χώρου του Νεύτωνα ως κατηγορούμενο του Θεού. Ο Jammer επισημαίνει σε αρκετά σημεία της περιγραφής και της ανάλυσής του ότι οι νεότερες θεωρίες του χώρου εμφανίζουν ομοιότητες με προγενέστερες θεωρίες του τόπου ή χώρου που προέρχονται από τον χώρο της μουσουλμανικής και Ιουδαϊκής θεολογίας και φιλοσοφίας χωρίς να μπορεί να επιβεβαιωθεί πάντα η μεταξύ τους σχέση βιογραφικά, εκτός αν πρόκειται για μια τυχαία, πράγματι, σύμπτωση⁵⁹.

Ήδη, έχει επισημανθεί από άλλους συγγραφείς, όπως τους ιστορικούς Berstein και Milza (1997), η εισχώρηση Αραβικών και Ιουδαϊκών συγγραμμάτων στις επισκοπικές πόλεις της «Δύσης» μετά την Ισπανική Σταυροφορία και Ανάκτηση, το νέο άνοιγμα των πόλεων της «Δύσης» στο διεθνές εμπόριο, τις Σταυροφορίες, καθώς και την αναγκαστική μετακίνηση βυζαντινών θεολόγων και φιλοσόφων μετά την πτώση του Βυζαντίου το 1453, στην αναγεννησιακή Ιταλία. Σε τι βαθμό επηρέασαν τα αραβόφωνα και Ιουδαϊκά συγγράμματα τις θεωρίες του χώρου των αναγεννησιακών και νεότερων χρόνων μπορεί να εξεταστεί μόνο κατά περίπτωση.

Καθόλη τη διάρκεια των μεσαιωνικών χρόνων αναπτύχθηκε επίσης μια κριτική προσέγγιση στη θεωρία του τόπου του Αριστοτέλη, που λειτούργησε ως το υπόδειγμα στη συγκρότηση νέων θεωριών του τόπου ή χώρου. Η κριτική αυτή προήλθε από ένα θεολογικό και νεοπλατωνικό υπόβαθρο και οι όποιες διατυπώσεις νέων θεωριών του τόπου ή χώρου γίνονταν προς μια θεολογική κατεύθυνση.

Ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα της αριστοτελικής θεωρίας του τόπου που απασχόλησε κριτικά τους μεταγενέστερους μελετητές του αφορούσε το ερώτημα αν η κίνηση προϋποθέτει την ύπαρξη ενός ακίνητου σώματος. Στην εμπειρική και αισθητηριακή πραγματικότητα αντιλαμβανόμαστε ότι κάτι κινείται σε σχέση με κάτι που παραμένει ακίνητο. Το βασικό ερώτημα που ανέκυψε στη φυσική φιλοσοφία ήταν πώς προσδιορίζεται ο τόπος ενός πράγματος που βρίσκεται σε κινούμενο πλαίσιο, αλλά και άλλα παραπλήσια

⁵⁹ Για παράδειγμα, ο Jammer, στην προκειμένη περίπτωση, αναφέρει ότι: «Λαμβάνοντας υπόψη την εκπληκτική-ομοιότητα του Καλάμ (=η μουσουλμανική «σχολαστική» φιλοσοφία) και της μοναδολογίας του Leibniz, καθώς και μεταξύ των αντίστοιχων αντιλήψεων της έκτασης του χώρου, αντιμετωπίζουμε το ενδιαφέρον ερώτημα αν πρόκειται για απλή σύμπτωση» (σ. 88).

ερωτήματα, όπως αν η γη είναι ακίνητη ή κινείται, καθώς άρχισε να αμφισβητείται η σύλληψη του αριστοτελικού κοσμολογικού συστήματος.

Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης υποστήριζε ότι στην περίπτωση που κάτι κινείται και αλλάζει μέσα σε κινούμενο πλαίσιο, όπως το πλοίο στο ποτάμι, το περιέχον λειτουργεί περισσότερο ως δοχείο παρά ως τόπος: «Γιατί, θέλουμε ο τόπος να είναι ακίνητος. Άρα θεωρούμε τόπο μάλλον όλον τον ποταμό, γιατί ο ποταμός ως όλον είναι ακίνητος. Κατά συνέπεια, το πρωταρχικό και ακίνητο πέρας του περιέχοντος, αυτό θα είναι ο τόπος» (Φυσικά 212a.20). Καθώς αν κρατήσουμε ακίνητο το πλοίο στο ποτάμι, κατά το παράδειγμα του Αριστοτέλη, το συνεχώς μεταβαλλόμενο υδάτινο ρεύμα που «διασχίζει» το πλοίο δεν είναι ο «τόπος» του, γιατί έτσι το πλοίο θα άλλαζε συνέχεια τόπο, αλλά ο «τόπος» του πλοίου είναι η κοίτη του ποταμού. Από την άποψη αυτή, ο προσδιορισμός του τόπου ενός σώματος προϋποθέτει κάτι ακίνητο. Κατ' αναλογία, στο αριστοτελικό κοσμολογικό σύστημα οι κινήσεις των ουράνιων σωμάτων προϋποθέτουν το «Πρώτο Κινούν» που είναι ακίνητο, αμετάβλητο και αιώνιο.

Πιο συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης υποστήριζε ότι η γη βρίσκεται στο κέντρο του σύμπαντος, επειδή μόνον αυτή μπορεί να θρέψει ανθρώπινη ζωή, ότι έχει σφαιρικό σχήμα και ότι το κέντρο της γης μένει αιωνίως ακίνητο. Διέκρινε έτσι το «παν» ή σύμπαν στον υπερσελήνιο χώρο που καταλαμβάνει ουσιαστικά τον χώρο πάνω από τη γη και περιλαμβάνει τη σελήνη και άλλους πλανήτες, που διαγράφουν αιώνια κυκλική κίνηση, αίτιο της οποίας είναι το «Πρώτο Κινούν». Η περιοχή αυτή είναι πλήρης, καθώς η «ατμόσφαιρά» της καταλαμβάνεται από, ένα πέμπτο στοιχείο, τον αιθέρα. Η υποσελήνια περιοχή που βρίσκεται κάτω από την σελήνη και περιλαμβάνει τα άλλα τέσσερα στοιχεία, τη γη, το νερό, τον αέρα και τη φωτιά. Με βάση την σύλληψη αυτή, ο Αριστοτέλης προσδιόρισε τις κατευθύνσεις «πάνω» «κάτω» με σημείο αναφοράς την σελήνη, υποστήριξε ότι η κίνηση των σωμάτων στη γη είναι ευθύγραμμη και εισήγαγε και κάποιες υποτυπώδεις σκέψεις για τη βαρύτητα.

Στη θεωρία του για τον τόπο, αναφέρει: «θεωρούμε ότι το κέντρο του σύμπαντος και το έσχατο προς εμάς όριο της κυκλικής περιφοράς του ουρανού είναι αντιστοίχως το κατεξοχήν κάτω και επάνω για όλα τα πράγματα· γιατί το κέντρο μένει αιωνίως ακίνητο, ενώ το έσχατο όριο της κυκλικής περιφοράς παραμένει και αυτό αναλλοίωτο. Επειδή λοιπόν ελαφρύ είναι αυτό που εκ φύσεως πηγαίνει προς τα επάνω, και βαρύ αυτό που πηγαίνει προς τα κάτω, το περιέχον πέρας προς την πλευρά του κέντρου, και το ίδιο το κέντρο του

σύμπαντος, είναι το κάτω, ενώ το πέρας προς την πλευρά του έσχατου ορίου, και το ίδιο το έσχατο όριο, είναι το επάνω» (Φυσικά 212a. 25, 30).

Οι παραπάνω αντιλήψεις υπήρξαν αντικείμενο κριτικής έρευνας στη βάση της διαμόρφωσης των θεωριών του χώρου στη νεότερη φυσική, πάνω σε ζητήματα, όπως η περιφορά της γης, η βαρύτητα, η «φύση» της κίνησης των πλανητών, καθώς και οι συντεταγμένες του χώρου.

Ήδη τον 6^ο αιώνα, ο θεολόγος και φιλόσοφος Ιωάννης ο Φιλόπονος υποστήριζε ότι ο τόπος δεν μπορεί να θεωρηθεί ικανό αίτιο της κίνησης που αναγκάζει το σώμα να κινηθεί προς τον «φυσικό του τόπο» κατά την αριστοτελική θεωρία, αλλά κάθε σώμα τείνει προς τον φυσικό του τόπο, επειδή επιδιώκει να φτάσει σε μια συγκεκριμένη θέση που προσδιορίστηκε γι'αυτό από τον Δημιουργό (Jammer 2001:79)⁶⁰. Αντίστοιχα, έννοιες όπως «κάτω» ή «πάνω», οφείλουν την ισχύ τους στον κοσμολογικό -θεολογικό προορισμό όπως αυτός καθορίστηκε από τον Δημιουργό.

Επίσης, ο Φιλόπονος υποστήριζε ότι η φύση του χώρου πρέπει να αναζητηθεί στον τρισδιάστατο ασώματο όγκο που εκτείνεται σε μήκος, πλάτος και βάθος και είναι διαφορετικός από το υλικό σώμα που βρίσκεται μέσα σ' αυτόν, καθώς και ότι ο χώρος είναι ασώματος ως προς τη φύση του και ο χώρος και το κενό είναι ταυτόσημα, χωρίς η ταύτιση να προϋποθέτει την ύπαρξη ενός κενού «in actu» (=στην πράξη) (Jammer 2001:78). Οι έννοιες του κενού και της χώρας (ή χώρου), στην αρχαία φιλοσοφία, συχνά εμφανίζονται ταυτόσημες, καθώς χρησιμοποιήθηκαν εναλλάξ για να δηλώσουν το ίδιο πράγμα, τον συμπαντικό χώρο. Το κενό στην ατομική θεωρία του Δημόκριτου και του Λεύκιππου και η «χώρα» στους Στωϊκούς είναι έννοιες ταυτόσημες, ενώ ο Επίκουρος μας πληροφορεί ότι το κενό και η χώρα είναι το ίδιο πράγμα.

Εξίσου ενδιαφέρουσα είναι και η αντίληψη του νεοπλατωνιστή φιλόσοφου του 6^{ου} αιώνα, Δαμάσκιου, που υποστηρίζει ότι ο τόπος είναι το αριθμητικό μέτρο της θέσης (κατ' αναλογία της αριστοτελικής άποψης ότι ο χρόνος είναι το αριθμητικό μέτρο της κίνησης). Ο Δαμάσκιος υποστήριξε ότι η θέση είναι αναπόσπαστη από το αντικείμενο ακόμη και όταν κινείται: «όπως ένα σώμα όταν αλλάζει το χρώμα του από λευκό σε μαύρο, δεν αφήνει τη λευκότητα πίσω του ως κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα, έτσι και η θέση ενός σώματος σε

⁶⁰ Ως προς το σημείο αυτό, ο Jammer επισημαίνει την αξιοσημείωτη ομοιότητα με την ερμηνεία που προτάθηκε για την βαρύτητα από τον Κοπέρνικο (1473-1542):«Πάντως, θεωρώ ότι η βαρύτητα δεν είναι τίποτε άλλο παρά φυσική έφεση, έμφυτη στα μέρη από τη θεία πρόνοια του δημιουργού των πάντων, να τείνουν οι γειτονικές σφαίρες προς την ενότητα και την ακεραιότητα της μορφής τους» (σ. 80).

κίνηση, αν και συνεχώς μεταβαλλόμενη, ποτέ δεν γίνεται η θέση ενός άλλου σώματος, αλλά παύει να υπάρχει όταν το κινούμενο σώμα αποκτήσει μια νέα θέση»⁶¹.

Επίσης, οι αριστοτελικές αντιλήψεις για τον προσανατολισμό στον χώρο, «πάνω» «κάτω», για την φυσική ιεραρχία (η ανόργανη ύλη υπάρχει για να υπηρετεί την οργανική και από τα όντα που είναι κατώτερα, ανεβαίνουμε σε όντα που έχουν αυτοκινησία και ειδικά όργανα), καθώς και οι πλατωνικές και αριστοτελικές ιδέες περί ηθικής και διανόησης φαίνεται να αποτέλεσαν το υπόβαθρο στη συγκρότηση μιας ιεραρχικής κλίμακας του τόπου υπό ένα θεολογικό και ηθικό περίβλημα, λ.χ. η ιδέα ότι ο τόπος του παραδείσου βρίσκεται «πάνω» και η κόλαση «κάτω», στο κέντρο της γης.

Ιδιαίτερα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η «Θεία Κωμωδία» του Dante Alighieri (1308-1321), όπου το φανταστικό ταξίδι του Βιργιλίου στην κόλαση ξεκινά από ένα στόμιο στην Ιερουσαλήμ που έχει κατεύθυνση προς το κέντρο της γης και το οποίο στόμιο διακρίνεται σε χωρικά ιεραρχημένα επίπεδα μέχρι τον πυρήνα της γης με βάση μια ιεραρχική κατάταξη της αμαρτίας, όσο πιο «βαριά» η αμαρτία τόσο πιο βαθιά «κατεβαίνει» κανείς προς το κέντρο της γης. Επίσης, οι όροι «πάνω» και «κάτω» χρησιμοποιήθηκαν και στην έκφραση αξιολογικών κρίσεων στην κοινωνία.

Καθώς η αριστοτελική θεωρία του τόπου και της κίνησης επανέρχεται εκ νέου στο προσκήνιο της ιστορίας στους ύστερους μεσαιωνικούς χρόνους, αναβιώνει και η σύγκρουσή της με τη θεολογική δημιουργία του κόσμου. Στην προκειμένη περίπτωση, το ζήτημα της αριστοτελικής θεωρίας του τόπου και της κίνησης άρχισε να αποκτά ζωτική σημασία, επειδή δημιουργούνταν αντιφάσεις μεταξύ των θέσεων των θεολόγων και φιλόσοφων, οι οποίες απειλούσαν την εσωτερική συνοχή της εκκλησίας και έθεταν υπό αμφισβήτηση την παντοδυναμία του Θεού. Ο κοινωνικός ανταγωνισμός ανάμεσα στις χριστιανικές και στις αριστοτελικές θέσεις είχε ως αποτέλεσμα τις «Καταδίκες». Το 1277, ο επίσκοπος του Παρισιού και πρύτανης της Σορβόνης Τεμπιέ, μετά από έκκληση του πάπα Ιωάννη XXI να ερευνήσει αιρετικές απόψεις δημοσίευσε 219 θέσεις που περιόριζαν την παντοδυναμία του Θεού, και αφορούσαν, σε μεγάλο βαθμό, τις κοσμολογικές θέσεις του Αριστοτέλη, συμπεριλαμβανομένων θέσεων θεολόγων, (όπως του Ακινάτη) που είχαν στηριχθεί στον αριστοτελισμό.

Μεταξύ των θέσεων που καταδικάζονται είναι και η θέση για την αποδοχή ενός απόλυτα ακίνητου σώματος, καθώς είναι ασυμβίβαστη με τη «φύση» του Θεού. Μέσα από τις «Καταδίκες» ενισχύεται, τελικά, η υπερφυσική δύναμη του Θεού που λειτουργεί ως

⁶¹ Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. Jammer (2001) σ.σ. 81-82.

απόδειξη της οποιασδήποτε θεωρίας: ο Θεός μπορεί να κινήσει ολόκληρο το σύμπαν που θεωρούνταν πεπερασμένης έκτασης μέσα στον χώρο, να δημιουργήσει αν θέλει άλλους τόπους ή κόσμους, να κινήσει τα ουράνια σώματα με ό,τι κίνηση θέλει, κυκλική ή ευθύγραμμη, κ.ο.κ. Κατά συνέπεια, ό,τι εκ πρώτης όψεως φαίνεται φυσικά αδύνατο, υπερφυσικά είναι δυνατό.

Έτσι, η απόδοση οποιασδήποτε ιδιότητας στον χώρο αρκούσε να συμβαδίζει με την ιδέα της παντοδυναμίας του Θεού, λ.χ. το άπειρο του χώρου συμβαδίζει με την ιδέα της απεραντοσύνης, της αχανούς και της ακατανόητης φύσης του Θεού και της εξουσίας Του. Μάλιστα, ο Νεύτωνας θα φέρει σε μια ενιαία θεώρηση τον απόλυτο και άπειρο χώρο. Σύμφωνα με τον Casey (1997), οι «Καταδίκες» άνοιξαν τον δρόμο για την αποθέωση του χώρου στους νεότερους χρόνους, οδηγώντας ταυτόχρονα στην «καταδίκη» του τόπου στην φιλοσοφία και στις φυσικές επιστήμες.

Εντούτοις, στην καθημερινή μεσαιωνική ζωή, η έννοια του τόπου είχε πολύ μεγαλύτερη σημασία απ' αυτήν που της έχει δοθεί. Σε μια πρόσφατη μελέτη, ο John Inge στο *A Christian Theology of Place* (2003), εξετάζει την έννοια του τόπου στην Παλαιά και Καινή Διαθήκη, αναδεικνύοντας τον τόπο ως βασική έννοια της αφήγησης. Σύμφωνα με τον Inge (2003), «η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη αναδεικνύουν μια τρισδιάστατη σχέση ανάμεσα στο Θεό, στον άνθρωπο και στον τόπο, όπου και τα τρία στοιχεία είναι ουσιώδη»⁶².

Για τον Inge (2003) δεν χρειάζεται παρά ν' ανοίξει κανείς την Βίβλο στην αρχή της «Γένεσης» και να διαβάσει λίγες σελίδες για να μείνει με την εντύπωση ότι ο τόπος είναι σημαντικός για τον Δημιουργό. Η δεύτερη πράξη της δημιουργίας εκτυλίσσεται γύρω από τον τόπο: «ο Κήπος της Εδέμ δεν είναι απλά ο τόπος, όπου το δράμα θα ξεδιπλωθεί είναι κεντρικής σημασίας στην αφήγηση» (Inge 2003:63)⁶³. Ο τόπος αποτελεί στη «Γένεση» στοιχείο διαχωρισμού δύο ιστοριών: στην πρώτη ιστορία, οι πρωτόπλαστοι ζούσαν με ασφάλεια στον κήπο του παραδείσου για να απελαθούν στη συνέχεια απ' αυτόν, ενώ στη δεύτερη, η «Γη της Επαγγελίας» είναι η υπόσχεση του Θεού προς τον Αβραάμ και την οικογένειά του για την πίστη τους στο Θεό μέσα από την επάνοδό τους σε έναν τόπο ευλογημένο» (Inge 2003).

⁶² «Place is a very important category in the Old Testament [...] the narrative supports a three-way relationship between God, people and place in which all three are essential» (Inge 2003:5).

⁶³ «One only needs to open the Bible at the beginning of Genesis and read a few pages to be left with the impression that place is important to the writer. The second creation account revolves around place: Garden of Eden is not just the location where the drama happens to unfold, it is central to the narrative» (Inge 2003:63).

Η έννοια του τόπου στην Βίβλο συνδέεται συνειρμικά με την ασφάλεια, την ελπίδα, την προσδοκία, την υπόσχεση, τον εκτοπισμό και την αντίδραση του ανθρώπου στα συναισθήματα αυτά, καθώς και με το ταξίδι και την κίνηση από και προς έναν τόπο που έχει υποσχεθεί ο Θεός στον άνθρωπο (Inge 2003, Brueggemann 2002). Για τον Brueggemann και άλλους, η εμπειρία αυτή του τόπου δεν βρίσκεται μακριά από τη σύγχρονη εποχή: η πατρίδα γη ή ο τόπος των προγόνων βρίσκεται στην σκέψη και στην καρδιά όσων διώκονται και εκτοπίζονται λόγω πολέμου και κλιματικών αλλαγών, εξορίζονται ή βρίσκονται μακριά από τον τόπο τους, αναζητώντας καλύτερες συνθήκες διαβίωσης και εργασίας.

Από την άλλη, στην Καινή Διαθήκη, η ενσάρκωση του Υιού του Θεού επιβεβαιώνει, σύμφωνα με τον Inge (2003), τη σημασία του τόπου στις σχέσεις του Θεού με την ανθρωπότητα: οι τόποι είναι η έδρα των ανθρώπινων σχέσεων, της συνάντησης και της δραστηριότητας της επικοινωνίας ανάμεσα στο Θεό και στον κόσμο που Αυτός δημιούργησε. Η έννοια του τόπου γίνεται πιο συγκεκριμένη, καθώς είναι οι τόποι που έζησε ο Υιός του Θεού και διαδραματίστηκαν τα γεγονότα της ενσάρκωσής Του. Στην Καινή Διαθήκη, υποδεικνύονται συγκεκριμένες και ιστορικές τοποθεσίες στις οποίες έζησε και δίδαξε ο Υιός του Θεού.

Ιεροί τόποι υπήρχαν ανέκαθεν στην ιστορία της ανθρωπότητας πριν ακόμη την εμφάνιση του μονοθεϊσμού, ως τόποι κατοικίας θεών, πνευμάτων και εξαγνισμένοι τόποι θεϊκής παρουσίας, όπως μαντεία και ιερά. Μάλιστα, η Ιερουσαλήμ θεωρούνταν ανέκαθεν ιερή. Στην προσπάθεια, άλλωστε, των επιστημόνων του χώρου να εξηγήσουν τη δημιουργία των πόλεων, μια από τις ερμηνείες εγκατάστασης σε συγκεκριμένο τόπο είναι το ιερό του χαρακτήρα του (Ιεροσόλυμα, Μέκκα, Λούρδη) που συχνά συνδέθηκε με την ευμάρεια της παρακείμενης πόλης, καθώς αποτελούσε πόλο έλξης επισκεπτών και εμπορών.

Σύμφωνα δε με τον Inge (2003), με την εδραίωση του Χριστιανισμού, το προσκύνημα στους Αγίους Τόπους αυξήθηκε σε δημοτικότητα και συνοδεύτηκε από την εμφάνιση μιας ιερής γεωγραφίας τόπων σε ολόκληρη τη χριστιανοσύνη, με τα προσκυνήματα να είναι ζωτικό κομμάτι της χριστιανικής ζωής και να συνεχίζουν να είναι για πολλούς ακόμη και μετά την Προτεστάντική Μεταρρύθμιση. Η ύπαρξη ιερών τόπων και ο θεσμός του προσκυνήματος καταδεικνύει ότι οι άνθρωποι βρίσκονταν πάντα σε κίνηση.

Η εμφάνιση μιας γεωγραφίας ιερών τόπων στους μεσαιωνικούς χρόνους δεν εντάσσεται στο πλαίσιο της σκέψης κατασκευής της «ιστορικότητας» του τόπου (όπως στις νεότερες κοινωνίες που η κατασκευή της ιστορικότητας της πατρίδας γης συνδέεται με την κατασκευή των εθνών-κρατών). Για τον πιστό του Μεσαίωνα, η μόνη αληθινή πηγή γνώσης

είναι η Αγία Γραφή, με τα προσκυνήματα σε ιερούς τόπους της «δυτικής» Ευρώπης και το μακρινό ταξίδι στα Ιεροσόλυμα να είναι συχνά μια δοκιμασία πίστης, μια πορεία εξαγνισμού πριν την επερχόμενη ημέρα της κρίσης. Συνεπώς, με την έλευση του Χριστιανισμού συγκροτήθηκε μια γεωγραφία ιερών τόπων που καθόρισε την κινητικότητα των ανθρώπων, καθώς και την ανάπτυξη, τον σχεδιασμό και τις κυρίαρχες παραστάσεις των πόλεων της «Δύσης».

4. «Άστεα» και τοπίο

«Το μοναστήρι ήταν στην πραγματικότητα ένα νέο είδος πόλεως: ένας σύλλογος (association), ή μάλλον, μια στενή αδελφότητα (brotherhood) ομοϊδεατών, που δεν συγκεντρώνονταν μόνο για περιστασιακές τελετές, αλλά για μόνιμη συγκατοίκηση, σε μια προσπάθεια να επιτευχθεί στη γη μια χριστιανική ζωή, που απευθύνεται αποκλειστικά και μόνο με προσήλωση στην υπηρεσία του Θεού [...]. Αυτή η κουλτούρα προσπάθησε να υπερβεί τους περιορισμούς των προηγούμενων πολιτισμών με το να αποσυρθεί από τους τυπικούς τους θεσμούς: κατ' αρχήν αρνιόταν την ιδιοκτησία, το κύρος και την εξουσία» (Mumford 1961:246)⁶⁴.

«Η Εκκλησία ήταν εμφανώς παρούσα σε κάθε κοινότητα: το κωδωνοστάσιο της ήταν το πρώτο αντικείμενο που αντίκρυζε ο ταξιδιώτης στον ορίζοντα και ο σταυρός της το τελευταίο σύμβολο που κρατούσαν μπροστά στα μάτια του ετοιμοθάνατου» (Mumford 1961:266)⁶⁵

Κατά την διάρκεια των μεσαιωνικών χρόνων, οι πόλεις, η αρχιτεκτονική, η αισθητική και οι παραστάσεις συγκροτούνται γύρω από το σημαίνον «Χριστιανισμός». Το νόημα που αποδίδεται στο σημαίνον «Χριστιανισμός» δομείται κάθε φορά γύρω από στοιχεία που συνδιαμορφώνονται, και αποκτούν ένα νέο νόημα μέσα από το κυρίαρχο σημαίνον, καθορίζοντας τη συγκρότηση των εννοιών του τόπου, του χώρου, της εξουσίας, της πόλης και των παραστάσεων της. Στη βάση αυτή, διερευνάται η επιρροή των μεσαιωνικών εννοιών του τόπου, του χώρου, της εξουσίας και της πόλης στις παραστάσεις της πόλης και

⁶⁴ «The monastery was in fact a new kind of polis: an association, or rather, a close brotherhood of likeminded people, not coming together just for occasional ceremonies, but for permanent cohabitation, in an effort to achieve on earth a Christian life, addressed solely and single-mindedly to the service of God [...] This culture sought to transcend the limitations of earlier civilizations by with-drawing from their typical institutions: in principle it denied property, prestige and power» (Mumford 1961:246).

⁶⁵ «The Church was visibly present in every community: its spires were the first object the traveler saw on the horizon and its cross was the last symbol held before the eyes of the dying» (Mumford 1961:266).

της αρχιτεκτονικής, και δεν εξετάζονται οι κατά περίπτωση ειδικές ιστορικές, γεωγραφικές και τοπικές ιδιαιτερότητες συγκρότησης των πόλεων της «Δύσης».

Καταρχάς, τα είδη πόλης που εμφανίζονται στα μεσαιωνικά χρόνια διακρίνονται, όπως έχει επισημανθεί, σε δύο βασικές κατηγορίες, τις επισκοπικές πόλεις και τις οχυρωμένες πόλεις (αν και από τον 9^ο αιώνα, οι περισσότερες πόλεις της «Δύσης» φαίνεται να διαθέτουν κάποιο οχυρό). Δίπλα σ' αυτές συνυπάρχουν μικρές κοινότητες (*communitas*) ή κοινόβια (*commune*) με μια τάση για αυτόνομη οργάνωση, τοπικοί μικρόκοσμοι που βρίσκονται συνήθως κοντά σε μεγάλα αγροκτήματα (*villas*), καθώς και μια ιδιαίτερη μορφή κοινωνικής συμβίωσης, η μοναστηριακή (Pirenne 2003, Berstein και Milza 1997, Mumford 1961).

Κύριο χαρακτηριστικό όλων αυτών των μορφών κοινωνικής οργάνωσης είναι η εξάρτησή τους από τη γη και η χριστιανική ηθική που διασχίζει τις κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές, καθώς και τις σχέσεις παραγωγής. Οι μεσαιωνικές πόλεις βασίζονται στην αγροτική παραγωγή για την επιβίωσή τους. Κάθε άστυ και κάθε κάστρο στηρίζεται στον περιβάλλοντα τόπο του, στο τοπίο, και στις μικρές τοπικές αγορές για τον εφοδιασμό του πληθυσμού της πόλης με είδη διατροφής της περιβάλλουσας υπαίθρου. Οι επαγγελματίες έμποροι σπανίζουν και δεν είναι μεταπράτες. Σύμφωνα με τον Pirenne (2003:136), «ο έμπορος του Μεσαίωνα βρίσκεται συνεχώς στον δρόμο, εκτός από τη χειμερινή περίοδο. Αγγλικά κείμενα του 12^{ου} αιώνα τον περιγράφουν παραστατικά με τον όρο «σκονισμένα πόδια». Οι πληθυσμοί των μεσαιωνικών πόλεων δεν καταναλώνουν χωρίς να παράγουν, όπως οι σύγχρονες πόλεις. Στην πράξη, κάθε αστικό σύνολο που δεν παράγει είδη διατροφής δεν μπορεί να συντηρηθεί παρά μόνο με την εισαγωγή τροφίμων από αλλού.

Η ισχυρή αγροτική επιρροή είναι εμφανής, σύμφωνα με τον Mumford (1961), στα πρώτα σχέδια των μεσαιωνικών πόλεων: η τυπική μεσαιωνική πόλη είχε κήπους και περιβόλια στην καρδιά της κοινότητας, περιβόλια και αμπέλια στα προάστια, ο πληθυσμός της έπαιρνε μέρος της ξυλείας του από το δάσος της πόλης, κυνηγούσε στο δάσος της πόλης και ψάρευε στα ρυάκια κοντά στην πόλη. Ο Mumford διακρίνει δε τρία βασικά αστικά μοντέλα (*urban patterns*) της μεσαιωνικής πόλης που μπορούν να παρασταθούν γραφικά με τα εξής σύμβολα: =, + και O. Υποστηρίζει ότι πίσω από αυτά τα αστικά πρότυπα βρίσκονταν παλαιότερα αγροτικά: το χωριό δρόμος (*street village*), το χωριό σταυροδρόμι (*cross-roads village*) και το στρογγυλό χωριό (*round village*). Δίπλα σ' αυτά εμφανίζεται και ένα τέταρτο πρότυπο, που μοιάζει με σκακιέρα και έχει μια ανοικτή πλατεία στο κέντρο για αγορά και συνάθροιση και παραστατικά απεικονίζεται με το σύμβολο {#}.

Η ισχυρή αυτή σύνδεση με την αγροτική γη δεν είχε να κάνει με μια ελεύθερη κοινωνία αγροτών. Από τον καιρό της Ρωμαϊκής Δημοκρατίας, το καλλιεργήσιμο έδαφος βρισκόταν στα χέρια της τοπικής αριστοκρατίας. Με την μεταφορά της πρωτεύουσας στην Κωνσταντινούπολη και την ιδιαίτερη σημασία που αποκτά η χριστιανική ηθική στις κοινωνικές και πολιτικές διεκδικήσεις των πολλών και των φτωχών, η τοπική αριστοκρατία αποσύρεται στην ύπαιθρο, εκεί που βρίσκεται η πηγή του πλούτου της.

Η παρακμή των πόλεων της «Δύσης» δεν συνέβη από τη μια στιγμή στην άλλη και δεν ήταν παντού η ίδια. Με βάση την βιβλιογραφία φαίνεται να διατηρείται μέχρι τον 7^ο αιώνα στις πόλεις του νότου η επαφή με την «Ανατολή» και το Βυζάντιο μέσω της λεκάνης της Μεσογείου. Ενώ, από τον 7^ο αιώνα μέχρι τον 10^ο αιώνα, οι πληθυσμοί των πόλεων φαίνεται ότι καλούνται να εξασφαλίσουν οι ίδιοι τη διαβίωσή τους. Σύμφωνα με τον Pirenne (2003:49), «η οικονομική ιστορία αναδεικνύει με ιδιαίτερα εντυπωσιακό τρόπο τη διαφορά της καρολίδειας περιόδου από τους μεροβίγγειους χρόνους. Η αυτοκρατορία του Καρλομάγνου είναι ουσιαστικά ηπειρωτική. Δεν επικοινωνεί πια με το εξωτερικό, είναι κράτος κλειστό, χωρίς αγορές, σε κατάσταση σχεδόν πλήρους απομόνωσης».

Την καρολίδεια περίοδο, η κατάτμηση των μεγάλων αγροκτημάτων μοιάζει αναπόφευκτη, καθώς οι χωροδεσπότες σταματούν να παράγουν αγροτικό πλεόνασμα και αντ' αυτού νοικιάζουν τη γη ως πλέον επικερδή δραστηριότητα. Σύμφωνα με τους Berstein και Milza (1997), η γαιοκτησία (villas) στα μεσαιωνικά χρόνια περιλάμβανε τη χωροδεσποτική γη (terra dominicata) και τη δουλοκτητική γη, κατανεμημένη σε μονάδες καλλιέργειας (mansus) που την κατείχαν κληρονομικώ δικαίω οι πάροικοι ή ελευθεροπάροικοι (manentes, villani), πληρώνοντας ενοίκιο σε χρήμα ή σε είδος και σε προσφορά υπηρεσίας.

Επίσης, οι Berstein και Milza αναφέρουν για την κατάσταση των πόλεων τον 7^ο αιώνα ότι η παρακμή τους υπήρξε ιδιαίτερα άνιση ανάλογα με την περιοχή:

«Στη Μεγάλη Βρετανία οι πόλεις εξαφανίζονται σχεδόν τελείως με την αγγλοσαξονική κατάκτηση [...]. Στη Γαλατία τα περισσότερα αστικά συγκροτήματα επιβιώνουν αλλά με μια μορφή εξαιρετικά περιορισμένη καθώς οι κάτοικοι εγκαταλείπουν το μεγαλύτερο τμήμα της πόλης για να καταφύγουν σ' έναν οχυρωμένο πυρήνα της [...]. Το ίδιο συμβαίνει στις χώρες του Ρήνου και σ' αυτές του Δούναβη. Αντιθέτως, οι περισσότερες πόλεις της Ισπανίας και της Ιταλίας διατηρούν, αν όχι τις δραστηριότητες της ρωμαϊκής εποχής, τουλάχιστον τη σημασία τους. Άλλοτε πάλι, βλέπει κανείς να γεννιούνται ή να αναπτύσσονται στη Δύση πόλεις των οποίων η εξέλιξη συνδέεται με την επιλογή των Βαρβάρων βασιλιάδων να εγκαθιστούν εκεί τις πρωτεύουσές τους: Ρενς, Σουασόν, Ορλεάνη και

Παρίσι στη Γαλατία, Βαρκελώνη, Μέριδα, Σεβίλη και κυρίως το Τολέδο στην Ισπανία, Πάβια και Ραβέννα στη βόρεια Ιταλία» (Berstein και Milza 1997:46).

Ο ρόλος της Εκκλησίας υπήρξε καθοριστικός στα πρώην ρωμαϊκά άστεα και στα νέα, καθώς αποτέλεσε τον κύριο ρυθμιστή της κοινωνικής και πολιτικής κατάστασης. Η εύνοια των πολλών και των φτωχών προς τον Χριστιανισμό επέφερε και την εύνοια με την οποία περιβάλλουν οι βασιλιάδες την Εκκλησία, συμβάλλοντας στην περαιτέρω ενίσχυση του κοινωνικού και πολιτικού της ρόλου στις πόλεις. Ο θρησκευτικός ζήλος της αριστοκρατίας είχε ως αποτέλεσμα και την παραχώρηση προνομίων και γαιοκτησιών στην Εκκλησία, καθώς πολλοί ζητούσαν να λάβουν άφεση αμαρτιών προς το τέλος της ζωής τους (Berstein και Milza 1997). Μάλιστα, ο Pirenne αναφέρει ότι από τη Ρωμαϊκή εποχή έως τον 10^ο αιώνα δεν είχε αυξηθεί σημαντικά η επιφάνεια του καλλιεργήσιμου εδάφους, αφενός γιατί η Εκκλησία και τα μοναστήρια εγκαθίσταντο σε παλαιές γαίες, αφετέρου επειδή το διεθνές εμπόριο βρίσκεται σε ύφεση, καθιστώντας το αγροτικό πλεόνασμα περιττό.

Στα άστεα της «Δύσης», η Εκκλησία προσπάθησε να οργανώσει έναν «κοινοτικό» ή «κοινοβιακό» τρόπο ζωής και ως έναν βαθμό το κατάφερε μέσα από την βαθμηδόν μετατροπή της καταναλωτικής οικονομίας σε μια κλειστή οικιακή οικονομία και ενίοτε ανταλλακτική. Συνέβαλε στην εξάλειψη των χρεών (Pirenne 2003), έθεσε τις βάσεις για την εκρίζωση της δουλείας, χωρίς ποτέ να την εξαλείψει (Pirenne 2003, Berstein και Milza 1997) και ενίσχυσε την καλλιέργεια της γης, καθώς οι μεσαιωνικοί θεολόγοι θεωρούσαν πιο αξιοπρεπή την εργασία της γης από ότι το εμπόριο (Ακινάτης 2016).

Η χριστιανική ηθική προώθησε ένα κοινωνικό μοντέλο πόλης στο οποίο κάθε κοινωνική ομάδα είναι επιφορτισμένη με μια συγκεκριμένη εργασία και προσφορά στο σύνολο. Όπως σημειώνει ο Mumford (1961:269), «για να υπάρχει κανείς, έπρεπε να ανήκει σε έναν συνεταιρισμό (association), ένα νοικοκυριό, ένα αρχοντικό, ένα μοναστήρι ή μια συντεχνία. Δεν υπήρχε ασφάλεια, παρά μόνο μέσα από την προστασία της ομάδας και καμία ελευθερία που να μην αναγνώριζε τις συνεχείς υποχρεώσεις της εταιρικής (corporate) ζωής». Εκτός της Εκκλησίας, η πιο αντιπροσωπευτική μορφή είναι η συντεχνία (guild): «οι δύο βάσεις για τη συναναστροφή (fellowship), η κοινή εργασία και η κοινή πίστη ήταν ενωμένες στην μεσαιωνική πόλη».

Ο κύριος σκοπός της πόλης είναι να αποτελεί το κέντρο της θρησκευτικής ζωής, με τα κοιμητήρια και τις νεκροπόλεις, τους πολυάριθμους ναούς της, το καθεδρικό της συγκρότημα, και να ασκεί έλεγχο στις αγροτικές κοινωνίες (Berstein και Milza 1997). Σε

αντίθεση, για παράδειγμα, με την αριστοτελική πόλη που ο κύριος σκοπός της είναι η πολιτική ολοκλήρωση του ατόμου, σκοπός της μεσαιωνικής πόλης είναι να αποτελεί την έδρα της επικοινωνίας με τον Θεό.

Αντίστοιχα, η μεσαιωνική αρχιτεκτονική αναπτύσσεται ως ένα ενιαίο «όλον». Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Watkin (2009:171), η μεσαιωνική αρχιτεκτονική, όπως ακριβώς και η μεσαιωνική ζωή, ήταν εξαιρετική συστηματοποιημένη. Υπήρχε μια αλληλεξάρτηση ανάμεσα σε όλα τα τμήματα της κατασκευής. Ειδικά, στη γοτθική αρχιτεκτονική (12^{ος} - 15^{ος} αιώνας), η λειτουργία, η δομή και η διακόσμηση ήταν περισσότερο μέρη ενός ενιαίου όλου απ' ό,τι σε οποιονδήποτε άλλο ρυθμό.

Η αρχιτεκτονική δεν προεικάζει (συνήθως) αλλαγές στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο, αλλά οι κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες προεικάζουν αλλαγές στην αρχιτεκτονική. Στην προκειμένη περίπτωση, η χριστιανική ηθική επέφερε σημαντικές αλλαγές στην αρχιτεκτονική. Όπως εξηγεί ο Mumford (1961:244), τα παλιά Ρωμαϊκά κτήρια δεν ήταν μόνο πνευματικά απεχθή με τις παγανιστικές εικόνες και τα σύμβολά τους. Πολλά απ' αυτά ήταν λειτουργικά άχρηστα. Το θέατρο, η αρένα και το λουτρό έρχονταν σε αντίθεση με τον χριστιανικό τρόπο ζωής. Μόνο οι παλιές βασιλικές και οι ναοί που χτίστηκαν για να φιλοξενήσουν πολλούς ανθρώπους μετατράπηκαν εύκολα σε Χριστιανικές εκκλησίες. Επίσης, κάθε παράσταση της πόλης που θύμιζε, τον Ελληνικό και Ρωμαϊκό πολιτισμό, περιορίστηκε. Κάθε τέχνη συγκροτείται εφεξής γύρω από το σημαίνον «Χριστιανισμός». Για παράδειγμα, η γλυπτική περιορίζεται στα ανάγλυφα των σαρκοφάγων και στα σκαλίσματα που κοσμούν τα τέμπλα και τους άμβωνες στις εκκλησίες και υποχωρούν τα γυμνά αγάλματα και οι ανδριάντες (Berstein και Milza 1997).

Στην πράξη, ο στενότερος σύνδεσμος ανάμεσα στην κλασική πόλη και στην μεσαιωνική πόλη είναι αυτός που σχηματίστηκε όχι από τα τότε σωζόμενα κτήρια και έθιμα, αλλά από το μοναστήρι: «Ήταν στο μοναστήρι που τα βιβλία των κλασικών λογοτεχνιών μεταφέρθηκαν από τον θρυμματισμένο πάπυρο σε σκληρή περγαμνή· ήταν εδώ που ομιλούνταν η λατινική γλώσσα στην καθημερινή συνομιλία [...] εδώ, τουλάχιστον στα αβαεία του Βενέδικτου, που διατηρήθηκαν οι προηγμένες πρακτικές, η Ρωμαϊκή γεωργία και η Ελληνική ιατρική» (Mumford 1961:247).

Τα μοναστήρια πολλαπλασιάζονται με ρυθμό εκπληκτικό από τον 7^ο αιώνα. Σύμφωνα με τον Pirenne (2003), τα μοναστήρια εγκαθίσταντο σχεδόν πάντα σε παλιές γαίες που παραχωρούνται από πλούσιες δωρεές, και δεν έκαναν τίποτε για να ελαττώσουν την έκταση των δασών, των βρύων και των ελών που υπήρχαν στα κτήματά τους. Για τους

Berstein και Milza (1997), η μοναστηριακή συμβίωση γνωρίζει σημαντική ανάπτυξη από τις αρχές του 6^{ου} αιώνα, καθώς παρατηρείται μια υποχώρηση του θρησκευτικού αισθήματος, εξαιτίας της ανάμειξης του κλήρου στα κοσμικά, και η οποία (υποχώρηση) κάμπτεται από την «στροφή» του κλήρου στον μοναχισμό που ως τότε ήταν διαδεδομένος στην «Ανατολή».

Στις τότε πόλεις, ο επίσκοπος ήταν αυτός που φρόντιζε είτε με την προσωπική του περιουσία, είτε μ' αυτήν του καθεδρικού ναού την διατροφή του πληθυσμού, ίδρυε νοσοκομεία, συντηρούσε σχολεία και έπαιρνε πρωτοβουλίες σε ζητήματα κατασκευής νέων κτηρίων και εξωραϊσμού της πόλης (Berstein και Milza 1997). Με την μερική παρακμή του επισκοπικού θεσμού προς όφελος της μοναστηριακής συμβίωσης, πολλά σχολεία κλείνουν, ο κόσμος δεν μαθαίνει να γράφει και να διαβάζει και απομακρύνεται γρήγορα από τα κλασικά λατινικά (όπ.π.).

Ως εκ τούτου, η ανάπτυξη του μοναστηριακού τρόπου ζωής είχε συνέπειες στην κοινωνική οργάνωση των πόλεων και στην διαπαιδαγώγηση του πληθυσμού τους. Κάτι που οδήγησε στη στάση που κράτησε η Επισκοπή της Ρώμης πάνω στο ζήτημα των εικόνων. Όταν στις αρχές του 8^{ου} αιώνα, ο Αυτοκράτορας του Βυζαντίου Λέων Γ' (625-741), έδωσε εντολή να αφαιρεθούν οι εικόνες από τις εκκλησίες για να απομακρυνθεί ο λαός από τις ειδωλολατρικές πρακτικές, η Επισκοπή της Ρώμης τάχθηκε υπέρ της χρήσης των εικόνων στις εκκλησίες για την διαπαιδαγώγηση του λαού. Άλλωστε, και ο πάπας Γρηγόριος Ά' (540-604) θύμιζε σε όσους διαφωνούσαν με τις ζωγραφικές παραστάσεις ότι πολλά από τα μέλη της Εκκλησίας δεν ήξεραν ούτε να γράφουν, ούτε να διαβάζουν και πως οι εικόνες τους ήταν τόσο απαραίτητες, όσο είναι σήμερα η εικονογράφηση στα παιδικά βιβλία (Gombrich 2011).

Η θέση της Εκκλησίας για την απεικόνιση του Θεού και των θείων προσώπων εμφανίζεται να είναι πιο ήπια σε σχέση με τον Ιουδαϊσμό και το Ισλάμ, στο βαθμό που η δοξασία απευθύνεται στο πρόσωπο και όχι στις εικόνες. Το ζήτημα των εικόνων επανερχόταν συχνά σε «Ανατολή» και «Δύση», καθώς από τη στιγμή που ο Χριστιανισμός έπαψε να είναι μια θρησκεία των κατακομβών και εμφανίστηκε στον δημόσιο χώρο, απέκτησε αρχιτεκτονική και δημόσιες παραστάσεις. Στην πράξη, το ζήτημα των εικόνων είχε ταξικό χαρακτήρα. Αφορούσε τον κοινωνικό ανταγωνισμό ανάμεσα στους ανώτερους εκκλησιαστικούς και κοσμικούς εκπροσώπους, γνώστες της γραφής και ανάγνωσης, με

θέσεις κύρους και εξουσίας, και στους απλούς κληρικούς και τον λαό που συχνά δεν γνωρίζει να γράφει και να διαβάζει (Berstein και Milza 1997, Anderson 1997, Smith 2000).

Έτσι, η αποκατάσταση των εικόνων στις εκκλησίες της «Δύσης» βασίστηκε στη χρησιμότητά τους στην πνευματική διδασκαλία σ' έναν κόσμο που η πραγματικότητα όπως τη συλλαμβάνουν οι άνθρωποι είναι κατά βάση αισθητηριακή. Οι εικόνες συνέβαλαν, άλλωστε, στην προσπάθεια του κλήρου να εκριζώσει τις τοπικές δοξασίες που επιβίωναν, ειδικά σε τόπους που ήταν πιο απομακρυσμένοι και διέφευγαν από την άμεση επιρροή της επισκοπής της Ρώμης, και χαρακτηρίζονταν από μια παγανιστική λατρεία της φύσης. Το επίκεντρο προχριστιανικών δοξασιών είναι η φύση. Κατάλοιπα αυτών των προχριστιανικών δοξασιών συναντώνται και σήμερα, όπως το παρεκκλήσι-βελανιδιά «Chêne Chapelle» στη Νορμανδία, στο κρέμασμα πανιών από ύφασμα σε γηραιά και ιερά δέντρα για την ίαση ενός αρρώστου⁶⁶, καθώς και στο προσκύνημα σε ιερές πηγές, όπως της Λούρδης στα Πυρηναία.

Καθώς για την Εκκλησία ήταν σχεδόν αδύνατο να ξεριζώσει τα ήθη και έθιμα του τόπου κατοίκησης από τη μια στιγμή στην άλλη, πολλά από αυτά τα προσάρμοσε στις χριστιανικές δοξασίες. Τον 19^ο αιώνα, με την συλλογή και καταγραφή των τοπικών μύθων και δοξασιών στο πλαίσιο της κατασκευής της εθνικής ταυτότητας, τα ήθη και τα έθιμα αυτά θα «εγγραφούν» στη συλλογική συνείδηση ως λαϊκές παραδόσεις (folklore⁶⁷), συνυφασμένες με τη μοναδικότητα και την ταυτότητα ενός τόπου και ενός λαού.

Σ' έναν κόσμο τοποκεντρικό, που οι άνθρωποι ταυτίζονται με τον τόπο τους και τα ταξίδια είναι δύσκολα, υπήρχε η ανάγκη η παρουσία της Εκκλησίας να γίνει πιο ορατή και αισθητή στον κοινό χώρο, ώστε να αποκοπούν οι πιστοί από τις τοπικές δοξασίες αλλά και να ενισχυθεί η θέση των κληρικών έναντι των ηγεμόνων. Εκκλησία και Μοναχικά Τάγματα κτίζουν καθεδρικούς ναούς, τοπικές ενορίες και μοναστήρια. Μόνο μεταξύ των ετών 768 και 855 στα εδάφη της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας κτίστηκαν 27 νέοι καθεδρικοί ναοί και 417 μοναστήρια (Berstein και Milza 1997). Αρχικά, η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική ήταν αρκετά λιτή ως προς το διάκοσμό της. Φαίνεται, ωστόσο, ότι από αυτήν την περίοδο και

⁶⁶ Τέτοιες παραδόσεις συναντώνται και σε Ιουδαϊκές και Μουσουλμανικές κοινότητες. Η προσευχή σε ιερά δέντρα και το δέσιμο ενός υφάσματος στο δέντρο από το ρούχο του προσευχητή ή του συγγενικού του προσώπου χρησίμευε, ώστε να δώσει ο προσευχητής κάποιον όρκο στο Θείο κατά την ζήτηση της εκπλήρωσης μιας επιθυμίας ή της ίασης ενός αρρώστου. Βλ. στην βιβλιογραφία Amots (2002).

⁶⁷ Ο όρος «folklore» (λαογραφία) επινοήθηκε το 1846 από τον Άγγλο μελετητή αρχαιοτήτων William Thoms. Εμφανίστηκε σ' ένα άρθρο του που δημοσιεύτηκε στο London *Athenaeum*. Η πρώτη επιστημονική διοργάνωση για τη νέα επιστήμη της λαογραφίας οργανώθηκε στο Λονδίνο, το 1878. Βλ. στην βιβλιογραφία Anderson (2013), σελ.12.

εφεξής γίνεται όλο και πιο περίτεχνη. Τα φυτικά και ζωικά σύμβολα, όπως ο ιχθύς, ο αμνός και η άμπελος, τα οποία χρησιμοποιούνταν από την απαρχή του Χριστιανισμού και όσο παρέμενε μια μη ορατή δημόσια θρησκεία αντικαθίστανται από ζωγραφικές παραστάσεις που απεικονίζουν τον Χριστό, τους Αποστόλους και την επίγεια ζωή τους. Έτσι, οι παραστάσεις γίνονται όλο και πιο συγκεκριμένες στον δημόσιο χώρο, απεικονίζοντας τα γεγονότα του Χριστιανισμού.

Η ανάπτυξη της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής υπήρξε επίσης το προϊόν του ανταγωνισμού ανάμεσα στον πάπα και στους ηγεμόνες της Φραγκικής Αυτοκρατορίας, η οποία τον 9^ο αιώνα εισέρχεται σε μια περίοδο πολιτικής κρίσης που τροφοδοτεί την κατασκευή κάστρων και οχυρών.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Pirenne (2003:86-93), από τον 9^ο αιώνα, σχεδόν κάθε επικράτεια άρχισε να καλύπτεται από οχυρά (*castellum, castrum, oppidum, urbs, municipium*) απέναντι στους νέους κινδύνους, τις επιδρομές των Σαρακηνών, των Νορμανδών και των γειτονικών πριγκίπων. Η συνηθέστερη ονομασία τους είναι «*burgus*», λέξη που δανείστηκαν οι Γερμανοί από τα λατινικά της ύστερης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και έχει διατηρηθεί στις σύγχρονες γλώσσες (*burg, borough, bourg, borgo*). Κατά γενικό κανόνα, το σχέδιο τους ήταν ένα ορθογώνιο, περιβαλλόμενο από προμαχώνες με προεξέχοντες πύργους. Ο περιφραγμένος χώρος ήταν πολύ περιορισμένος, το μήκος των πλευρών του σπάνια υπερέβαινε τα 400 με 500 μέτρα και απείχε πολύ από το να είναι πλήρως δομημένος, ενώ ανάμεσα στα σπίτια μπορούσε να δει κανείς καλλιεργημένα χωράφια και κήπους.

Μόνο στη Γερμανία εικάζεται ότι υπήρχαν κάποτε 10.000 κάστρα. Τα περισσότερα κάστρα και οχυρά της «Δύσης» είτε αλλοιώθηκαν είτε κατεδαφίστηκαν στα νεότερα χρόνια, όπως συνέβη στην Γαλλία που πολλά κάστρα και οχυρά καταστράφηκαν κατά την διάρκεια του 17^{ου} αιώνα μετά τη διαταγή του Καρδινάλιου Ρισελιέ να κατεδαφιστούν τα φεουδαρχικά οχυρά (Watkin 2009).

Τα κάστρα και τα οχυρά άσπεα διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση των νεότερων πόλεων, καθώς στα προάστια (*suburbia*) τους θα σχηματιστούν οι νεότερες πόλεις με την προσέλκυση των εμπόρων και την πρώιμη φάση αστικοποίησης των πόλεων τον 16^ο αιώνα. Μάλιστα, το εμπορικό συγκρότημα που εκτείνεται πέρα από το κάστρο το «*nouveaux bourg*» έδωσε το όνομά του στους «αστούς» (*bourgeois*) που αρχικά περιγράφονταν και με τις λέξεις «*cives*» και «*roortmani*» (<*roorters, dutch, roort*= λιμάνι),

δηλώνοντας τις τοπικές ιστορικές και γεωγραφικές συνθήκες ανάπτυξης των πόλεων (Pirenne 2003).

Με την ανάπτυξη των οχυρωμένων πόλεων και της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής καθιερώνεται και ο θεσμός του προσκυνήματος σε σημαντικές επισκοπικές πόλεις και μοναστήρια. Σύμφωνα τον Watkin (2009), ο θεσμός του προσκυνήματος δημιουργεί νέες ανάγκες στον σχεδιασμό των κτηρίων προκειμένου να στεγάσουν τον ολοένα και αυξανόμενο πληθυσμό που εισρέει κατά τους καλοκαιρινούς μήνες σε σημαντικές επισκοπικές πόλεις και μοναστήρια. Για τον ίδιο, τα προσκυνήματα αποτελούσαν ζωτικό κομμάτι του μεσαιωνικού διεθνισμού σε ένα πλαίσιο που συγγενεύει με αυτό του σύγχρονου μας περιηγητικού πακέτου διακοπών, καθώς άνθρωποι από διαφορετικά περιβάλλοντα ενώνονταν όχι μόνο από ένα κοινό θρησκευτικό ιδεώδες αλλά και από τη φυσική δοκιμασία του προσκυνήματος σε δρόμους γεμάτους ζέστη και σκόνη, κατάσπαρτους από ιερά και πανδοχεία.

Ο θεσμός του προσκυνήματος προσελκύει και περιπλανώμενους εμπόρους που επιθυμούν να πωλήσουν τηνπραμάτειά τους, συμβάλλοντας στην περαιτέρω ανάπτυξη των εμποροπανηγυρων (foira). Καθιερώνει μια ιερή γεωγραφία τόπων, επιφέροντας τον κοινωνικό συναγωνισμό ανάμεσα σε εκκλησίες και μοναστήρια, ο οποίος θα εκφραστεί ειδικά μέσα από την αναζήτηση και την συλλογή σημαντικών κειμηλίων, λειψάνων αγίων και καθιέρωσης σημαντικών εορτών της Χριστιανοσύνης. Τα προσκυνήματα ευνοούν έτσι οικονομικά και πολιτικά συγκεκριμένους τόπους και πόλεις.

Για παράδειγμα, η πόλη της Chartres στη Βόρεια Γαλλία όφειλε, σύμφωνα με τον Watkin (2009), την ευμάρειά της στον επίσκοπο και στη σύνοδο που είχε θεσπίσει τέσσερις εμποροπανηγύρεις στις γιορτές της Παρθένου Μαρίας (Γενέσιο, Υπαπαντή, Ευαγγελισμό και Κοίμηση), καθώς και στον ισχυρισμό ότι ο ναός κατείχε το μανδύα που φορούσε η Μαρία όταν γέννησε τον Χριστό. Όλες οι σημαντικές εκκλησίες και επισκοπές είχαν να επιδείξουν κάποιο κειμήλιο της πίστης. Μάλιστα, η εμμονή της συλλογής κειμηλίων οδήγησε μάλλον τον Λούθηρο (1483-1546) στο να πει ότι «τα κειμήλια του Τιμίου Σταυρού ήταν πια τόσα που μόνο αυτά της Ρώμης θα μπορούσαν να πεταλώσουν κάθε άλογο της Σαξονίας». Στο επίκεντρο της Λουθηρανικής Μεταρρύθμισης ήταν και αλόγιστη εικονογράφηση και οι παραστατικές τέχνες των εκκλησιών.

Με την ανάκαμψη του εμπορίου από τον 10^ο αιώνα και μετά, η οποία σηματοδοτείται και από την θεωρητική εμβάθυνση των θεολόγων και των ανθρώπων των πόλεων στα έργα του Κικέρωνα, στο Ρωμαϊκό δίκαιο, στον Αριστοτέλη και στα Ιουδαϊκά και

Μουσουλμανικά συγγράμματα, οι αρχιτέκτονες και τεχνίτες αναζητούν και αυτοί στη ρωμαϊκή, βυζαντινή και μουσουλμανική αρχιτεκτονική τρόπους βελτίωσης των ναών και εξύψωσης της θείας πραγματικότητας, ειδικά μετά τις «Καταδίκες».

Σύμφωνα με όσα αναφέρουν οι Berstein και Milza (1997:215-220), η γενική διαπίστωση τον 11^ο αιώνα είναι ότι οι άνθρωποι της «Δύσης» καταλήφθηκαν από έναν οικοδομικό πυρετό που σχεδόν παντού εκφράστηκε με τον πολλαπλασιασμό των κατασκευών και εκδηλώθηκε με την «ρομανική» αρχιτεκτονική και διακόσμηση. Οι ρωμαϊκές επιρροές είναι αδιαμφισβήτητες, καθώς τις συναντά κανείς στο σχέδιο των κτισμάτων, στη χρήση του θόλου, των τόξων πάνω σε κίονες και των τριγωνικών μετώπων, της αψίδας και των κλασικών αρχιτεκτονικών διακοσμήσεων. Η βυζαντινή αρχιτεκτονική και η μουσουλμανική τέχνη, όπως ανακαλύφθηκαν στην Ισπανία της Ανάκτησης, στους Άγιους Τόπους και στην Κωνσταντινούπολη ενέπνευσαν τους αρχιτέκτονες και τεχνίτες της ρομανικής σχολής, καθώς η νέα αρχιτεκτονική εμφανίζεται ταυτόχρονα σε περιοχές πολύ απομακρυσμένες μεταξύ τους.

Από τον πολλαπλασιασμό των κατασκευών ωφελούνται ιδιαίτερα οι συντεχνίες των πόλεων που ασχολούνται με τις τέχνες (όπως ξυλογλυπτική, γλυπτική, υαλοτεχνία, αργυροχρυσοχοΐα, καλλιγραφία και ζωγραφική) και συνδέονται με τον διάκοσμο των εκκλησιών και την διακόσμηση εκκλησιαστικών αντικειμένων (Berstein και Milza 1997). Φαίνεται ότι οι τεχνίτες που εργάζονται στη διακόσμηση των κτισμάτων εισάγουν σταδιακά σκηνές από την καθημερινή χριστιανική ζωή με διδακτικό περιεχόμενο.

Οι ναοί δεσπόζουν στις πόλεις συχνά στο κέντρο, με την αρχιτεκτονική να υπηρετεί πολλαπλές λειτουργίες: προσφέρει «ιερό χώρο» για την τέλεση των μυστηρίων, χώρο κοινωνικής συγκέντρωσης και κοινωνικής συναναστροφής (στοιχείο σημαντικότητας μιας πόλης και ενός τόπου) και έναν «καμβά» για την διδασκαλία της πνευματικής ζωής. Το κτήριο λειτουργεί σαν ένα ανοικτό εικονογραφημένο βιβλίο, με τον ιερέα να είναι ο άμεσος διαμεσολαβητής ανάμεσα στο κήρυγμα και στις εικόνες. Ο φόβος, το δέος και η δοξασία του Θεού μεταφέρεται στον πιστό μέσα από το κήρυγμα και κυρίως τις μυριάδες παραστάσεις πάνω σε θέματα, όπως τα Επτά Θανάσιμα Αμαρτήματα και η Δευτέρα παρουσία που λαμβάνονταν υπόψη στις μελέτες των ναών (Watkin 2009, Jordan 1981). Συγχρόνως και η ίδια η χριστιανοσύνη προσλαμβάνει τον καθολικό χαρακτήρα της μέσα από τους λατρευτικούς εικονογραφικούς τύπους, τα μυριάδες κειμήλια και εκκλησιαστικά αντικείμενα (Anderson 1997). Αν σήμερα είναι δύσκολο να ξεφύγει κανείς από τις εικόνες των εμπορευμάτων που εισβάλουν σε όλο το φάσμα της καθημερινότητας, για τον πιστό

του Μεσαίωνα ήταν εξίσου δύσκολο να αποφύγει τις συμβολικές και αλληγορικές παραστάσεις της Χριστιανοσύνης.

Η ανάκαμψη του εμπορίου επέφερε και την αύξηση του πληθυσμού των πόλεων, και των δραστηριοτήτων που συνδέονται με το εμπόριο, θέτοντας νέες ανάγκες στον σχεδιασμό για τη στέγαση του νέου πληθυσμού και των εμπορικών και οικονομικών δραστηριοτήτων, όπως αποθήκες, αίθουσες συντεχνιών, δημαρχεία, και μεγάλες στεγασμένες αγορές. Για πολλούς ιστορικούς, η αστική αναγέννηση ξεκινάει τον 11^ο αιώνα σε δύο εστίες: στη Βενετία και την μεσημβρινή Ιταλία, και στον βορά στις φλαμανδικές ακτές. Ο Pirenne (2003) αναφέρει ότι η αναγέννηση εμφανίζεται στη Βενετία και στη Φλάνδρα, εκεί όπου η επιβίωση χρειάστηκε επινοητικότητα και μάχη ενάντια στο νερό και παρέχει προνομιακή θέση στις Κάτω Χώρες, καθώς υποστηρίζει ότι συνέβαλαν στην αστική εξέλιξη περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη περιφέρεια της «δυτικής» Ευρώπης. Ενώ άλλοι, υποστηρίζουν ότι η Βενετία και η Φλωρεντία, αποτέλεσαν το επίκεντρο της αναγέννησης λόγω της μεταβολής που συντελείται στην πολιτική διακυβέρνηση των πόλεων αυτών.

Σε κάθε περίπτωση, η γενική τάση από τον 11^ο αιώνα είναι η αστική, με εμπορική και οικοδομική ανάπτυξη των πόλεων που τροφοδοτείται από το πλεόνασμα αγροτικών προϊόντων. Ήδη, από το έτος 1000, αρχίζει μια περίοδος εκχερσώσεων με συνεχή αυξητική πορεία έως τα τέλη του 12^{ου} αιώνα, όπου τα μεγάλα δάση αρχίζουν να αραιώνουν και στη Φλάνδρα εμφανίζονται το 1150, οι πρώτες προσχλωσιγενείς εκτάσεις (Pirenne 2003). Η επέκταση των άστεων και η δημιουργία νέων στηρίζεται στη σταδιακή αναμόρφωση της περιβάλλουσας γης και στην αξιοποίηση των ακαλλιέργητων γαιών, δασών και αγρών (του τοπίου).

Από τις αλλαγές αυτές, αντλεί κανείς στοιχεία που σχετίζονται με την έννοια του τοπίου στις μεσαιωνικές πόλεις, όπως της θέας από απόσταση, και της επιτήρησης της γης. Συγκεκριμένα, «η σημασία της Αγγλικής λέξης τοπίο «landscape» χίλια χρόνια πριν υποδήλωνε μια συλλογή γαιών, ένα οργανωμένο σύστημα αγροτικών χώρων» (Τερκενλή 1996:22). Σύμφωνα με την Τερκενλή (1996:21-22), το συστατικό land σήμαινε αρχικά στη γοτθική γλώσσα οργανωμένο (ή καλλιεργημένο) χωράφι, στο Μεσαίωνα σήμαινε καθορισμένο τμήμα της γήινης επιφάνειας, ενώ η λέξη -scape είναι συνώνυμη με τη λέξη «shape» (σχήμα, μορφή) που παλιά σήμαινε σύνθεση από παρόμοια αντικείμενα. Για τον Olwig (2013), η γερμανική σημασία του όρου τοπίο αναφερόταν σε μια μικρή διοικητική μονάδα στον χώρο. Μια διοικητική μονάδα, η οποία περιλάμβανε μάλλον την καλλιεργημένη έκταση, τη δασώδη, ελώδη ή ακαλλιέργητη έκταση που περιβάλλει το

κάστρο ή την οχυρωμένη πόλη, σαν αυτήν στο χειρόγραφο των Limbourg brothers (1413-1416) για τον μήνα Μάρτιο στο *The Book of Hours of the Duke of Berry*, όπου το τοπίο εμφανίζεται σε πρώτο πλάνο και στο βάθος υψώνεται το κάστρο και η οχύρωσή του απ' όπου είναι δυνατή η θέαση και η επιτήρησή της γύρω περιοχής.

Η έννοια του τοπίου φαίνεται να επηρεάστηκε στους ύστερους μεσαιωνικούς χρόνους και από τις χριστιανικές αντιλήψεις για την ωραιότητα του τόπου στην βιβλική παράδοση, σχετικά με τον κήπο του παραδείσου με την πλούσια βλάστηση και τα ρέοντα νερά. Για παράδειγμα, στον Ακινάτη (2016:119), «ο τόπος που θα επιλεγεί για την κατασκευή της πόλης πρέπει να ευφραίνει τους κατοίκους με την ωραιότητά του [...]. Χαρακτηριστικό της ωραιότητας του τόπου είναι οι ομαλές πεδιάδες, τα πλούσια εδάφη, η γειτνίαση με όρη -ώστε ο τόπος να φαίνεται εύκολα-, τα άλση που προκαλούν ευχαρίστηση και τα τρεχούμενα νερά».

Για πολλούς, το οριακό σημείο μιας νέας αντίληψης για το τοπίο, η απαρχή της νεότερης αισθητικής εξιδανίκευσής του, θεωρείται η ανάβαση του ουμανιστή Πετράρχη (1304-1374) στο όρος Βεντού και η καταγραφή της (Gombrich 2004). Ωστόσο, όταν ο Πετράρχης ανεβαίνει στο βουνό Βεντού αυτό που θαυμάζει δεν είναι η μεγαλειότητα του τοπίου αλλά όσα έχει δημιουργήσει ο Θεός. Η ανάβαση συμβολίζει την αναζήτηση της θείας χάρης και του μυητικού ταξιδιού προς την αληθινή πίστη (Verain 2008:9-10). Ακόμη και τότε, η αισθητική ενατένιση του τοπίου διαπερνά το βαθύ αίσθημα πίστης για την ωραιότητα του τόπου που δημιούργησε ο Θεός.

Όσο οι πόλεις αναπτύσσονται, αλλάζει αναπόφευκτα το τοπίο γύρω τους, καθώς ενσωματώνεται στο άστυ, μεταλλάσσοντας σταδιακά την αντίληψή του. Εκτός από το τοπίο, μεταλλάσσονται επίσης η αστική γη και η εργασία. Μέσα από το εμπόριο και τις συντεχνίες, η εργασία αποκτά μια ελευθερία και η γη αλλάζει χαρακτήρα. Όπως αναφέρει ο Pirenne (2003:199), «η γη σε ένα εμπορικό συγκρότημα δεν μπορεί να μείνει ακίνητη, να κρατιέται έξω από το εμπόριο με δικαιώματα τόσο βαριά και τόσο ποικίλα σαν κι αυτά που απαγορεύουν την ελεύθερη μεταβίβασή της [...] έχει γίνει οικοδομήσιμο έδαφος. Καλύπτεται ταχύτατα από οικήματα συνωθούμενα το ένα δίπλα στο άλλο».

Με την αστική ανάπτυξη, εμφανίζεται επίσης και μια νέα εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στο κέντρο των πόλεων, η ανάπτυξη της οποίας τροφοδοτείται από τον ανταγωνισμό των αστών με τους εκκλησιαστικούς εκπροσώπους. Σε αντίθεση με τις ρομανικές εκκλησίες που συχνά είναι κτισμένες κοντά σε μοναστήρια σε αποτραβηγμένες περιοχές, τα γοτθικά κτίσματα υψώνονται συνήθως μέσα στις πόλεις (Berstein και Milza

1997:218). Η γοτθική αρχιτεκτονική, η οποία εμφανίζεται στην περιοχή Ιλ-ντε Φρανς γύρω από το Παρίσι, είναι εμπνευσμένη από τις μεσαιωνικές θεωρίες του φωτός και του χώρου, και είναι προσανατολισμένη στο να αναδείξει τον κυρίαρχο ρόλο της Εκκλησίας στις πόλεις, καθώς τα γοτθικά κτίσματα ανυψώνονται όλο και περισσότερο μετά τις «Καταδίκες».

Σύμφωνα με τους Berstein και Milza (1997:219), η επιρροή του γοτθικού ρυθμού και της γοτθικής τεχνικής εντοπίζεται και σε πολλά κοσμικά κτήρια, καθώς στα τέλη του 13^{ου} αιώνα συναντάται από την βόρεια Αγγλία ως την Σικελία και από την Ανδαλουσία ως τις ακτές της Βαλτικής και την Πολωνία. Μέχρι το τέλος των μεσαιωνικών χρόνων, η επιρροή της χριστιανικής θεολογίας και φιλοσοφίας είναι εμφανής στην αρχιτεκτονική και στις παραστάσεις των πόλεων της «Δύσης», παρά την μερική αμφισβήτηση της εκκλησιαστικής εξουσίας στα κοσμικά πράγματα.

Συμπερασματικές σκέψεις

Για πολλούς ιστορικούς, τον 13^ο αιώνα έχει σχηματιστεί μια νέα αστική γεωγραφία, η οποία αποτελείται από τα παλιά ρωμαϊκά άστεα, μικρές πόλεις-αγορές και νέες πόλεις που αναπτύσσονται σε περιοχές που ήταν αδύνατη, μέχρι τότε, η εγκατάσταση σε μεγάλη κλίμακα, όπως οι πόλεις που δημιουργούνται σε παράκτιες περιοχές με επιχωματώσεις (Κάτω Χώρες). Ο 13^{ος} αιώνας θεωρείται για πολλούς ως το απόγειο του μεσαιωνικού πολιτισμού. Είναι εμφανής η ανάπτυξη των άστεων σε βάρος της περιβάλλουσας υπαίθρου ή του περιαστικού δασικού, ελώδους ή αγροτικού τοπίου, καθώς και η συγκέντρωση του πληθυσμού του περιβάλλοντος τόπου στο άστυ και στα προάστια των οχυρωμένων πόλεων. Το κυρίαρχο σύμβολο της πόλης είναι ο καθεδρικός ναός στο κέντρο. Μόνο προς το τέλος των μεσαιωνικών χρόνων τα κοσμικά κτήρια, όπως δημαρχεία και μεγάλες στεγασμένες αγορές, θα αρχίσουν να ανταγωνίζονται τα εκκλησιαστικά κτίσματα.

Καθόλη τη διάρκεια των μεσαιωνικών χρόνων, η Ρωμαϊκή Εκκλησία είχε προσπαθήσει να αντικαταστήσει την ιδέα της ενότητας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας στα πρώην ρωμαϊκά άστεα με αυτήν της «Christianitas», αντικαθιστώντας την ρωμαϊκή ηθική, αρχιτεκτονική και τις παραστάσεις της και διαμορφώνοντας νέες που στηρίζονταν στη συλλογική πρακτική της πίστης, της εργασίας και στην ιδέα ότι οι πολιτικές και κοινωνικές θέσεις είναι δοσμένες από τον Θεό και την εύνοια που Αυτός επιδεικνύει. Διαμορφώθηκε έτσι μια ιδέα και έννοια της πόλης βάσει της οποίας η πόλη νοούνταν ως ένα «ενιαίο σώμα». Αντίστοιχα, η δομή, η λειτουργία και η διακόσμηση συνιστούν στην μεσαιωνική αρχιτεκτονική ένα ενιαίο σύνολο.

Η υποχώρηση της ιδέας της «Christianitas» θα αρχίσει να γίνεται αισθητή τον 14^ο αιώνα. Μάλιστα, η λέξη «Christianitas», η οποία χρησιμοποιούνταν μέχρι τότε μαζί με τους όρους «Δύση» και «λατινικότητα», υποχωρεί στις λόγιες πραγματείες και αντ' αυτής λόγιοι και ουμανιστές, όπως ο Πετράρχης, προτιμούν την ονομασία «Ευρώπη» (Berstein και Milza 1997). Την περίοδο αυτή, ο όρος «Ευρώπη» ταυτίζεται μόνο με τον χριστιανικό λαό της «Δύσης»: τη Γαλλία, την Ιταλία, την Ισπανία, τη Γερμανία, την Πολωνία και την Ουγγαρία. Η Ελλάδα, στην οποία γεννήθηκε η λέξη «Ευρώπη», θεωρείται ότι ανήκει στην «Ανατολή».

Οι λόγοι της υποχώρησης της «Christianitas», έχουν να κάνουν από το έτος 1000 και μετά, με την εμπορική ανάκαμψη των πόλεων της «Δύσης», το νέο «άνοιγμα» στην «Ανατολή» δια του εμπορίου, της Ισπανικής Ανάκτησης, της συσσώρευσης υλικού πλούτου, της εισδοχής Ελληνικών, Ιουδαϊκών και Ισλαμικών συγγραμμάτων και την πολιτική κατάρρευση ή συρρίκνωση των μεγάλων αυτοκρατοριών που συγκροτήθηκαν γύρω από την ιδέα της «Christianitas» (Βυζαντινή Αυτοκρατορία, «Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία») που διαταράσσουν τις αντιλήψεις της χριστιανικής ηθικής.

Τα παραπάνω θα γίνουν η αιτία για μια ηθική κρίση που θα εκφραστεί στην ιδέα της ατομικής σωτηρίας της ψυχής, της ατομικής πρακτικής της πίστης και της μοναδικότητας των τόπων, των λαών και των τοπίων τους.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

ΔΙΕΡΕΥΝΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ ΤΟΠΙΟΥ ΣΤΟ ΣΥΓΚΕΙΜΕΝΟ ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ ΚΙΝΕΖΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΣΕ ΑΡΑΒΟΦΩΝΕΣ ΛΑΟΥΣ ΤΗΣ «ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ ΜΕΣΟΓΕΙΟΥ»

Στα προηγούμενα κεφάλαια, έχει αναφερθεί από πολλούς και διαφορετικούς μεταξύ τους συγγραφείς το πώς οι πόλεις της «Δύσης» στηρίχθηκαν στην «Ανατολή» για την πολιτική, οικονομική και πολιτισμ(τ)ική τους συγκρότηση. Ο Pirenne (2003) αναφέρει ότι με τη μεσολάβηση των Φοινίκων, των Ελλήνων και των Ρωμαίων, η «Δύση» προσλάμβανε ανέκαθεν τον πολιτισμό της από την Ανατολή. «Ζούσε από την Μεσόγειο». Για τον Jammer (2001), οι Ιουδαϊκές και Μουσουλμανικές αντιλήψεις του τόπου και του χώρου άσκησαν σημαντική επιρροή στη συγκρότηση της νεότερης φυσικής επιστήμης. Ο Jammer επισημαίνει σημαντικές ομοιότητες ανάμεσα στις ύστερες μεσαιωνικές, αναγεννησιακές και νεότερες θεωρίες του χώρου με τις προγενέστερες Ιουδαϊκές και Μουσουλμανικές θεωρίες για τον τόπο/χώρο. Οι Berstein και Milza (1997) αναφέρουν ότι η ρομανική αρχιτεκτονική επηρεάστηκε από την Μουσουλμανική και βυζαντινή αρχιτεκτονική μετά την Ισπανική Ανάκτηση και τις Σταυροφορίες στους Άγιους Τόπους.

Συγγραφείς, όπως η Foster (1998) αναδεικνύουν την συμβολή της εισαγωγής εξωτικής χλωρίδας και πανίδας από τόπους μακρινούς και εξωτικούς στη δημιουργία κήπων εξέχουσας σημασίας, από τη Ρωμαϊκή εποχή έως τους νεότερους «δυτικούς» χρόνους. Η Freeland (2005) αναφέρεται στην επιρροή των αναφορών από την Κίνα και την «Άπω Ανατολή» στη διαμόρφωση των Αγγλικών κήπων του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα. Για άλλους, η επιρροή της ανδαλουσιανής Ισλαμικής αρχιτεκτονικής και κηποτεχνίας υπήρξε καθοριστική στην ανάπτυξη της κηποτεχνίας και των μεγάλων τοπιακών διαμορφώσεων της υπαίθρου των εξοχικών επαύλεων των νεότερων «δυτικών» κοινωνιών.

Στο πλαίσιο αυτό, το πέμπτο κεφάλαιο λειτουργεί ως μια «γέφυρα» ανάμεσα σε προγενέστερες αντιλήψεις του τοπίου στην «Ανατολή» και στη συγκρότηση της νεότερης «δυτικής» αντίληψης του τοπίου, η οποία διερευνάται στο έκτο κεφάλαιο και υπήρξε καθοριστική στη συγκρότηση των νεότερων πόλεων της «Δύσης».

Συχνά η έννοια του τοπίου εμφανίζεται ως η πιο αόριστη έννοια σε σχέση με τις έννοιες του χώρου και του τόπου. Όπως αναφέρει ο Casey (2001) το τοπίο είναι μια έννοια

που βρίσκεται στο μεταίχμιο των εννοιών του χώρου και του τόπου και που εξυπηρετεί στη μεταξύ τους διάκριση, όντας το σημείο των πιο προεξοχόντων διαφορών τους⁶⁸.

Η νεότερη «δυτική» αντίληψη του τοπίου αναδύθηκε μέσα από την ανάπτυξη της προοπτικής στις αναγεννησιακές ζωγραφικές παραστάσεις και την σχέση ανάμεσα στον δομημένο και οχυρωμένο χώρο των πόλεων και της περιβάλλουσας υπαίθρου. Η τοπιογραφία εμφανίζεται ως αυτοτελές εικονογραφικό είδος στις δύο βασικές εστίες αστικής ανάπτυξης, την κεντρική Ιταλία και την Φλάνδρα. Για τον Gombrich (2004), η τοπιογραφία γνωρίζει ιδιαίτερα σημαντική ανάπτυξη εξαιτίας της ατροφίας των θρησκευτικών θεμάτων μετά την Προτεσταντική Μεταρρύθμιση. Εμφανίζεται ως ένα νέο αστικό είδος ζωγραφικής σε μια στιγμή που έχει επέλθει η αποκατάσταση της επαφής με την «Ανατολή», και σε πόλεις που έχουν επαφή με τόπους στην «Ανατολή».

Ωστόσο, η πρώτη γνωστή αναφορά στον όρο «τοπίο» φαίνεται να προέρχεται από την Κίνα (Berque 2013a), στην οποία η ανάπτυξη της τοπιογραφίας ως αυτόνομο εικονογραφικό είδος εντοπίζεται τον 9^ο αιώνα (Hearn 2008, 2007). Εκεί, η τοπιογραφία θεωρείται ως ένα από τα σημαντικότερα πολιτισμικά δημιουργήματα του Κινεζικού λαού (Shaw 1988, Sullivan 1965). Είναι δύσκολο να πει κανείς με βεβαιότητα αν η νεότερη «δυτική» τοπιογραφία ως ένα νέο αστικό είδος ζωγραφικής σχετίζεται με την Κινεζική τοπιογραφία. Ήδη, τον 13^ο αιώνα, η Βενετία διατηρεί εμπορικές και διπλωματικές σχέσεις με την Αυτοκρατορία των Μογγόλων, έδαφος της οποίας αποτελεί τότε η Κίνα. Είναι πιθανό ανάμεσα στα αγαθά που διακινούνταν να περιλαμβάνονταν και εικονογραφήσεις Κινεζικών τοπίων. Μάλιστα, ο Sullivan (1965), αναφέρει μια τέτοια περίπτωση, όπου Ιάπωνες μοναχοί μεταφέρουν στις αποσκευές τους εικονογραφήσεις «νατουραλιστικών» τοπίων της Κινεζικής δυναστείας των Song (960-1279).

Οι Κάτω Χώρες είχαν εμπορική επαφή με την Ιαπωνία από το έτος 1639. Το Κρατικό Μουσείο του Άμστερνταμ (Rijksmuseum) διατηρεί μια αξιοσημείωτη συλλογή από Κινεζικές και Ιαπωνικές πορσελάνες που αποτέλεσαν το πρότυπο για το Ολλανδικό στυλ πήλινων και πορσελάνινων σκευών του 17^{ου} αιώνα, με επίκεντρο την πόλη του Delft. Για την Birmingham (2002) είναι, μάλιστα, κοινός τόπος ότι η «νατουραλιστική» (naturalistic) ζωγραφική τοπίων ανέκυψε τον 17^ο αιώνα στην Ολλανδία.

Επίσης, η Κινεζική τεχνοτροπία απεικόνισης του τοπίου και η κηποτεχνία επηρέασαν την υπόλοιπη «δυτική» Ευρώπη από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα και ολόκληρο τον 19^ο αιώνα

⁶⁸ «Landscape is a cusp concept; it serves to distinguish place and space [...] being the point of their most salient difference» (Casey 2001:417).

(λ.χ. Van Gogh, Monet) κατά την διάρκεια του οποίου σημειώνεται μια πρωτοφανής αποικιακή επέκταση της «Δύσης» στην «Ανατολή». Μέσα σε έναν αιώνα, από το 1815 ως το 1914, η αποικιακή κυριαρχία επεκτάθηκε από το 35% της έκτασης της γης σε περίπου 85% (Said 1996). Στο απόγειο της περιόδου αυτής, σαφώς πληθαίνει η ένταξη στοιχείων από την Κίνα και την «Άπω Ανατολή» στη ζωγραφική τέχνη, στην αρχιτεκτονική και στην κηποτεχνία.

Σύμφωνα με την Freeland (2005:55-56), «αναφορές από την «Άπω Ανατολή» όχι μόνον επηρέασαν σημαντικά την Ευρώπη, όταν άρχισαν να δημοσιεύονται στα μέσα του 18^{ου} αιώνα, αλλά οι κήποι των Βερσαλλιών θα πρέπει να έμοιαζαν φρικτά άκαμπτοι και τυπικοί, όταν οι αγγλικοί κήποι καλλιεργημένοι με μεγαλύτερη ελευθερία έκαναν εμφανή την επιρροή των αναφορών από την Κίνα». Ο δε αρχιτέκτονας William Chambers (1723-1796) θα προσθέσει μια κινεζική παγόδα στους βασιλικούς κήπους Kew Gardens στο Λονδίνο το 1761, όταν θα κληθεί να τους διαμορφώσει εκ νέου.

Έκτοτε, λέξεις και όροι, όπως εξωτικός (exotic), ανατολή (orient), πρωτεύουσες του Λεβάντε (Levant στα αγγλικά < Levante, ιταλική λέξη που σημαίνει ανατέλλων), «Άπω Ανατολή» (Far East) και «Μέση Ανατολή» (Middle East) εισέβαλαν στο καθημερινό λεξιλόγιο για να περιγράψουν τα προϊόντα, τα φυτά, τα ζώα, τις καλλιτεχνικές τεχνотροπίες και τις σχεδιαστικές πρακτικές που εισχωρούσαν από την «Ανατολή» στις διαρκώς αναπτυσσόμενες αγορές της «Δύσης».

Η αποικιακή επέκταση της «Δύσης» στην «Ανατολή» επέφερε και την κατασκευή ενός συστήματος γνώσης για την «Ανατολή». Ο Edward Said (1935-2003), χρησιμοποίησε τον όρο «οριενταλισμός» (orientalism) για να περιγράψει το σύστημα αυτό, και κυρίως τις συνέπειες του στην παραγωγή αντικειμενικής γνώσης για τους λαούς της «Ανατολής». Σύμφωνα με τον Said (1996), η συγκρότηση της γνώσης για την «Ανατολή» καθορίστηκε από θεσμούς που επέτρεπαν στη «Δύση» να κυριαρχεί, να αναδιοργανώνει και να ασκεί εξουσία σε τόπους της «Ανατολής», από την ανάπτυξη του ακαδημαϊκού κλάδου που ασχολιόταν με την ανάλυση κειμένων από τις ανατολικές γλώσσες από ιστορικούς, φιλόλογους, ανθρωπολόγους και όσους δίδασκαν, έγραφαν ή έκαναν έρευνα για την «Ανατολή», καθώς και από μια οντολογική και επιστημολογική διάκριση που διχοτομούσε την ανθρώπινη πραγματικότητα σε αντιθέσεις του τύπου «Εμείς» και «Αυτοί» και παρερμήνευσε, σε κάποιες περιπτώσεις ριζικά, τον πολιτισμό λαών της Ανατολής.

Στην καθιέρωση του παραπάνω συστήματος συνέβαλλε η θεμελίωση της «δυτικής» φιλοσοφίας και επιστήμης ως ένα σύστημα γνώσης που μπορεί και παράγει αντικειμενικές αλήθειες, απαλλαγμένες από μεταφυσικές αντιλήψεις, βασισμένες στον ορθό λόγο και

μόνο. Παράγοντες, όπως η μεγιστοποίηση της αγοράς έντυπων μέσων που περιγράφεται από τον Anderson (1997) με τον όρο «έντυπος καπιταλισμός» (printed capitalism) συνέβαλαν όχι μόνο στην επέκταση της κυριαρχίας της «Δύσης» σχεδόν σε ολόκληρο τον κόσμο αλλά και στην κυριαρχία του «δυτικού» τρόπου σκέψης εντός και εκτός Ευρώπης πάνω σε άλλα συστήματα γνώσης και πλαίσια της σκέψης. Κατασκευάστηκε έτσι ένα είδος πνευματικής εξουσίας της «Δύσης», συσπειρωμένο γύρω από ένα πολιτικό όραμα της πραγματικότητας που ταυτόχρονα αμφισβητούσε την κεντρικότητα της κυρίαρχης δυτικής συνείδησης και προήγαγε μια ευέλικτη ιεραρχική δυτική ανωτερότητα (Said 1996).

Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, η συλλογή και η ανάλυση της Κινεζικής τοπιογραφίας και κηποτεχνίας στο ιστορικό πλαίσιο του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα σχετίζεται με πολιτικές εξουσιαστικές πρακτικές και πρακτικές αισθητικοποίησης της εδαφικής κυριαρχίας, καθώς και την κατασκευή πολιτικών αντιλήψεων που προήγαγαν μια πνευματική ανωτερότητα της «Δύσης». Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να προάγεται μια ανταγωνιστική σχέση ανάμεσα στην Ευρωπαϊκή και στην Κινεζική τοπιογραφία και κηποτεχνία, όπου η «δυτική» τοπιογραφία και κηποτεχνία ήταν συχνά ανώτερη αισθητικά.

Ως εκ τούτου, στο κεφάλαιο αυτό, γίνεται μια προσπάθεια να εξεταστεί η αντίληψη του τοπίου στον αρχαίο Κινεζικό πολιτισμό και στη συνέχεια σε λαούς και τόπους που βρίσκονται στην λεκάνη της Ανατολικής Μεσογείου και έχουν επηρεαστεί από τον Αραβικό πολιτισμό και το Ισλάμ για μια πιο συστημική προσέγγιση της έννοιας του τοπίου στον «δυτικό» πολιτισμό.

1. «Άπω Ανατολή»: κήποι, βουνά και βράχοι σε παραστάσεις τοπίων

Όπως ήδη αναφέρθηκε προηγουμένως, σύμφωνα με τον γεωγράφο Augustin Berque (2013a), η λέξη τοπίο εμφανίζεται για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας στην Κίνα τον 4^ο αιώνα μ.Χ. ως «shan shui» που σημαίνει «βουνό νερό». Η τοπιογραφία καθιερώνεται στην Κίνα ως ένα αυτόνομο εικονογραφικό είδος (Hearn 2008, 2007) πολύ πριν καθιερωθεί στην Ευρώπη. Ο Berque αναφέρει ότι στην Κινεζική γλώσσα υπάρχουν πολλές λέξεις που δηλώνουν «τοπίο». Η πιο γνωστή, η λέξη «shan sui», αναφέρεται ταυτόχρονα σε ένα γεωμορφολογικό συζυγή σχηματισμό που δεσπόζει στο τοπίο της Κίνας, το βουνό και σε ένα στοιχείο απαραίτητο για την ζωή, το νερό («το νερό κυλάει μεταξύ δύο βουνών-μισογάγγεια»). Πρόκειται για ένα από τα κύρια γεωμορφολογικά γνωρίσματα της

χώρας, τα απόκρημνα βουνά και οι αλλουβιακές πεδιάδες με άφθονο νερό για την καλλιέργεια ορυζώνων.

Ως εκ τούτου, ο όρος «τοπίο» όταν εμφανίζεται να χρησιμοποιείται σε γραπτά κείμενα φαίνεται να είναι ένας όρος ταυτόσημος με το φυσικό περιβάλλον που βλέπει μπροστά στα μάτια του ο αρχαίος Κινέζος, το βουνό ως η γενέτειρα των ποταμών και οι πεδιάδες. Από την αρχαιότητα, τα βουνά ως κεντρικά σημεία της καθημερινής ζωής θεωρούνταν τα πλέον θρησκευτικά φορτισμένα στοιχεία της αρχαίας Κινεζικής μυθικής, μυθολογικής και θρησκευτικής παράδοσης. Ήταν τόποι κατοικίας θεοτήτων, τόποι εξουσίας μεταφυσικών στοιχείων και τόποι απαραίτητοι για την ζωή ως η γενέτειρα των ποταμών, των φαρμακευτικών φυτών και των πρώτων υλών για την κατασκευή εργαλείων και οικιών. Τα πιο γνωστά είναι τα Πέντε Ιερά Βουνά (The Five Great Mountains), με το Μεγάλο Ανατολικό βουνό Τάι Shāh στην επαρχία Shāndōng να θεωρείται ως σήμερα ένα από τα σημαντικότερα θρησκευτικά και πολιτιστικά κέντρα.

Σε μυθικές και μυθολογικές αφηγήσεις συναντώνται και φανταστικά βουνά και νησιά που είναι αδύνατον κανείς να εντοπίσει σε έναν πραγματικό χάρτη, όπως τα νησιά Peng-lai. Τέτοιες αναφορές, σε μια μυθική και φαντασιακή γεωγραφία, που εντοπίζονται σε χειρόγραφα, όπως των «Βουνών και Θαλασσών» της δυναστείας των Han (202 π.Χ. - 9 μ.Χ., 25-220 μ.Χ.) αφηγούνται μια προσπάθεια χαρτογράφησης του ανεξερεύνητου χώρου (Sullivan 1965).

Στην αυτοκρατορική δυναστεία των Han, τα βουνά αποτελούσαν συχνά θέμα των εικονογραφικών παραστάσεων (διασώζονται δοχεία και θυμιατήρια με την μορφή βουνών, καθρέπτες διακοσμημένοι με παραστάσεις βουνών⁶⁹), ενώ σε ιστορικά αρχεία καταγράφεται ένα αυξημένο ενδιαφέρον των μελών της Κινεζικής αριστοκρατίας για την συλλογή σπάνιων φυτών και ζώων και τον σχεδιασμό περίτεχνων κήπων⁷⁰.

Όπως εξηγεί η Foster (1998), σπάνια φυτά και ζώα προσέλκυαν συχνά στην αρχαιότητα το ενδιαφέρον των ηγετών, της αριστοκρατικής ελίτ και των εύπορων ιδιωτών, ως ένας αποτελεσματικός τρόπος ενίσχυσης του κύρους και της επίδειξης της ισχύος τους. Διαδραμάτισαν επίσης ζωτικό ρόλο στους πρώιμους μετασχηματισμούς του φυσικού

⁶⁹ Βλ. Department of Asian Art. Nature in Chinese Culture. In *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000-. http://www.metmuseum.org/toah/hd/cnat/hd_cnat.htm (October 2004). Last accessed 29 July 2021.

⁷⁰ Βλ. Department of Asian Art. Chinese Gardens and Collectors' Rocks. In *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000-. http://www.metmuseum.org/toah/hd/cgrk/hd_cgrk.htm (October 2004). Last accessed 29 July 2021.

περιβάλλοντος μέσα από την δημιουργία κήπων εξέχουσας σημασίας. Η συλλογή εξωτικής χλωρίδας και πανίδας είναι χαρακτηριστικό και του σύγχρονου κόσμου. Βοτανικοί και ζωολογικοί κήποι αναπτύχθηκαν στην Ευρώπη ιδιαίτερα από τον 18^ο αιώνα και μετά, συλλέγοντας εξωτικά φυτά και ζώα από τις αποικίες για οικονομικούς, πολιτικούς, πολιτιστικούς και επιστημονικούς λόγους.

Σύμφωνα με τα ιστορικά αρχεία της δυναστείας των Zhou (1046-256 π.Χ.), οι πρώτοι κήποι στην Κίνα είχαν την μορφή αχανών πάρκων, κατασκευασμένων από την αριστοκρατία για κυνήγι και αναψυχή⁷¹. Έτσι, πριν ακόμη την εμφάνιση μιας λέξης για το τοπίο, στοιχείο όπως η ύπαρξη ζωγραφικών παραστάσεων του περιβάλλοντος χώρου και ο σχεδιασμός περίτεχνων κήπων παραπέμπουν σε μια αντίληψη και εκτίμηση του τοπίου, όπως ακριβώς στην αρχαία Ελλάδα και Ρώμη.

Η γραπτή εμφάνιση μιας λέξης για το τοπίο τον 4^ο αιώνα φαίνεται να συμπίπτει με την εμφάνιση μιας λόγιας ασχολίας που είχε να κάνει με την εικονογράφηση τοπίων της φύσης ως μέθοδο θρησκευτικής περισυλλογής. Σύμφωνα με την Shaw (1988), η τοπιογραφία ως εικονογραφικό είδος εντοπίζεται στις Έξι Δυναστείες (220-618 μ.Χ.). Στην εμφάνισή της φαίνεται ότι υπήρξε καθοριστική η εφεύρεση του χαρτιού τον 1^ο αιώνα, οι καινοτομίες στη χρήση του καλλιγραφικού πινέλου από τον καλλιγράφο Wang Xizhi (303-361 μ.Χ.), και κυρίως η εισαγωγή του Chan Βουδισμού (Zen) που προάγει την πνευματική αναζήτηση της αλήθειας μέσα από την μοναχική, επιθυμητή και αναγκαία απομόνωση στη φύση (Sullivan 1965).

Σύμφωνα με την Shaw (1988), η ανάπτυξη της Κινεζικής τοπιογραφίας, στη «Δύση», αποδόθηκε συχνά σε ισχυρισμούς όπως «οι Ταοϊστές αγαπούν τη φύση» ή «για την απέραντη ομιχλώδη θέα που εκφράζει την βουδιστική αρχή του κενού», με αποτέλεσμα να παραβλέπεται η συμβολή του Κομφουκιανισμού στην ανάπτυξή της. Η Κινεζική τοπιογραφία θεωρήθηκε ότι έχει τις ρίζες της στη γόνιμη αλληλεπίδραση του Ταοϊσμού με τη φυσική τάξη πραγμάτων και την ανάγκη δημιουργίας παραστάσεων που απεικόνιζαν τοπία με σκηνές από την ζωή του Βούδα, παραδείσων των Βουδιστών και ομιχλωδών τοπίων που θεωρείται ότι εκφράζουν την βουδιστική αρχή του κενού και την οριστική εκμηδένιση της ύπαρξης (Shaw 1988, Sullivan 1965).

⁷¹ Βλ. Department of Asian Art. Chinese Gardens and Collectors' Rocks. In *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000–. http://www.metmuseum.org/toah/hd/cgrk/hd_cgrk.htm (October 2004). Last accessed 29 July 2021.

Ωστόσο, η εικονογράφηση τοπίων ήταν συχνά ασχολία των λόγιων ανδρών που δεσμεύονταν από το ηθικό αίσθημα του καθήκοντος που προήγαγε ο Κομφουκιανισμός να αναλάβουν θέσεις εξουσίας στη διοίκηση της χώρας. Η ασχολία με την εικονογράφηση τοπίων ήταν ο μόνος τρόπος να «αναχωρήσουν», έστω και νοητά, στη φύση για περισυλλογή, όπως φαίνεται στο παρακάτω απόσπασμα από μια συλλογή του 11^{ου} αιώνα για την τέχνη της τοπιογραφίας, με σημειώσεις και σχόλια του σπουδαίου, για πολλούς, ζωγράφου της δυναστείας των Song (960-1276), Kuo Hsi (1020-1090).

«Ο Kuo Hsi ρωτά γιατί ένας καλλιεργημένος άνδρας (gentleman) παίρνει ευχαρίστηση από το τοπίο; Ο Kuo Hsi απαντά ότι ως μέλος της μορφωμένης τάξης, ο καλλιεργημένος άνδρας δεσμεύεται από το κονφουκιανικό αίσθημα του καθήκοντος να αναλάβει θέσεις εξουσίας στη διοίκηση και έτσι δεν μπορεί να περάσει την ζωή του αναχωρώντας στην εξοχή, κάτι που αναμφίβολα θα επιθυμούσε να κάνει. Για έναν τέτοιον άνδρα, μόνο του ή με τη συντροφιά των φίλων του, η περισυλλογή ή καλύτερα η εξερεύνηση του τοπίου σε μελάνι και χαρτί είναι ένα υποκατάστατο της περιπλάνησης στα βουνά» (παρατίθεται από Sullivan 1965:14).⁷²

Κατά την περίοδο των Έξι Δυναστειών αναπτύσσεται και ένας ιδιωτικός και περιφραγμένος τύπος κήπου που συνδέεται με την κατοικία λόγιων ανδρών, όπως λογοτεχνών, ποιητών αλλά και ανώτερων κυβερνητικών υπαλλήλων⁷³. Σκοπός του κήπου αυτού ήταν να παράσχει ένα ασφαλές και κατάλληλο περιβάλλον για περισυλλογή. Ο σχεδιασμός υπαγορευόταν από την ανάγκη να προκληθούν υπαρξιακά συναισθήματα στον χρήστη του, ώστε να νιώσει ότι αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου φυσικού ή/και μεταφυσικού κόσμου⁷⁴. Με άλλα λόγια, να νιώσει ότι είναι μέρος της ενότητας της φύσης και όχι ότι κυριαρχεί σ' αυτήν, καθώς υπάρχουν δυνάμεις που δεν κατανοεί και τον ξεπερνούν. Σκοπός του κηποτέχνη είναι να διεγείρει τις αισθήσεις του χρήστη,

⁷² «Why asks Kuo Hsi [...] does the gentleman takes delight in landscape? Kuo Hsi answers by saying that, as a member of the educated class, the gentleman is bound by the Confucian sense of duty to take office in the administration, and so cannot spend his life in retirement in the country as he would doubt prefer to do. For such a man, the contemplation, or rather the exploitation, of a landscape scroll alone or in company with his friends is a substitute for wandering in the mountains» (Sullivan 1965:14).

⁷³ Για τον σχεδιασμό του παραδοσιακού Κινεζικού κήπου, βλ. Department of Asian Art. Chinese Gardens and Collectors' Rocks. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000–. http://www.metmuseum.org/toah/hd/cgrk/hd_cgrk.htm (October 2004). Last accessed 29 July 2021.

⁷⁴ βλ. Department of Asian Art. Chinese Gardens and Collectors' Rocks. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000–. http://www.metmuseum.org/toah/hd/cgrk/hd_cgrk.htm (October 2004). Last accessed 29 July 2021.

δημιουργώντας έναν φυσικό μικρόκοσμο για περισυλλογή, σε αντίθεση με την νεότερη «δυτική» κηποτεχνία που αποσκοπούσε κυρίως στην τέρψη των οφθαλμών⁷⁵.

Κατά την περίοδο των Έξι Δυναστειών, η τοπιογραφία δεν θεωρείται υψηλή τέχνη και τα τοπία αποτελούν συχνά δευτερεύοντα θέματα στις Ταοϊστικές και Βουδιστικές παραστάσεις ναών. Στην επόμενη περίοδο (δυναστεία των Tang, 618-917), όπου τα σύνορα της Κίνας φτάνουν στην Κορέα και στο Βόρειο Βιετνάμ και η πρωτεύουσα Chang'an (σημερινή Χί'αν) θεωρείται από τις μεγαλύτερες και πολυπληθέστερες πόλεις του τότε κόσμου, η τοπιογραφία αρχίζει να εδραιώνεται ως αυτόνομο εικονογραφικό είδος, για να εξελιχθεί ως το κατ' εξοχήν θέμα των εικονογραφικών παραστάσεων, μεταφέροντας πολιτικές πια νοηματοδοτήσεις.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Hearn (2008, 2007), στο τέλος της δυναστείας των Tang παρατηρείται μια γενικότερη απογοήτευση των λόγιων ανδρών για την πολιτική κατάσταση στην χώρα και μια τάση φυγής τους στα βουνά με σκοπό την εύρεση ενός ησυχαστηρίου ή καταφυγίου σε κάποιο ναό, μοναστήρι ή ακόμη και σε σπηλιές για απομόνωση και περισυλλογή στη φύση. Η επιθυμία αυτή των λόγιων ανδρών για «αναχώρηση» (withdrawal) στη φύση, καθώς και η προσπάθεια διαφυγής από τον καθημερινό κόσμο και της πολιτικής απογοήτευσης που τον συνοδεύει βρίσκει μια ουσιαστική διέξοδο στην καλλιέργεια τοπιακών παραστάσεων, καθώς το τοπίο γίνεται η κύρια θεματική εστίαση των Κινέζων ποιητών και ζωγράφων.

Οι εικονογραφήσεις τοπίων της περιόδου αυτής εκφράζουν, σε μεγάλο βαθμό, την πολιτική αμφισβήτηση και διαμαρτυρία για την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων και στοχεύουν στην ανάδειξη των ηθικών και πολιτικών αξιών του δημιουργού τους (Hearn 2008, 2007, Sullivan 1965). Έκτοτε, η εικονογράφηση τοπίων μετατρέπεται και σε μια επίσημη κρατική πρακτική. Κατά την δυναστεία των Song (960-1276), οι επίσημοι ζωγράφοι του κράτους δημιουργούν παραστάσεις τοπίων που απεικονίζουν την ιεραρχία στη φυσική τάξη πραγμάτων, ως μια μεταφορά για το καλά διοικούμενο κράτος (Hearn 2007, 2008).

Για παράδειγμα, στα καλοκαιρινά βουνά (1050 μ.Χ.) του Qu Ding, το κεντρικό βουνό στέκεται με μεγαλοπρέπεια στο τοπίο όπως ένας αυτοκράτορας απέναντι στους υποτελείς του, ενώ οι μορφές των προσκυνητών που κατευθύνονται στο ησυχαστήριο του ναού απεικονίζονται μικροσκοπικές και μετά βίας διακρίνονται, υποδηλώνοντας την υπεροχή της

⁷⁵ Ibid.

φυσικής τάξης πραγμάτων⁷⁶. Η καλλιτεχνική τεχνοτροπία απεικόνισης των ανθρώπινων μορφών δυσανάλογα μικρών σε σχέση με το φυσικό τοπίο δεν συναντάται στη «δυτική» τοπιογραφία, στην οποία οι ανθρώπινες μορφές όταν απεικονίζονται στο τοπίο είτε δεσπόζουν είτε διακρίνονται εμφανώς.

Τέλος, κατά τη διάρκεια του 13^{ου} αιώνα όταν η Κίνα βρίσκεται υπό την κυριαρχία των Μογγόλων (Yuan Dynasty 1271–1368) και πολλά μέλη της Κινεζικής ελίτ αδυνατούν να βρουν εργασία ως κυβερνητικοί υπάλληλοι, η καλλιέργεια παραστάσεων τοπίων φαίνεται να εξελίσσεται σε μια πραγματική εναλλακτική κουλτούρα, καθώς η Κινεζική ελίτ αποστερημένη από τα πολιτικά της δικαιώματα μεταμορφώνει τα κτήματά της σε χώρους για λογοτεχνικές συγκεντρώσεις που πλαισιώνονται από νέα θέματα της τοπιογραφίας (Augustin 2011, Hearn 2007). Παράλληλα, εμφανίζεται ένα νέο είδος που αναφέρεται ως «mind landscapes» με σκοπό την έκφραση του εσωτερικού τοπίου της καρδιάς και του μυαλού του καλλιτέχνη (Hearn 2007).

Η αποστέρηση της αυτοδιακυβέρνησης και η προσπάθεια διατήρησης της Κινεζικής πολιτισμ(τ)ικής ταυτότητας επιφέρει και τη δημιουργία τοπιακών παραστάσεων τοπίων που ενσωματώνουν ιστορικές αναφορές και σπουδαίες ιστορικές μορφές του Κινεζικού πολιτισμού, όπως ο Wang Xitzi⁷⁷, καθώς και παραστάσεων που μεταφέρουν μηνύματα πολιτικής απογοήτευσης για την καθημερινή ζωή⁷⁸. Ιστορίες για την καθημερινή ζωή της Κίνας τη περίοδο αυτή περιγράφονται και στις αφηγήσεις του Βενετού εξερευνητή Marco Polo (1254-1324).

Συνεπώς, η Κινεζική τοπιογραφία ανέκυψε ως ένας τρόπος θρησκευτικής και πνευματικής περισυλλογής, και εξελίχθηκε σε ένα «μέσον» (medium) προβολής ηθικών αξιών που συμβολίζονται δια της χρησιμοποίησης στοιχείων της φύσης που φέρουν συγκεκριμένα νοήματα στο συλλογικό φαντασιακό, όπως τα δέντρα μπαμπού που συμβολίζουν την ηθική ακεραιότητα και την μετριοφροσύνη, ενσωμάτωσης νοημάτων πολιτικής αμφισβήτησης και πολιτικής διαμαρτυρίας απέναντι στη καθεστηκυία τάξη

⁷⁶ Τέτοιες εικόνες σκοπό είχαν να προκαλέσουν στους θεατές ένα αίσθημα ταύτισης με τις ανθρώπινες φιγούρες στον πίνακα και ένα αίσθημα συσχέτισης της ιεραρχίας στη φύση με την αντίστοιχη στην κοινωνική τάξη πραγμάτων, βλ. Metropolitan Museum of Art <https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1973.120.1/> Τελευταία πρόσβαση 29 Ιουλίου 2021.

⁷⁷ Βλ. για παράδειγμα, Qian Xuan, Wang Xitzi watching geese (ο Wang Xitzi παρατηρεί τη χήνα), 1295. Metropolitan Museum of Art. Στο: <https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1981.278/>.

⁷⁸ Βλ. για παράδειγμα, Wu Zhen, Fisherman (ψαράς), 1350. Ο ερημίτης-ψαράς παρουσιάζεται ως σύμβολο του λόγιου Κινέζου που αδυνατεί να βρει εργασία ως κυβερνητικός υπάλληλος τη δυναστεία των Yuan. Metropolitan Museum of Art. Στο: <https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1989.363.33/>

πραγμάτων, προβολής συσχετίσεων ανάμεσα στην φυσική και την κοινωνική ιεραρχία, έκφρασης προσωπικών απογοητεύσεων σταδιοδρομίας, καθώς και αναφορών στην ιστορία του τόπου και στη συλλογική πολιτιστική ταυτότητα.

Η Κινεζική παράδοση περιλαμβάνει πεποιθήσεις για τον σχεδιασμό του τοπίου. Στην αρχαία Κινεζική παράδοση υπάρχει στη φύση μια ενέργεια το *ch'i* (ή *qi*) που δημιουργεί και διατηρεί στη ζωή όλα τα πράγματα: ανθρώπους, ζώα, φυτά, βουνά, δέντρα, βράχια (Sullivan 1965). Το *ch'i* αποτέλεσε αντικείμενο του Ταοϊσμού και του Κομφουκιανισμού, βρίσκοντας εφαρμογή σε συστήματα σκέψης, όπως στην πολεοδομία και στην ιατρική, καθώς αφορά στον έλεγχο της ροής των κοσμικών ενεργειών στον χωροχρόνο.

Οι πέντε θεμελιώδεις κατευθύνσεις και το «*feng sui*» (αέρας που φυσάει από τα βουνά και το νερό) είναι παραδοσιακά λαϊκά συστήματα κανόνων σχεδιασμού του χώρου. Το «*feng sui*» χρησιμοποιούνταν από την αρχαιότητα για την επιλογή του κατάλληλου τόπου για την ίδρυση των πόλεων, του τόπου ταφής των νεκρών, ώστε το πνεύμα του νεκρού να επηρεάζει θετικά το πεπρωμένο των απογόνων και των μελλοντικών γενεών, του τόπου ανέγερσης των ιδιωτικών οικιών, του σχεδιασμού των κήπων και γενικά στον καθορισμό όλων των ενεργειών του ανθρώπου στον χώρο, ώστε ο τρόπος που επιδρά ο άνθρωπος στο φυσικό του περιβάλλον να εναρμονίζεται με το τοπίο σε τοπικό και περιφερειακό επίπεδο (Berque 2013, Li 1995).

Αντίστοιχα, η παραδοσιακή Κινεζική λαϊκή κουλτούρα περιλαμβάνει πεποιθήσεις για τον προσδιορισμό της κατάλληλης στιγμής για να ξεκινήσει κανείς μια εργασία σε έναν τόπο, σύμφωνα με την εποχή, τον μήνα, την ημέρα και την ώρα (Li 1995). Συνεπώς, η Κινεζική λαϊκή παράδοση προσεγγίζει την σχέση ανθρώπου και φύσης ως μια ενότητα και ενσωματώνει με δημιουργικό τρόπο το αποτύπωμα του ανθρώπου στο φυσικό του περιβάλλον.

Η Κινεζική τοπιογραφία και κηποτεχνία επηρέασε την ανάπτυξη των κήπων και των εικονογραφήσεων στην ευρύτερη περιοχή. Σύμφωνα με τους Kuck (2012) και Young και Young (2011), ο πρώτος κήπος που κατασκευάζεται στην Ιαπωνία οφείλεται σε έναν Κορεάτη τεχνίτη τον Michiko-no-Takumi, ο οποίος θα κληθεί από την Κορέα, τότε έδαφος της Κίνας, να κατασκευάσει για την αυτοκράτειρα Suiko (554-628) έναν κήπο εμπνευσμένο από το μυθικό βουνό Sumeru που αναφέρεται στις γραφές του Βουδισμού. Η καθιέρωση του Βουδισμού τον 6^ο αιώνα ως επίσημης θρησκείας στην Ιαπωνική αυλή της περιόδου Heian (794-1185) θα φέρει την εισαγωγή των μεθόδων σχεδιασμού των Κινεζικών κήπων, με

κύριο χαρακτηριστικό την κατασκευή λόφων και διάσπαρτων λιμνών στο τοπίο του κήπου (Kuck 2012, Young and Young 2011). Επίσης, την εισαγωγή Κινεζικών θεμάτων και τεχνοτροπιών στην ζωγραφική τέχνη (Willmann 2013).

Σύμφωνα με τον Sullivan (1965:107), μόνο μετά την κατάρρευση της δυναστείας των Tang αναπτύσσεται στην Ιαπωνική αυτοκρατορική αυλή μια καθαρά Ιαπωνική καλλιτεχνική τεχνοτροπία, το εικονογραφικό είδος «yamato –e». Yamato-e σημαίνει κυριολεκτικά «Ιαπωνική ζωγραφική» και διακρίνεται από το προηγούμενο είδος «Kara-e» που σημαίνει «ζωγραφική Tang» (Willmann 2013). Η παλαιότερη διασωθείσα παράσταση σε στυλ yamato-e είναι μια εικονογραφημένη έκδοση του 12^{ου} αιώνα, του αυλικού μυθιστορήματος η «Ιστορία του Genji» της Murasaki Shikibu (978-1016), όπου τοπία πλαισιώνουν σκηνές από την καθημερινή ζωή στην αυτοκρατορική αυλή (Kuck 2012, Sullivan 1965).

Κατά την διάρκεια του 12^{ου} αιώνα, η ανάπτυξη της Ιαπωνικής τοπιογραφίας θα πάρει μια νέα κατεύθυνση, αφενός με την επανεμφάνιση στο προσκήνιο της ιστορίας της αρχαίας θρησκείας του Σιντοϊσμού, που θα εμπνεύσει νέα θέματα ζωγραφικής που θεωρούνται τυπικά Ιαπωνικά, όπως το άνθισμα των κερασιών την άνοιξη και τοπία με καταρράκτες και βουνά (Sullivan 1965). Αφετέρου, με την εξάπλωση του Chan Βουδισμού από την Κινεζική δυναστεία των Song.

Για την Kuck (2012), η εισαγωγή του Zen στην Ιαπωνία είχε ως επακόλουθο την μετάβαση από έναν κόσμο αυλικής κομψότητας σε έναν κόσμο, όπου η βιωματική σοφία του Zen και η Κινεζική τοπιογραφία της δυναστείας των Song εμπνέει τον σχεδιασμό κήπων για καθιστικό διαλογισμό. Το δόγμα του Zen φαίνεται πως ταίριαζε απόλυτα στις ανάγκες των Ιαπώνων, επειδή η πίστη ότι η ουσία του Βούδα βρίσκεται σε όλα τα πράγματα ταίριαζε με την πίστη της αρχαίας θρησκείας ότι υπάρχει ένα kami (θεότητα) σε όλα τα πράγματα (Sullivan 1965).

Κατά την διάρκεια του 13^{ου} αιώνα, οι Ιάπωνες μοναχοί ταξιδεύουν στην Κίνα για να μελετήσουν το δόγμα του Zen και επιστρέφουν στην χώρα, μεταφέροντας στις αποσκευές τους παραστάσεις τοπίων της δυναστείας των Song που περιέρχονται στην κατοχή των μοναστηριών που θεμελιώνουν (Sullivan 1965). Όπως εξηγεί ο Sullivan (1965), οι μοναχοί ενδιαφέρονταν για τα έργα αυτά, κατασκευασμένα με μονόχρωμο μελάνι, επειδή επρόκειτο για παραστάσεις που αποσκοπούσαν στο να «καθαρίσει» το μυαλό και να ανυψωθεί το πνεύμα. Μάλιστα, η συλλογή των εικονογραφήσεων αυτών ώθησε και στη δημιουργία αντίστοιχων Ιαπωνικών, καθώς ως διαδικασία συνεισέφερε στην επίτευξη μιας κατάστασης διαφώτισης.

Η εισαγωγή του Zen Βουδισμού υπήρξε καθοριστική στη σύλληψη ενός πιο αφαιρετικού και συμβολικού σχεδιασμού των μοναστηριακών κήπων. Ένας από τους πιο γνωστούς κήπους βουδιστικών ναών είναι του Ryōan-ji στο Κιότο που είναι κατασκευασμένος σε μια παλιά αριστοκρατική οικία της περιόδου Heian. Ο κήπος είναι σε σχήμα ορθογώνιο, περικλειστος και οριοθετημένος από τη μια πλευρά από τοίχο, και από την άλλη, από μια εξέδρα που χρησιμεύει για καθιστικό διαλογισμό μπροστά στον κήπο. Ο κήπος είναι στρωμένος με χαλίκια και περιλαμβάνει δεκαπέντε βράχους σε διαφορετικά μεγέθη, οι οποίοι είναι τοποθετημένοι σε διάφορα σημεία του κήπου. Το πιο ενδιαφέρον στοιχείο είναι πώς σε όποιο σημείο και να σταθεί κανείς δεν μπορεί ποτέ να δει και τους δεκαπέντε βράχους ταυτόχρονα, καθώς πάντοτε ένας θα βρίσκεται εκτός του οπτικού του πεδίου.

Η ιδιαίτερα εμπνευσμένη διάταξη των βράχων και η αφαιρετική απεικόνιση της φύσης μέσα από τον σχεδιασμό ενός άνυδρου τοπίου (dry landscape) έγινε κατά πάσα πιθανότητα για να υποβοηθήσει τους μοναχούς στο διαλογισμό, αφού όσο πιο αφαιρετικά παρίστανται οι μορφές τόσο περισσότερο επιτυγχάνεται μια κατάσταση ανύψωσης του πνεύματος, αλλά και για τους υπενθυμίζει τα λόγια του Βούδα: «ένας άνδρας που στέκεται μόνος, έχοντας αποφασίσει να υπηρετήσει την αλήθεια, μπορεί να είναι αδύναμος και να υποτροπιάσει εύκολα στις παλαιότερες συνήθειες του. Γι' αυτό σταθείτε μαζί αλληλοβοηθώντας ο ένας τον άλλον, ενδυναμώνοντας τις προσπάθειές σας»⁷⁹.

Συνεπώς, στη συγκρότηση της αντίληψης του τοπίου και της εικονογράφησης του καθοριστικό ρόλο διαδραμάτισαν τα θρησκευτικά και φιλοσοφικά συστήματα και οι πολιτικές πρακτικές. Η Κινεζική τοπιογραφία και ο σχεδιασμός περίτεχνων κήπων είχαν εξελιχθεί στην Κίνα και στην περιοχή της «Άπω Ανατολής» σε μια σύνθετη και πολυδιάστατη διαδικασία με συμβολικές και αφαιρετικές αναφορές, πριν την εμφάνιση της τοπιογραφίας στη «Δύση».

2. Το τοπίο των αρχαίων Αράβων νομάδων και οι κήποι Αραβόφωνων λαών στην λεκάνη της «Ανατολικής Μεσογείου»

Στην ενότητα αυτή, εξετάζεται η αντίληψη του τοπίου στους αρχαίους Άραβες νομάδες και στον σχεδιασμό των κήπων αραβόφωνων λαών στη λεκάνη της Ανατολικής Μεσογείου. Συγκεκριμένα, στο πρώτο μέρος διερευνάται η αντίληψη του τοπίου στους αρχαίους

⁷⁹ Βλ. στην βιβλιογραφία Burchett (Ed.), 2003, σ. 46.

Άραβες νομάδες, από τους οποίους απουσιάζει ένας τόπος μόνιμης εγκατάστασης. Το τοπίο του παρατηρητή είναι διαρκώς μεταβαλλόμενο και έρημο. Στη συνέχεια, διερευνώνται οι αντιλήψεις που διέπουν τον σχεδιασμό των κήπων και τις τοπιακές διαμορφώσεις αραβόφωνων λαών μετά την ανάδυση του Ισλάμ τον 7^ο αιώνα και τις Αραβικές κατακτήσεις με τις οποίες οι Άραβες επεκτάθηκαν στη «Μέση Ανατολή», τη Βόρειο Αφρική και την λεκάνη της Μεσογείου.

Στις αραβόφωνες χώρες, η αντίληψη και ο σχεδιασμός του τοπίου καθορίστηκε, σε μεγάλο βαθμό, από τον αγώνα κατά της ξηρασίας. Ο αγώνας κατά της ξηρασίας έχει διαμορφώσει τις αντιλήψεις που διέπουν την αρχιτεκτονική, τον σχεδιασμό του τοπίου και την κοινωνική οργάνωση. Η μορφολογία του εδάφους και οι ιδιαίτερες κλιματολογικές συνθήκες που επικρατούν σε έναν τόπο διαμορφώνουν την καθημερινή ζωή και κατ' επέκταση την αρχιτεκτονική και τον σχεδιασμό των αστικών και αγροτικών τοπίων.

Έτσι, το έρημο και αφιλόξενο τοπίο της ερήμου καθόρισε έναν τρόπο ζωής για τον αρχαίο Άραβα νομάδα που συγκροτήθηκε γύρω από τις εποχικές μετακινήσεις από τόπο σε τόπο. Ωστόσο, ο εποχικός τρόπος διαβίωσης ακολουθεί ένα κοινωνικό πρότυπο ζωής με ελάχιστες παρεμβάσεις στο τοπίο. Συχνά όσοι ερευνούν τον πολιτισμό των νομάδων της Αραβικής χερσονήσου της προϊσλαμικής περιόδου έρχονται αντιμέτωποι με το γεγονός ότι δεν υπάρχουν αρκετά ιστορικά στοιχεία. Οι αρχαιολογικές ανασκαφές στην Αραβική χερσόνησο έχουν φέρει στο φως ελάχιστα στοιχεία. Επίσης, η πολιτική κατάσταση που επικρατεί στην περιοχή έχει δυσκολέψει το έργο των αρχαιολόγων, ειδικά όσων προέρχονταν από την «Δύση» και διέθεταν μια κατάρτιση και τεχνογνωσία, όταν στα μέσα του 20^{ού} αιώνα υπήρχε ενδιαφέρον για την πραγματοποίηση αρχαιολογικών ερευνών σε τόπους της Αραβικής χερσονήσου.

Ο εποχικός τρόπος ζωής των νομάδων προσδιορίζεται επίσης από την απουσία μόνιμων αρχιτεκτονικών κατασκευών, πόλεων και μνημειακών συνόλων. Ωστόσο, οι νομάδες μετακινούνταν σε γνώριμους τόπους διαμονής που διέθεταν μια υποδομή και δεν περιπλανιόντουσαν άσκοπα στην έρημο, ενώ υπήρχαν ενδιάμεσοι σταθμοί και οικισμοί πόλεων που εξυπηρετούσαν τους νομάδες. Το πρόβλημα είναι ότι η έρημος καλύπτει τα πάντα, δυσκολεύοντας τις αρχαιολογικές ανασκαφές και καθιστώντας τις ιδιαίτερα δαπανηρές. Ως εκ τούτου, οι υλικές και γραπτές πηγές που εντοπίζονται είναι ελάχιστες. Για τους λόγους αυτούς, η προϊσλαμική περίοδος των Αράβων νομάδων έχει χαρακτηριστεί συχνά ως «η περίοδος της άγνοιας».

Αυτό που φαίνεται να άφησαν πίσω τους οι Άραβες νομάδες είναι ποιήματα, τα οποία προέρχονται από διαφορετικές φυλές και περιοχές της Αραβικής χερσονήσου, όπως το σημερινό Ομάν, την Υεμένη, το Κατάρ, το Μπαχρέιν και τη Σαουδική Αραβία, καθώς και από περιοχές της «Μέσης Ανατολής», όπως την Συρία και την Ιορδανία, στις οποίες μετακινήθηκαν τον 4^ο αιώνα μ.Χ. Τα ποιήματα μεταφέρονταν από γενιά σε γενιά μέσω της μνήμης και του προφορικού λόγου, μέχρι την εμφάνιση του Ισλάμ τον 7^ο αιώνα. Το Ισλάμ και οι Αραβικές κατακτήσεις ενθάρρυναν την ενασχόληση με την Αραβική γλώσσα ως την γλώσσα του Κορανίου και την γραπτή καταγραφή της προϊσλαμικής προφορικής παράδοσης.

Στην ουσία, από τη στιγμή που οι Άραβες νομάδες επεκτάθηκαν στον χώρο και κατέκτησαν άλλους λαούς, προέκυψε η ανάγκη για την οικοδόμηση μόνιμων τόπων εγκατάστασης και την δημιουργία κοινών παραστάσεων μεταξύ των κατεκτημένων λαών, που περιλάμβανε την επιβολή υιοθέτησης της Αραβικής γλώσσας και την καταγραφή και αναπαραγωγή της μέχρι τότε προφορικής παράδοσης.

Εντούτοις, η γραπτή καταγραφή των ποιημάτων σε μεταγενέστερο χρόνο από τον χρόνο της δημιουργίας τους έχει εγείρει ορισμένους προβληματισμούς αναφορικά με την εισχώρηση μεταγενέστερων στοιχείων στη δομή τους που ενδέχεται να έχουν μεταβάλλει το αρχικό τους περιεχόμενο, καθώς και της ακριβής τους χρονολόγησης και κατ' επέκταση της αυθεντικότητας της προϊσλαμικής ποίησης (πρβλ. Taha Hussein 1926). Σε κάθε περίπτωση, οι περισσότεροι ιστορικοί συμφωνούν ότι οι νομάδες άφησαν πίσω τους εξαιρετική ποίηση, την οποία συνέθεσαν με σκοπό να καταγράψουν τα βιώματά τους και τα κατορθώματα των φυλών τους, η οποία μεταφέρθηκε μέσα από την προφορική συλλογική μνήμη στους μεταγενέστερους.

Σε ένα άρθρο του Ahmad Shboul με τίτλο *Different Journeys: Place, Self and Imagination in the Classical Arabic Poetic Tradition* (2006), ο συγγραφέας αναφέρει ότι από τα ποιήματα της καταγεγραμμένης Ισλαμικής παράδοσης του 6^{ου} αιώνα μπορούμε να αντλήσουμε σημαντικά στοιχεία για το πώς έβλεπαν οι νομάδες το τοπίο. Όπως επισημαίνει, τα ποιήματα δεν είναι ιστορικές πηγές από τις οποίες μπορούμε να εξαγάγουμε αντικειμενικές πληροφορίες για την κοινωνική οργάνωση των αρχαίων Αράβων. Είναι μια βιωματική αφήγηση από την οποία μπορούμε να αντιληφθούμε πτυχές της αντίληψης του τοπίου, του τόπου και του χώρου στους Άραβες νομάδες.

Σύμφωνα με τον Shboul, οι κύριες θεματικές ενότητες -τα μοτίβα- γύρω από τα οποία ξεδιπλώνεται η προϊσλαμική Αραβική ποίηση είναι: το έρημο τοπίο, το ταξίδι, το

τοπίο του εγκαταλελειμμένου τόπου διαμονής και το κυνήγι. Μάλιστα, το μοτίβο του έρημου τοπίου, του εγκαταλελειμμένου και ερημικού τόπου διαμονής και του ταξιδιού, συναντάται και στη σύγχρονη Αραβική ποίηση. Εκεί ξεδιπλώνεται, ωστόσο, γύρω από την εικόνα των ερειπίων και της αναγκαστικής μετακίνησης ή εκτόπισης από τον τόπο διαμονής εξαιτίας του πολέμου, όπως στο έργο του Παλαιστίνιου ποιητή Mahmoud Darwish «Κατάσταση πολιορκίας». Επίσης, το μοτίβο του κυνηγιού εκτυλίσσεται σε ένα συνεχές (αν και ανώμαλο) ρεύμα από την προϊσλαμική ποιητική παράδοση του 5^{ου} αιώνα μέχρι την έλευση του Ισλάμ τον 7^ο αιώνα και των χαλιφάτων των Umayyad και Abbasid, που θεωρείται ως το κλασικό υπόβαθρο για τον ριζοσπαστικό μοντερνισμό της Αραβικής ποίησης του 20^{ού} αιώνα (Stetkevych 2016).

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Shboul (2006:21), οι αρχαίοι Άραβες ποιητές, κυρίως οι Imru' al-Qays (5^{ος} αιώνας) και Labid (560-661), σε πολλά από τα μακρά ποιήματά τους (τα «κασίντα»), με κάποια διαφοροποίηση στην έμφασή τους, εστιάζουν στα ζώα και στη συμπεριφορά τους ως δυναμικούς δρώντες στο τοπίο. Για τον Shboul, οι παραστάσεις τοπίων με δυναμικούς δρώντες τα ζώα και τον κυνηγό με την συντροφιά του αναδεικνύουν μια ευαισθησία απέναντι στο τοπίο και μια ηθική στάση απέναντι στη φύση, καθώς τα ποιήματα έχουν συχνά θέματα που άπτονται του ηρωικού ή μη-ηρωικού χαρακτήρα του κυνηγού, της θυσίας και της λύτρωσης.

Επίσης, σύμφωνα με τον Shboul στα ποιήματα της περιόδου αυτής, η εικόνα του έρημου και εγκαταλελειμμένου τοπίου του γνώριμου και εποχικού τόπου διαμονής είναι ταυτόχρονα μια προβολή ενός ερημικού μέρους που βάλλεται από τα στοιχεία της φύσης και ενός τόπου μνήμης, ενός βιωματικού τόπου, που συνδέεται με συναισθήματα που έχει βιώσει ο ποιητής, όπως χαράς ή λύπης για την συνύπαρξη και τον αποχωρισμό από έναν έρωτα, ένα συγγενικό ή φιλικό πρόσωπο. Η ευαισθητοποίηση του Άραβα ποιητή για το τοπίο του εγκαταλελειμμένου τόπου διαμονής έχει να κάνει για τον ίδιο, με την έκφραση συναισθημάτων, όπως ασφάλειας, προσδοκίας, υπόσχεσης, απώλειας και αποχωρισμού, καθώς και της στάσης του ποιητή στα συναισθήματα αυτά.

Έπειτα, η εμπειρία του χώρου και του χρόνου στις ποιητικές παραστάσεις των Αράβων νομάδων είναι συνδεδεμένη με την κίνηση, την απόσταση και τον χρόνο που χρειάζεται να διασχίσει ο αρχαίος Άραβας νομάς, από έναν γνώριμο και εποχικό τόπο διαμονής σε έναν άλλο, και συχνά υποδεικνύονται συγκεκριμένα τοπογραφικά και γεωμορφολογικά σημεία και τοπία στη διαδρομή που πλαισιώνουν την αφήγηση (Shboul 2006).

Συγκεκριμένα, ο Shboul αναφέρει ότι:

«Ο χώρος, όπως και ο χρόνος, συλλαμβάνεται από τους αρχαίους ποιητές ως ένας παράγοντας εύλογου διαχωρισμού. Μπορεί μόνον να γεφυρωθεί αν κανείς τον διασχίσει σε ένα πραγματικό ή φαντασικό ταξίδι. Ο ποιητής συχνά ταυτοποιεί τους χώρους αυτούς με το όνομά τους, ή υποδηλώνει γνωστά γεωγραφικά ή τοπογραφικά τους χαρακτηριστικά. Οι θέσεις αυτές δεν είναι αφηρημένες, φαντασικές ή πλασματικές. Το ζήτημα του χώρου ως παράγοντα διαχωρισμού δεν είναι φιλοσοφικό αλλά υπαρξιακό για τον αρχαίο Άραβα ποιητή. Η απόσταση στον χώρο έχει να κάνει με το κοινωνικό περιβάλλον και τα πρότυπα της εποχικής και καθημερινής ζωής. Ούτε θα πρέπει αυτά τα πρότυπα της ζωής να προβληθούν στο μοντέρνο μας μυαλό ως στερεότυπες και παραπλανητικές εικόνες «περιπλάνησης» των Βεδουίνων στην αφιλόξενη έρημο χωρίς σκοπό» (Shboul 2006:24)⁸⁰.

Συνεπώς, ο χώρος και ο χρόνος κατανοούνται μέσα από την βιωματική εμπειρία της κίνησης του σώματος από και προς τον γνώριμο και εποχικό τόπο διαμονής. Αντίστοιχα, οι ποιητικές παραστάσεις τοπίων, όπως του εποχικού τόπου διαμονής, της περιβάλλουσας φύσης και των φυσικών φαινομένων που βάλλουν τον ακατοίκητο ή κατοικημένο τόπο διαμονής, δηλώνουν μια βιωματική και κοινωνική αντίληψη του τοπίου και λιγότερο μια αισθητική κρίση για την αδάμαστη άγρια φύση και την έρημο. Έτσι, εντοπίζεται μια στάση απέναντι στη φύση και στο τοπίο που μπορεί να χαρακτηριστεί ως συμβιωτική και κοινωνική.

Στην προϊσλαμική Αραβική παράδοση δεν εντοπίζονται οπτικές παραστάσεις τοπίων ή του περιβάλλοντος. Το ζήτημα δεν είναι αν υπάρχει μια περισσότερο λεκτική και μια μη-οπτική ή εικονογραφική αντίληψη του τοπίου στον πολιτισμό των Αράβων της ερήμου αλλά ότι η παράσταση του τοπίου είναι περισσότερο μια συνθήκη της πολιτισμ(τ)ικής επιρροής του τρόπου ζωής ενός λαού σε έναν συγκεκριμένο τόπο. Σε έναν μετακινούμενο νομαδικό λαό που ζει συμβιωτικά με το περιβάλλον του και που, σε καμιά περίπτωση, δεν περιπλανιέται άσκοπα στο αφιλόξενο τοπίο της ερήμου αλλά η κίνησή του έχει σκοπό,

⁸⁰ «Space, like Time, is deeply recognised by the ancient poets as an agent of separation, understandably. It can only be bridged by "crossing" it in an actual or imaginary journey. The poet often identifies such places by name, or indicates their known geographical or topographical features. These places are not abstract, or imaginary, or fictional. The question of the Space as a factor of separation is therefore not a philosophical but an existential one for the ancient Arab poet. Separation across space has to do with the social environment and patterns of seasonal and daily life. Nor should these patterns of life be conjured up in our modern mind as stereotyped and misleading images of Bedouins "roaming" the inhospitable desert aimlessly» (Shboul 2006:24).

καθώς πραγματώνεται μεταξύ οικείων τόπων, δεν εντοπίζεται η ανάγκη για την δημιουργία οπτικών παραστάσεων τοπίων, επειδή το τοπίο του θεατή διαρκώς μεταβάλλεται.

Η κίνηση και η μεταβολή είναι χαρακτηριστικό και της Αραβικής ποίησης, της οποίας ο προφορικός χαρακτήρας επέτρεπε να εισχωρούν νέα στοιχεία στα ποιήματα. Ενδεχομένως, στο τοπίο της ερήμου αυτό που έχει κανείς περισσότερο ανάγκη είναι να ακούσει λόγια και όχι τη σιωπή που περιβάλλει το αφιλόξενο ερημικό τοπίο. Κατά συνέπεια, η προφορική ποιητική παράδοση και οι ποιητικές παραστάσεις τοπίων ταίριαξαν απόλυτα στο κοινωνικό και καθημερινό πλαίσιο ζωής των αρχαίων Αράβων της ερήμου.

Με την εμφάνιση του Ισλάμ τον 7^ο αιώνα και τις Αραβικές κατακτήσεις, ο εποχικός τρόπος ζωής των Αράβων θα αρχίσει να προσαρμόζεται σε έναν τρόπο ζωής που περιλαμβάνει μια μόνιμη εγκατάσταση στον χώρο. Η διαρκής προσαρμογή σε ένα έρημο και αφιλόξενο περιβάλλον μέσα από τις εποχικές μετακινήσεις των νομάδων έδωσε την θέση της στην εγκατάσταση στα αστικά κέντρα.

Σύμφωνα με τον Grunebaum (2008), η οικοδόμηση μιας κοινής Ισλαμικής και πολιτιστικής συνείδησης από μια νοοτροπία νομάδων της ερήμου σε μια νοοτροπία αστών εμπόρων, και από μια στενά καθορισμένη συγγενική, φυλετική και εδαφική βάση σε μια κοινή θρησκευτική και πολιτιστική βάση, μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα μέσα από την αρχιτεκτονική, την δημιουργία αστικών κέντρων, θεσμών και διοικητικών μηχανισμών και την εύρεση τρόπων αντιμετώπισης του εθνικισμού κατακτημένων λαών, όπως οι Πέρσες. Αντίστοιχα, στις πόλεις της «Δύσης», η οικοδόμηση της κοινής Χριστιανικής και πολιτιστικής συνείδησης μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή μέσα από την ανάγκη για την δημιουργία πόλεων, την ανέγερση εκκλησιαστικών κτισμάτων αλλά και την καθιέρωση της λατινικής γλώσσας ως *lingua franca*.

Ο πολλαπλασιασμός των αστικών κέντρων μετά την Αραβική κατάκτηση έχει να κάνει και με τον πολλαπλασιασμό των τεχνικών, τεχνοτροπιών και αρχιτεκτονικών στυλ, καθώς οι λαοί και πληθυσμοί που κατέκτησαν οι Άραβες διέθεταν τοπικές τεχνικές, τεχνοτροπίες και αρχιτεκτονική. Η πολιτιστική ετερογένεια κάμφθηκε εν μέρει από την κοινή υιοθέτηση της Αραβικής γλώσσας και της Ισλαμικής θρησκείας. Η Αραβική γλώσσα, το Ισλάμ και η κοινή ιστορική εμπειρία μετά τις Αραβικές κατακτήσεις συγκροτούν μέχρι σήμερα την κοινή θρησκευτική και πολιτιστική συνείδηση των αραβόφωνων λαών (Rogan 2019).

Στο πλαίσιο αυτό, η αντίληψη των αραβόφωνων λαών για την αρχιτεκτονική, το τοπίο και τον σχεδιασμό του διαμορφώθηκε, αφενός μέσα από τις κλιματολογικές συνθήκες

που επικρατούν σε τόπους στη λεκάνη της Ανατολικής Μεσογείου, στη «Μέση Ανατολή» και στη Βόρεια Αφρική που βάλλονται από τοπία της ερήμου, ξηρασία και έλλειψη νερού. Αφετέρου, από τη συγκρότηση της κοινής Ισλαμικής και πολιτιστικής συνείδησης, που προωθεί την καλλιγραφική διακόσμηση των κτιρίων με Αραβικά γράμματα και την ανέγερση κοινοτικών κέντρων και χώρων προσευχής με βάση το σχέδιο της οικίας του προφήτη Μωάμεθ στη Μεδίνα.

Σύμφωνα με τους Blair και Bloom (1999), το κτίσμα που έχει χρησιμοποιηθεί ως πρότυπο στους αραβόφωνους λαούς για την ανέγερση κοινοτικών κέντρων και χώρων προσευχής είναι η οικία του Προφήτη στη Μεδίνα, που αν και δεν γνωρίζουμε πώς ήταν αρχικά είναι σαφές ότι όπως όλα τα κτίσματα στην Αραβική έρημο ήταν μια απλή πλινθοδομή που εκτεινόταν γύρω από μια υπαίθρια αυλή.

Στην προκειμένη περίπτωση, η ανέγερση ενός οικήματος γύρω από μια υπαίθρια αυλή συναντάται στην αρχιτεκτονική των λαών της λεκάνης της Ανατολικής Μεσογείου από την αρχαιότητα. Ο αγροτικός χαρακτήρας και το ζεστό κλίμα οδήγησαν στην ανάπτυξη ενός ιδιαίτερα διαδεδομένου τύπου οικίας με υπαίθρια αυλή ή κήπο. Συχνά, οι κήποι διαμορφώνονταν με τρόπο ώστε να παρέχουν μια μικρή όαση στον ιδιοκτήτη τους, με φρούτα και λαχανικά, σκιερό μέρος για ανάπαυση και κοινωνική συναναστροφή. Πρόκειται για ένα μικροσύστημα, στο οποίο η παραγωγή, η χρησιμότητα και η απόλαυση λειτουργούν σε μια ενιαία συνθετική και σχεδιαστική προσέγγιση. Αγροτικοί και αστικοί κήποι με διαμορφωμένες κληματαριές, αναρριχώμενα και καλλωπιστικά φυτά κατάλληλα κλαδευμένα, εκπληρώνουν ταυτόχρονα την λειτουργία σκίασης και την διάθεση καλλωπισμού του κήπου. Αυτός ο τύπος οικίας με εσωτερική υπαίθρια αυλή ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένος και στον Ελλαδικό χώρο, όπου συναντάται σήμερα κυρίως σε αγροτικές ή ημι-αστικές περιοχές. Η αστικοποίηση, η πυκνή δόμηση των αστικών κέντρων και η αντιπαροχή επέφεραν την εξάλειψη τέτοιου τύπου οικιών με εσώκλειστους κήπους και αυλές.

Για πολλούς, όπως ο Tuan (2014), ο σχεδιασμός των κήπων αντικατοπτρίζει μυθικές, μυθολογικές και θρησκευτικές αντιλήψεις. Στην χριστιανική παράδοση, ο Κήπος της Εδέμ λειτούργησε ως πρότυπο στον σχεδιασμό των κήπων, όπου όλες οι λειτουργίες: χρηστική, λειτουργική και αισθητική έχουν την ίδια σημασία.

Σύμφωνα με την Makhzoumi (2002:219), η λέξη «jenna» που είναι η Αραβική λέξη για τον παράδεισο και τον κήπο, δηλώνει «ταυτόχρονα έναν φυσικό χώρο που είναι δροσερός και σκιασμένος, με άφθονα οπωροφόρα δέντρα, αρωματικά λουλούδια και

ρέοντα νερά και έναν εννοιολογικό χώρο που εκφράζει μια κατάσταση ειρήνης και ικανοποίησης. Αντίστοιχα, άλλες Αραβικές λέξεις για τον κήπο, όπως η λέξη «hadīqa» και η λέξη «genīna» δηλώνουν έναν χώρο με άφθονα λουλούδια, νερά και οπωροφόρα δέντρα.

Επίσης, η Makhzoumi (2002:219-220), αναφέρει ότι σε μυθολογικές αφηγήσεις που προέρχονται από τον χώρο της προϊσλαμικής παράδοσης εντοπίζεται η έκφραση μιας δυαδικότητας ανάμεσα στον διατεταγμένο κατοικημένο χώρο (ή οικισμό) και της καλλιεργούμενης γης, και του ακατοίκητου επικίνδυνου, άγνωστου κόσμου του χάους που ενσαρκώνει ο Mot, ο θεός της στειρότητας και της ξηρασίας. Η σχέση ανάμεσα στον κατοικημένο γνώριμο χώρο και στον ακατοίκητο άγνωστο κόσμο καθόρισε, για την ίδια, την προσέγγιση σχεδιασμού των κήπων, οι οποίοι σχεδιάζονταν κλειστοί και προστατευμένοι χώροι από την ξηρασία και την έλλειψη νερού.

Στα Αραβικά το τοπίο αποδίδεται συνήθως με την λέξη «manzar», η οποία σημαίνει «σκηνικό», «θέα», «πανόραμα» και προέρχεται ετυμολογικά από το ρήμα «nazara» που σημαίνει είδα, παρατήρησα, καθώς και την σύνθετη λέξη «almanazir altabieuh» που σημαίνει «φυσικό σκηνικό».

Όπως εξηγεί η Makhzoumi (2002), οι λέξεις που χρησιμοποιούν οι αραβόφωνοι λαοί για το τοπίο ανατρέχουν στην χρονική περίοδο της αποικιοκρατίας. Πρόκειται για γλωσσικά δάνεια, με την αραβική μετάφραση του όρου να είναι γενικά περιορισμένη και ξεπερασμένη, επειδή υιοθετεί το Αγγλικό και γραφικό νόημα του 18^{ου} αιώνα και δίνεται ποικιλοτρόπως ως «θέα από απόσταση» ή ως «θέα της υπαίθρου».

Η αντίληψη του τοπίου ως «θέα από απόσταση» ή «θέα της υπαίθρου» φαίνεται να έχει τις ρίζες της στην μεσαιωνική αρχιτεκτονική των οχυρών πόλεων της «Δύσης» που περιβάλλονταν από καλλιεργήσιμες εκτάσεις, δάση και λόφους και στην πανοραμική τους θέα από το ψηλότερο σημείο του πύργου ή κάστρου. Είναι εντελώς ξένη στην γεωμορφολογία, στις κλιματολογικές συνθήκες και στην αρχιτεκτονική που επικρατεί σε τόπους της λεκάνης της Ανατολικής Μεσογείου και της «Μέσης Ανατολής». Στους τόπους αυτούς, η αντίληψη του τοπίου προσδιορίζεται από την σχέση ανάμεσα στο έρημο, άνυδρο και αφιλόξενο περιβάλλον και στο κλειστό και προστατευμένο περιβάλλον που έχει διαμορφωθεί από τον άνθρωπο. Μάλιστα, η Makhzoumi υποστηρίζει ότι η διαφοροποίηση στη γεωμορφολογία και στις κλιματολογικές συνθήκες καθόρισε μια θεμελιωδώς

διαφορετική αντίληψη του τοπίου στη «Μέση Ανατολή» σε σχέση με την αντίληψη του τοπίου στη «Δύση»⁸¹.

Αντίστοιχα, το τοπίο στη «Μέση Ανατολή» και στην λεκάνη της Ανατολικής Μεσογείου διακρίνεται για τις οικίες με υπαίθριες αυλές και τα στενά σοκάκια που ανταποκρίνονταν στις ανάγκες για σκίαση και διατήρηση του νερού. Οι μεγάλης κλίμακας (τοπιακές) διαμορφώσεις των Ισλαμικών δυναστειών, σχεδιάζονταν προστατευμένες, κεκλεισμένες και προσαρμοσμένες στο περιβάλλον, όπως η Alhambra στην Μαυριτανική Ισπανία της Αραβικής δυναστείας των Nasrid που διαθέτει σκιερά/αίθρια, αυλές, συντριβάνια και άφθονα αρωματικά άνθη και φυτά. Όπως αναφέρει η Makhzoumi, η Alhambra στη Μαυριτανική Ισπανία, το Safavid Esfahan στο Ιράν και οι κήποι των παλατιών Moghul της Ινδίας είναι όλα τους ιστορικά παραδείγματα ενός Ισλαμικού σχεδιασμού τοπίου, όπου η ανάγκη εξασφάλισης σκιάς και διατήρησης του νερού σήμαινε ότι οι κήποι ήταν κλειστοί και προστατευμένοι. Από την ευαισθησία του αρχαίου Άραβα ποιητή για το έρημο και αφιλόξενο τοπίο και την καθημερινή συμβιωτική ζωή με την φύση, το τοπίο θα διαμορφωθεί σε τόπους της λεκάνης της Ανατολικής Μεσογείου και της «Μέσης Ανατολής» με βάση τις ιδιαίτερες κλιματολογικές συνθήκες που επικρατούν στους τόπους αυτούς και την γεωμορφολογία τους.

Συμπερασματικές σκέψεις

Στο μικρό αυτό κεφάλαιο προσεγγίστηκαν ορισμένα ζητήματα που αφορούν στην έννοια του όρου «τοπίο» και στην αντίληψή του αναφορικά με τον σχεδιασμό περίτεχνων κήπων,

⁸¹ «The contemporary Western way of seeing landscape as a view of the countryside is alien to the cultures of the Middle East for several reasons. In the hostile environment of the Middle East, comfort and security and, by association, beauty, are embodied by landscapes that are human-modified and human-made, the agrarian landscape and the urban one respectively. It is understandable, therefore, that the focus of aesthetic appreciation is not the outlying landscape of hills and forests, but a cultural one, in which nature has been 'tamed', enclosed and ordered. Nor is 'horizon' as important a feature of landscape as it is in Western culture. Accordingly, the aesthetic meaning of 'landscape' in the Middle East is fundamentally different, physically, perceptually and symbolically, from the scenic, 'extrovert' historical and contemporary meaning of the word for people in the West». («Ο σύγχρονος «δυτικός» τρόπος θεώρησης του τοπίου ως θέα της υπαίθρου είναι ξένος στους πολιτισμούς της Μέσης Ανατολής για διάφορους λόγους. Στο εχθρικό περιβάλλον της Μέσης Ανατολής, η άνεση και η ασφάλεια και συνακόλουθα το κάλλος, ενσωματώνονται σε τοπία που έχουν τροποποιηθεί από τον άνθρωπο και κατασκευάζονται από ανθρώπους, το αγροτικό τοπίο και το αστικό αντίστοιχα. Είναι επομένως κατανοητό ότι το επίκεντρο της αισθητικής εκτίμησης δεν είναι το απόμακρο τοπίο των λόφων και των δασών αλλά το πολιτισμικό, στο οποίο η φύση έχει «εξημερωθεί» [...] Ούτε ο «ορίζοντας» είναι τόσο σημαντικό στοιχείο του τοπίου όσο είναι στον δυτικό πολιτισμό. Κατά συνέπεια, η αισθητική έννοια του «τοπίου» στη Μέση Ανατολή είναι θεμελιωδώς διαφορετική, φυσική, αντιληπτική και συμβολική από την γραφική, «εξωστρεφή», ιστορική και σύγχρονη έννοια της λέξης για τους ανθρώπους στην «Δύση») (Makhzoumi 2002:221).

την δημιουργία ζωγραφικών παραστάσεων του περιβάλλοντος, καθώς και την ύπαρξη μιας γραπτής ή προφορικής λογοτεχνικής παράδοσης που εξυμνεί μια τοποθεσία. Τα κριτήρια αυτά στην προσέγγιση του τοπίου αναλύθηκαν από την σκοπιά του αρχαίου Κινεζικού πολιτισμού, των Αράβων νομάδων της ερήμου και των αραβόφωνων λαών στην Ανατολική Μεσόγειο.

Και στις δυο περιπτώσεις, η γεωμορφολογία και οι κλιματολογικές συνθήκες αποτέλεσαν καθοριστικό στοιχείο στην αντίληψη και συγκρότηση της έννοιας του τοπίου. Στην Κίνα, η αντίληψη του τοπίου καθορίστηκε, σε μεγάλο βαθμό, από τα θρησκευτικά και φιλοσοφικά συστήματα, καθώς και τις πολιτικές πρακτικές. Φαίνεται πως η εξύμνηση του τοπίου γνωρίζει σημαντική ανάπτυξη σε περιόδους κοινωνικών συγκρούσεων και πολιτικών αλλαγών που σηματοδοτούν συχνά μια επαναπροσέγγιση των θρησκευτικών και φιλοσοφικών συστημάτων ως ένα σταθερό σημείο αναφοράς. Το νόημα του τοπίου στις παραστάσεις καθορίζεται από τον συμβολισμό που φέρουν τα επιμέρους στοιχεία απεικόνισης στο συλλογικό φαντασιακό σε μια συγκεκριμένη στιγμή.

Από την άλλη, στους Άραβες νομάδες, η αντίληψη του τοπίου στηρίζεται στην απουσία ενός μόνιμου τόπου εγκατάστασης ή τόπου κατοίκησης που καθιστά το τοπίο του παρατηρητή συνεχώς μεταβαλλόμενο. Ο Αραβας νομάς δεν περιπλανιέται άσκοπα στην έρημο αλλά μετακινείται μεταξύ εποχικών τόπων διαμονής που διαθέτουν συχνά μια υλική υποδομή. Στην προκειμένη περίπτωση, η αντίληψη του τοπίου έχει να κάνει πρωτίστως με τα συναισθήματα που έχει βιώσει ο Άραβας ποιητής στον εποχικό τόπο διαμονής, το ταξίδι και το εποχικό πλαίσιο ζωής. Η μόνιμη εγκατάσταση σε έναν τόπο και η δημιουργία άστεων που συνεπάγεται την ανάπτυξη της αρχιτεκτονικής και των παραστάσεων των αστικών οικισμών σαφώς επιφέρει τη συγκρότηση μιας αντίληψης για το τοπίο και σχεδιασμού του, προσαρμοσμένης στις ιδιαίτερες κλιματολογικές και γεωμορφολογικές συνθήκες των αραβόφωνων λαών στην λεκάνη της Μεσογείου, της «Μέσης Ανατολής» και της Αραβικής χερσονήσου, επηρεασμένης από το Ισλάμ. Έτσι, το τοπίο σχεδιάζεται ως κεκλεισμένο και προστατευμένο, καθώς και ως ένας επίγειος παράδεισος.

Εντέλει, σκοπός του κεφαλαίου αυτού είναι να αποτελέσει ένα υπόβαθρο και πεδίο αναφοράς στην προσέγγιση της συγκρότησης της αντίληψης του τοπίου στις νεότερες πόλεις της «Δύσης» που διερευνάται στο επόμενο κεφάλαιο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

ΦΥΣΗ, ΚΙΝΗΣΗ, ΤΟΠΙΟ

«Υπάρχει μια σκοτεινή πλευρά σχετικά με το τοπίο» (John Barrell) στο: Mitchell, W.J.T. 2002:6)⁸².

«Ό,τι μου διδάσκει η φύση περιέχει κάποια αλήθεια» (Descartes, παρατίθεται στο: Πρελορέντζος 1996:72).

Στο προηγούμενο κεφάλαιο εξετάστηκε συνοπτικά η αντίληψη του τοπίου στον Κινεζικό πολιτισμό πριν την έλευση των νεότερων «δυτικών» χρόνων (15^{ος} - 18^{ος} αιώνας), όπου πρωτοεμφανίζεται η λέξη «τοπίο» και η τοπιογραφία αναδεικνύεται ως ένα αυτόνομο εικονογραφικό είδος. Επίσης, εξετάστηκε η αντίληψη του τοπίου στους αραβόφωνους λαούς της Ανατολικής Μεσογείου, όπου ο αγώνας κατά της ξηρασίας καθόρισε μια σχεδιαστική αντίληψη του τοπίου, η οποία φαίνεται να είναι αντίθετη μ' αυτήν στη «Δύση». Το κεφάλαιο αυτό αναπτύσσεται γύρω από την έννοια του τοπίου στις νεότερες «δυτικές» κοινωνίες, στις οποίες η τοπιογραφία αναδεικνύεται τον 17^ο αιώνα ως ένα αυτόνομο είδος στη ζωγραφική τέχνη και οι τοπιακές διαμορφώσεις γνωρίζουν σημαντική ανάπτυξη.

Μια πολύ σημαντική διάσταση που αφορά στο «τοπίο», στο νεότερο «δυτικό» πολιτισμό, είναι ότι συγκροτείται καθαυτό ως αισθητικό αντικείμενο, ως φιλοσοφικό και τον 20^ό αιώνα ως επιστημονικό αντικείμενο (γεωγραφία), και ως αντικείμενο σχεδιασμού. Η συγκρότηση αυτή καθορίστηκε μέσα από τις εξουσιαστικές σχέσεις και πρακτικές που διαμορφώνονται στις πόλεις της «Δύσης» και από την αποικιακή επέκταση της «Δύσης» στην «Ανατολή». Η τελευταία καθόρισε, επιπρόσθετα, τη συγκρότηση ενός συστήματος γνώσης για την «Ανατολή», που προήγαγε μια «δυτική» πνευματική ανωτερότητα. Εντός του πλαισίου αυτού, το τοπίο θεωρήθηκε, ειδικά στον αγγλοσαξονική βιβλιογραφία, ως ένα είδος τέχνης καθαρά Ευρωπαϊκό και νεωτερικό, καθώς και ως ένας συγκεκριμένος τρόπος θέασης της φύσης κατά βάση «οπτικός» και «πνευματικός» και όχι υλικός (δηλαδή που έχει να κάνει με τις υλικές συνθήκες ύπαρξης της ζωής).

Μέχρι και το πρώτο μισό του 20^{ού} αιώνα, οι περισσότεροι ιστορικοί της τέχνης συμφωνούσαν μεταξύ τους ότι η τοπιογραφία είναι ένα «δυτικοευρωπαϊκό» και νεωτερικό

⁸² Από τον τίτλο του βιβλίου του John Barrell (1980), *The dark side of the Landscape: The Rural Poor in English Painting 1730-1840*. Cambridge University Press.

φαινόμενο, ότι αναδεικνύεται ως είδος ζωγραφικής τον 17^ο αιώνα στις Κάτω Χώρες, κορυφώνεται στην Αγγλία τον 19^ο αιώνα από ζωγράφους, όπως ο William Turner (1775-1851), και αφορά έναν συγκεκριμένο τρόπο αντίληψης της φύσης. Ο θεωρητικός του τοπίου και ιστορικός της τέχνης W.J.T. Mitchell (2002:7), αναφέρεται στα στοιχεία αυτά ως η «δυτικότητα» (westernness) του τοπίου, η νεωτερικότητα (modernity) και η οπτική/εικονογραφική του υπόσταση (visual/pictorial essence). Επίσης, ο Mitchell αναφέρει ότι η αντίληψη αυτή για το τοπίο διδασκόταν μέχρι πρότινος στους φοιτητές της ιστορίας της τέχνης, καθώς συχνά ένα από τα πρώτα μαθήματα που παρέδιδαν οι ιστορικοί του τοπίου στους μαθητές τους ήταν η νεωτερικότητα (modernity) της Ευρωπαϊκής τοπιογραφίας.

Ως χαρακτηριστική περίπτωση, ο Mitchell αναφέρει την κλασική πλέον εργασία του ιστορικού της τέχνης Ernst Gombrich, *Η αναγεννησιακή θεωρία της τέχνης και η ανάδυση του τοπίου* (1953), που έχει μεταφραστεί και στα Ελληνικά⁸³, και η οποία διδασκόταν ως ένα από τα πρώτα μαθήματα πάνω στο τοπίο. Σύμφωνα μ' αυτήν, η τοπιογραφία είναι ένα νέο είδος που καλλιεργείται στη «δυτική» Ευρώπη, έχει τις ρίζες της στους ύστερους μεσαιωνικούς χρόνους και στη νέα πνευματική αντίληψη της φύσης που αναδύεται μέσα από τα γραπτά Ιταλών ουμανιστών λόγιων, όπως ο Πετράρχης και ο Βοκάκιος. Το τοπίο ως παράσταση αρχικά απεικονίζεται σε τοπία του βάθους που πλασιώνουν αναγεννησιακές προσωπογραφίες, σκηνές από την καθημερινή ζωή και χριστιανικά θέματα της ύστερης μεσαιωνικής ζωγραφικής τέχνης.

Σαφώς, η αντίληψη αυτή έχει να κάνει με μια πολύ σημαντική διάσταση που αφορά στην αλλαγή των ιδεών και των παραστάσεων της χριστιανοσύνης μ' αυτές της φύσης και του νεοανακαλυφθέντα φυσικού κόσμου της αναγέννησης. Ήδη τότε, η τοπιογραφία δεν ήταν αποκλειστικά «δυτικό» φαινόμενο. Η σύλληψη του τοπίου ως κατ' εξοχήν «δυτικό» φαινόμενο ανατρέπεται από την Κινεζική τοπιογραφία. Μάλιστα, για τον Mitchell, η Κινεζική τοπιογραφία έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην επεξεργασία της Αγγλικής αισθητικής του τοπίου τον 18^ο αιώνα, στον βαθμό που η έκφραση «jardin anglo-chinois» αποτέλεσε κοινή Ευρωπαϊκή αναφορά για τον Αγγλικό κήπο. Ο ίδιος επισημαίνει επίσης και μια πολύ σημαντική διάσταση στην ανάπτυξη της τοπιογραφίας που εμφανίζεται να διασχίζει σε βάθος χρόνου την διαχρονική αντίληψη του τοπίου και αφορά στο ότι η αρχαία Κινεζική τοπιογραφία, η Ρωμαϊκή, η αναγεννησιακή Γαλλική και Ολλανδική τοπιογραφία του 17^{ου} αιώνα, αναδύονται όλες, και αναπτύσσονται μέσα σε ένα αποικιοκρατικό περιβάλλον, που

⁸³ Βλ. στη βιβλιογραφία Gombrich (2004).

σημαίνει ότι η ανάδυση και η ανάπτυξη της τοπιογραφίας αφορά και σε σχέσεις πολιτικής κυριαρχίας, αποικιακής επέκτασης και εν γένει επέκτασης στον χώρο.

Στις σύγχρονες επιστημονικές συζητήσεις, ο όρος «τοπίο» έχει φυσικά διευρυνθεί, ώστε να συμπεριλάβει την ιδέα/έννοια, την εκτίμηση και την αντίληψη του τοπίου στην ποίηση, στη λογοτεχνία, στις περιηγήσεις περιπατητών, στην κηποτεχνία και στις τοπιακές διαμορφώσεις, πολύ πέραν του ορίου της οπτικής/ εικονογραφικής του παράστασης στη ζωγραφική τέχνη. Σήμερα, άλλωστε, η ζωγραφική τοπίων, όπως γράφει ο Mitchell, είναι ένα «μέσο» που έχει εξαντληθεί, καθώς δεν είναι πλέον βιώσιμο ως είδος καλλιτεχνικής έκφρασης.

Η ζωγραφική νατουραλιστικών (natouralistic<nature) τοπίων παραγκωνίστηκε από την επινόηση της φωτογραφίας, από την τηλεόραση και το διαδίκτυο, που άλλαξαν εντελώς τη σχέση του θεατή με την εικόνα και με την φύση, καθώς και την ίδια την υπόσταση της ζωγραφικής τέχνης, που μέχρι πρόσφατα στην ανθρώπινη ιστορία ήταν ένα από τα κατεξοχήν «μέσα» κατασκευής συλλογικών παραστάσεων στις πόλεις, μετά την αρχιτεκτονική.

Στο πλαίσιο αυτό, αρκετοί ιστορικοί της τέχνης, γεωγράφοι, αρχιτέκτονες τοπίου και ιστορικοί του τοπίου άρχισαν να επισημαίνουν ότι το «τοπίο» συναντάται σε όλες τις κουλτούρες και ότι είναι ένας πολυσήμαντος όρος, καθώς δεν περιορίζεται στην οπτική/ εικονογραφική αντίληψη και απεικόνισή του. Για παράδειγμα, ο Mitchell (2002:6), αναφέρει πως το τοπίο είναι ένα μέσο (medium) που συναντάται σε όλες τις κουλτούρες (cultures), ο Μωραϊτής (2015) ότι δεν υπάρχει ατοπιακός πολιτισμός, ενώ συγγραφείς, όπως η Μακζηουμί (2015), τονίζουν τη διαφορετικότητα στην αντίληψη του τοπίου που απορρέει από τις ιδιαίτερες τοπικές φυσικές και πολιτισμ(τ)ικές συνθήκες που επικρατούν σε έναν τόπο και συγκροτούν την κουλτούρα και το «πλαίσιο ζωής» ενός λαού, σε μια προσπάθεια να αναγνωριστεί το τοπίο ως κερτημένο όλων των λαών και πολιτισμών.

Την ίδια στιγμή, για ορισμένους σύγχρονους ιστορικούς της τέχνης, όπως ο Mitchell (2002) και η Birmingham (2002), καθώς και γεωγράφους, όπως ο Olwig (2002), η αντίληψη της έννοιας του τοπίου, όπως αυτή συγκροτήθηκε μέσα από τους ιστορικούς της τέχνης των νεότερων χρόνων, ακόμη και των αρχών του 20^{ου} αιώνα, έχει μια «σκοτεινή» διάσταση. Αυτό που εννοούν είναι ότι ο ιδεαλισμός που αναδύεται συχνά μέσα από τις αμιγώς αισθητικές κρίσεις πάνω στις νεότερες παραστάσεις τοπίων, ειδικά της Αγγλικής τοπιογραφίας, και που αφορούν, μεταξύ άλλων, μια βουκολική αντίληψη του κοινωνικού «πλαισίου ζωής» στην ύπαιθρο και του μεγαλείου της φύσης, παραβλέπει το ηθικό,

πολιτικό και κοινωνικό πλαίσιο, εντός του οποίου συγκροτούνται οι κοινωνικές σχέσεις και εξουσιαστικές πρακτικές, κύριο χαρακτηριστικό του οποίου είναι η ανισότητα και η κυριαρχία πάνω στην υλική διάσταση του τοπίου. Το τοπίο δεν παύει να καταλαμβάνει έναν χώρο σε έναν τόπο, και ο χώρος αυτός δεν παύει να αποτελεί πεδίο κοινωνικών διεκδικήσεων και ανταγωνισμών, σχέσεων εξουσίας και σχέσεων ιδιοκτησίας με αντικείμενο το τοπίο.

Θεωρητικοί, όπως η Bermingham (2002) και ο Olwig (2002), όχι μόνο αναφέρονται στον τρόπο που οι «περιφράξεις» γης στην Αγγλική υπαίθρο, οι οποίες κορυφώνονται τον 18^ο αιώνα, έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην εκμετάλλευση του τοπίου και στον εκτοπισμό των μικροκαλλιεργητών της υπαίθρου, αλλά και ότι οι ζωγραφικές παραστάσεις τοπίων και τα σκηνικά θεάτρου με τοπία σχετίζονται με την καθιέρωση του Αγγλικού κοινοβουλευτισμού και του νεότερου αντιπροσωπευτικού πολιτικού συστήματος, καθώς και την αισθητικοποίηση της εξουσίας εντός του.

Για παράδειγμα, η Bermingham (2002:78) αναφέρει, μεταξύ άλλων, ότι τον 18^ο αιώνα, η κηπουρική και το σχέδιο ως δημοφιλείς ασχολίες συνέβαλαν στη κανονικοποίηση μιας σειράς συμπεριφορών και αξιών με το να τις «εγγράψουν» σε συγκεκριμένες παραστατικές (representational) (ή επιτελεστικές) λειτουργίες. Λειτουργούσαν έτσι «ως ένα «μέσο» (medium) μέσα από το οποίο οι κοινωνικές αντιλήψεις σχετικά με την τάξη (order), την εξουσία (power) και το νόημα έβρισκαν έκφραση σε τεχνικές απεικόνισης της φύσης⁸⁴.

Από μια παρόμοια θέση, ο Olwig (2002) συνδέει την πολιτική θεωρία του Hobbes για την αντιπροσωπευτική κυβέρνηση με τις παραστάσεις τοπίων στα σκηνικά θεάτρου, στη ζωγραφική και στην κηποτεχνία, καθώς συνέβαλαν στην «φυσικοποίηση» (naturalization) της πολιτικής εξουσίας. Επίσης, ο Olwig παίζει με τις λέξεις «nature» (φύση), «native» (γηνγενής), «nativity» (γέννηση) και «nation» (έθνος) που έχουν την ίδια ετυμολογική ρίζα, καθώς προέρχονται από τη λατινική λέξη «nascere» (γεννιέμαι/δημιουργούμαι και, περιφραστικά, αποκτώ σάρκα και οστά) για να δείξει πώς οι παραστάσεις τοπίων συνδέθηκαν με την ανάδυση του «έθνους-κράτους» ως ένα «φαντασιακό» (Anderson 1997) και ιδιαίτερο πολιτικό μάρφωμα των νεότερων χρόνων άμεσα συνυφασμένο με την μοναδικότητα των φυσικών τοπίων.

⁸⁴ «As popular pastimes, gardening and drawing help to normalize a series of attitudes and values by inscribing them within certain representational operations. They functioned as mediums through which social dispositions toward order, power, and meaning found expression in techniques for rendering nature» (Bermingham 2002:78).

Συγκεκριμένα, ο Hobbes (1989α) αναφέρεται στη θεωρία του για την πολιτική αντιπροσώπευση στο θέατρο και στους νόμους της φύσης στους οποίους στηρίζεται η πολιτική διακυβέρνηση. Βασικό στοιχείο στη συγκρότηση της θεωρίας του Hobbes είναι η ιδέα της κίνησης, η οποία όχι μόνον υπήρξε καθοριστική στη συγκρότηση της ανθρωπολογικής και πολιτικής σκέψης του, αλλά και στη φυσική επιστήμη του 17^{ου} αιώνα από όπου προέρχεται. Σύμφωνα με τον Κιτρομηλίδη (1999:70), «η μεγαλύτερη ανακάλυψη της επιστημονικής επανάστασης της εποχής του Hobbes ήταν η ιδέα της κίνησης». Η ιδέα αυτή καθοδηγεί την πολιτική του ανθρωπολογία και αποτελεί τη θεμελιώδη αναλυτική κατηγορία της πολιτικής του θεωρίας.

Η ιδέα της κίνησης είναι το κατεξοχήν στοιχείο πάνω στο οποίο θεμελιώνεται η φιλοσοφική διαμάχη για την έννοια του χώρου στους νεότερους χρόνους, ανάμεσα στον Newton και στον Leibniz, η οποία καθόρισε τη συγκρότηση της νεότερης φυσικής επιστήμης, οδηγώντας στην αποθέωση της έννοιας του χώρου τον 18^ο αιώνα. Επίσης, η ιδέα της κίνησης αποτέλεσε κεντρικό στοιχείο στην ανάπτυξη των μαθηματικών, της γεωμετρίας και της μηχανικής. Η ανάπτυξη μιας μαθηματικής λογικής βρήκε εφαρμογή στην ηθική (Descartes, Spinoza) και πολιτική φιλοσοφία (Hobbes), καθώς και στην αρχιτεκτονική που αξιοποιεί μαθηματικές έννοιες και σύμβολα και έννοιες της πολιτικής φιλοσοφίας.

Το κεφάλαιο αυτό, διερευνά λοιπόν τον τρόπο που συσχετίζονται οι έννοιες του χώρου του 17^{ου} αιώνα στη φυσική επιστήμη με την ανθρωπολογική και πολιτική θεωρία του Hobbes, και αντιστοίχως η πολιτική αντίληψη της φύσης στη θεωρία του Hobbes με την αντίληψη του τοπίου στα σκηνικά θεάτρου, στις ζωγραφικές παραστάσεις και στις τοπιακές διαμορφώσεις ηγεμόνων του 17^{ου} αιώνα. Με άλλα λόγια, διερευνά το πώς σχετίζεται η νεότερη φυσική επιστήμη και πολιτική φιλοσοφία με την αντίληψη του χώρου, του τοπίου και τις τοπιακές διαμορφώσεις.

1. «Απόλυτος χώρος», «σχετικός χώρος» και ο χώρος ως «phantasm»

«Την ιδέα του χώρου αποκτούμε με την όραση και την αφή» [...] «Πολλές ιδέες έχουν απόλυτα ανάγκη από άλλες ιδέες για να υπάρχουν, ή για να μπορούν να νοηθούν, απ' τις οποίες όμως είναι πολύ διαφορετικές. Η κίνηση δεν μπορεί να είναι, ούτε να νοηθεί χωρίς τον χώρο» (John Locke, 1689)⁸⁵.

⁸⁵ Βλ. Locke, J. *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*. μτφρ. Λιονής, Γρ. επιμ. Μετρινού, Κ. Αθήνα: Αναγνωστίδης, σ. 78, 81. Μη χρονολογημένη μετάφραση.

«Δεν ορίζω τον χρόνο, τον χώρο, τον τόπο και την κίνηση, επειδή είναι πράγματα γνωστά σε όλους. Πρέπει απλώς να παρατηρήσω ότι οι κοινοί άνθρωποι συλλαμβάνουν αυτές τις ποσότητες μόνον υπό την έννοια της σχέσης που αυτές έχουν με τα αισθητά αντικείμενα. Και για τον λόγο αυτό προκύπτουν ορισμένες προκαταλήψεις, για την άρση των οποίων θα ήταν χρήσιμο να διακρίνουμε αυτές τις ποσότητες σε απόλυτες και σχετικές» (Newton, 1687, *Principia*, στο: Jammer 2001:138).

«Ορίζω τον χώρο ως εξής: Ο ΧΩΡΟΣ είναι η «παραίσθηση» (ή φαντασίωση) (phantasm)⁸⁶ ενός πράγματος που υπάρχει χωριστά από τη σκέψη. Με άλλα λόγια, εκείνη η «φαντασίωση» (phantasm) την οποία δεν θεωρούμε ως κάποιο άλλο «συμβεβηκόν αίτιον», αλλά μόνον ότι εμφανίζεται χωρίς εμάς» (Hobbes 1656/1992:94)⁸⁷.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, διερευνήθηκε το πώς συγκροτήθηκε η μεσαιωνική πόλη και οι εξουσιαστικές και κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές μέσα από τις αντιλήψεις της Χριστιανοσύνης. Επίσης, εξετάστηκε το πώς η εμφάνιση των πόλεων της «Δύσης» στο προσκήνιο της ιστορίας από τον 10^ο αιώνα έφερε σημαντικές αλλαγές στη σχέση της πόλης με την ύπαιθρο, στη μεσαιωνική θεολογία και φιλοσοφία, στην αρχιτεκτονική και στις παραστάσεις της πόλης.

Η ενότητα αυτή εξετάζει με συνοπτικό τρόπο τα κοινά στοιχεία που διασχίζουν τη συγκρότηση της νεότερης φιλοσοφίας και αφορούν στην ιδέα της κίνησης, στην αισθητηριακή αντίληψη και στην οπτική. Η διαμόρφωση της νεότερης «δυτικής» αντίληψης του χώρου και του τοπίου έχει να κάνει, σε μεγάλο βαθμό, με τις εξελίξεις στη φυσική επιστήμη και πολιτική φιλοσοφία σχετικά με την ιδέα της κίνησης, της οπτικής και της δύναμης και με τις επιστημονικές του αποφάνσεις για τον φυσικό κόσμο και τη φύση του ανθρώπου με βάση τις αισθήσεις.

Ήδη με τον Κοπέρνικο (1473-1543) και τον Γαλιλαίο (1564-1642) έχει μεταλλαχθεί η αντίληψη για τον φυσικό κόσμο. Ο Κοπέρνικος επηρεασμένος από τους Πυθαγόρειους που υποστήριζαν ότι ο ήλιος βρίσκεται στο κέντρο του κόσμου, απομακρύνει την Γη και

⁸⁶ Ο όρος «phantasm» αποδίδεται στα Ελληνικά ως «φάντασμα». Μπορεί να αποδοθεί, ανάλογα με τα συμφραζόμενα ως φάσμα (spectrum), φαντασίωση (phantasy), προτίμηση (fancy) και εμφάνιση <φαινόμεναι, φαινόμενο, καθώς συνδέονται ετυμολογικά. Στην πρόσφατη Ελληνική μετάφραση του έργου του Hobbes «Περί της φύσης του ανθρώπου» (2013), η Δ. Σταυρίδου έχει αποδώσει τον όρο και ως «παραίσθηση» με βάση το κείμενο και τα είδη της φαντασίας που ο Hobbes διακρίνει (βλ. σ.30).

⁸⁷ «I return to my purpose and defined space thus: SPACE is the phantasm of a thing existing without the mind simply; that is to say that phantasm, in which we consider no other accident, but only that it appears without us» (Hobbes 1992:94). Η λέξη «χώρος» εμφανίζεται με κεφαλαία, όπως στο πρωτότυπο, καθώς ο Hobbes συνήθιζε να παραθέτει τις λέξεις με κεφαλαία όταν έδινε τον ορισμό τους.

συνακόλουθα τον άνθρωπο από την θέση που καταλάμβαναν μέχρι τότε στο γεωκεντρικό σύστημα του Αριστοτέλη, καθώς υποστηρίζει ότι η γη κινείται γύρω από τον ήλιο.

Ο Γαλιλαίος ανατρέπει τον ισχυρισμό του Αριστοτέλη ότι τα αντικείμενα πέφτουν με διαφορετική ταχύτητα στη γη ανάλογα με την μάζα τους, καθώς υποστήριξε ότι όλα τα αντικείμενα πέφτουν με την ίδια επιτάχυνση και εκείνο που διαφοροποιεί την κίνησή τους είναι η αντίσταση του αέρα. Επίσης, υποστήριξε ότι η Γη κινείται, και κατασκεύασε ένα από τα πρώτα τηλεσκόπια για την παρατήρηση του ουρανού με βάση τις μελέτες Ολλανδών οπτικών πάνω στο τηλεσκόπιο. Η ιδέα ότι η Γη κινείται προσέδωσε μια νέα διάσταση στη μελέτη του χώρου.

Στην ενότητα αυτή, διερευνώνται συνοπτικά οι ιστορικές συνθήκες από τις οποίες αναδύεται η νέα φυσική φιλοσοφία, και κατόπιν οι νεωτερικές έννοιες του χώρου, έχοντας ως σημείο αναφοράς την μελέτη του Jammer (2001) πάνω στις έννοιες του χώρου στην ιστορία της φυσικής, και κείμενα πολιτικών φιλοσόφων, όπως του Hobbes και του Locke. Οι Hobbes και Locke προσπάθησαν να ορίσουν τον χώρο με βάση τις εξελίξεις στο πεδίο της φυσικής. Υπήρχε η ιδέα ότι αν η φυσική φιλοσοφία μπορούσε να εξηγήσει την αλήθεια της φύσης και του Θεού, τότε η αλήθεια αυτή μπορούσε να χρησιμοποιηθεί στην εξήγηση των πολιτικών φαινομένων. Ο Hobbes επηρεάστηκε από την ιδέα μιας παγκόσμιας ελκτικής δύναμης πίσω από τις κινήσεις των φυσικών σωμάτων στο σύμπαν, η οποία βρήκε εφαρμογή στην ιδέα του για το «πολιτικό σώμα». Ενώ ο Locke αλληλογραφούσε με τον Newton.

Ειδικότερα, οι ιστορικές συνθήκες μέσα από τις οποίες αναδύεται η νεωτερική αντίληψη για τον χώρο αφορούν στη γενικευμένη ηθική κρίση που πλήττει τις πόλεις της «Δύσης» στο τέλος του Μεσαίωνα. Η κρίση επέφερε σταδιακά το τέλος των ενωτικών βλέψεων της Καθολικής Εκκλησίας (της «Res Publica Christiana») και των μεγάλων κρατικών συνόλων, με τη διεύρυνση της συμμετοχής στη διακυβέρνηση των πόλεων. Σύμφωνα με τους Berstein και Milza (1997), η κρίση κάνει εμφανείς τις κοινωνικές αντιθέσεις στο εσωτερικό των πόλεων, όπου κάτω από την επίδραση των κοινωνικών ανταγωνισμών, η διακυβέρνηση της πόλης ανοίγεται προοδευτικά στον κόσμο των επαγγελματιών.

Την ίδια στιγμή, αμφισβητείται ο ρόλος της Καθολικής Εκκλησίας στα πολιτικά πράγματα και προβάλλεται η άποψη ότι οι θεολογικές αντιλήψεις είναι ανθρώπινες κατασκευές. Για τους Berstein και Milza (1997), ο εκκλησιαστικός πλουτισμός της «δυτικής» κοινωνίας κάτω από τα συνδυασμένα αποτελέσματα των μεγάλων εκχερσώσεων, της ανάπτυξης του εμπορίου και της αναγέννησης των πόλεων, έθεσε ένα νέο πρόβλημα στην

Εκκλησία: πώς μπορεί κανείς να αγωνιστεί για τη σωτηρία του σ' έναν κόσμο, όπου οι υλικές ενασχολήσεις και το χρήμα κατέχουν σημαντική (αν όχι την πρώτη) θέση;

Επιπρόσθετα, οι πανδημίες που μαστίζουν την Ευρώπη του 14^{ου} και 15^{ου} αιώνα και αποδεκατίζουν τον πληθυσμό υπαίθρου και πόλεων, καλλιεργούν μια πίστη λιγότερο τυπική. Στο τέλος του Μεσαίωνα, ο φόβος του θανάτου είναι πανταχού παρόν, διαποτίζοντας τη ζωγραφική τέχνη, τη λογοτεχνία και το εκκλησιαστικό κήρυγμα, διαμορφώνοντας συμπεριφορές που από τη μια, έχουν να κάνουν με την απόλαυση της ζωής, και από την άλλη, με την έμμονη ιδέα της σωτηρίας (Berstein και Milza 1997).

Ωστόσο, οι πρακτικές που υιοθετεί η Καθολική Εκκλησία απέναντι στην κρίση, όπως τα συγχωροχάρτια και οι σπάταλες διακοσμήσεις ναών συγκρούονται με τις ίδιες τις αρχές του Χριστιανισμού για τους απλούς τοπικούς ιερείς και φτωχούς μοναχούς. Η κρίση ξεσπά, τελικά, μέσα στην ίδια την Εκκλησία, όταν ο Λούθηρος (1483-1546) αναζητά μια πίστη πιο λιτή και πιο απλή, λιγότερο τυπική και περισσότερο ουσιαστική, στην οποία η ατομική σωτηρία υπερτερεί έναντι της συλλογικής και διαμεσολαβημένης από τους κληρικούς άσκησης της πίστης. Προς την κατεύθυνση αυτή, συμβάλλει η ανάπτυξη της τυπογραφίας που καθιστά την Αγία Γραφή ως το πρώτο «best seller» των νεότερων χρόνων (Anderson 1997).

Ο Προτεσταντισμός γνωρίζει σημαντική ανάπτυξη στις Κάτω Χώρες (τότε Φλάνδρα) και στην Αγγλία, όπου η παπική επιρροή δεν ήταν τόσο ισχυρή, όπως ήταν στην Γαλλία και την Ιταλία. Οι ναοί και οι Εκκλησίες «απεκδύονται» από τις περίσσιες διακοσμήσεις και ζωγραφικές παραστάσεις για να προκύψει ένα απλό και λιτό κτήριο, που ταιριάζει στις αντιλήψεις της νέας πίστης. Στις χώρες αυτές, ανθεί η τοπιογραφία, που αναδύεται από την υποχώρηση των θρησκευτικών παραστάσεων, και συγκροτείται η νεότερη φυσική φιλοσοφία. Οι σημαντικότεροι εκπρόσωποι της νεότερης επιστήμης και φιλοσοφίας είτε συνδέθηκαν με το Άμστερνταμ, όπως ο Descartes, ο Spinoza, ο Hobbes και ο Locke, είτε ήταν Άγγλοι, όπως οι Newton, Hobbes, Locke και Henry More.

Ακόμη και η θεολογία συνδέθηκε με την φυσική φιλοσοφία του 17^{ου} αιώνα. Σύμφωνα με τον Πατηνιώτη (2008:45), «σ' αντίθεση προς την εξ αποκαλύψεως θεολογία ή πίστη, η φυσική θεολογία βασίστηκε σε συλλογιστικές τεχνικές και σε γεγονότα ή αλήθειες που είναι καταρχήν διαθέσιμες σε όλα τα ανθρώπινα όντα, στη βάση του ότι όλοι διαθέτουν λογική και αισθητηριακή αντίληψη». Η νεότερη φιλοσοφία δίνει μεγάλη έμφαση στην οπτική και αισθητηριακή αντίληψη και εμπειρία του φυσικού κόσμου, διαμορφώνοντας τις

έννοιες, τις παραστάσεις και τις σχεδιαστικές αντιλήψεις και πρακτικές των νεότερων πόλεων.

Ο διεθνής διάπλους και οι «Μεγάλες Ανακαλύψεις» άλλαξαν τη μέχρι τότε νοούμενη γεωγραφία του κόσμου. Η νεότερη φυσική επιστήμη ωθείται από το ενδιαφέρον για την χαρτογραφία, την γεωδαισία και τη ναυσιπλοΐα, η ανάπτυξη των οποίων είναι συνυφασμένη με τα μαθηματικά, την γεωμετρία, τη μηχανική και την κινητική, στο επίκεντρο των οποίων βρίσκεται η έννοια του χώρου, που συνδέεται με τις έννοιες της κίνησης και της έκτασης του σώματος στη γήινη επιφάνεια.

Στο επίκεντρο της νεότερης επιστήμης και φιλοσοφίας βρίσκεται ο φυσικός κόσμος. Η νέα φυσική επιστήμη και πολιτική φιλοσοφία προσπαθεί να κρατηθεί μακριά, στον βαθμό που είναι δυνατό, από τις μεταφυσικές ή υπερβατικές αντιλήψεις, στηριζόμενη στη σχέση μεταξύ των αισθήσεων, της εμπειρίας και της σκέψης (λογική). Η πρώτη αρχή του René Descartes (1596-1650), αμφιβάλλω/σκέφτομαι άρα υπάρχω («*dubito/cogito, ergo sum*»), συνοψίζει, σε μεγάλο βαθμό, τη γενικότερη τάση των νεότερων χρόνων που χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια αμφισβήτησης των αληθειών της σχολαστικής και αριστοτελικής σκέψης, και συγκρότησης νέων επιστημονικών και φιλοσοφικών αληθειών με βάση το τρίπτυχο αίσθηση-εμπειρία-σκέψη.

Η νεότερη ηθική και πολιτική φιλοσοφία διερευνά τη φύση του ανθρώπου βάσει φυσικών, μαθηματικών και γεωμετρικών αρχών ή νόμων. Για τη συγκρότηση της επιστημονικής γνώσης, οι φιλόσοφοι στρέφονται στη μαθηματική μέθοδο, ακόμη και όταν πρόκειται για ηθικά και πολιτικά ζητήματα. Με αλλά λόγια, υιοθετούν μια μαθηματική-εμπειρική μέθοδο.

Έτσι, ο Hobbes (2013:114-115) στο έργο του *Περί της φύσης του ανθρώπου* θεωρεί, στο γενικότερο πνεύμα της εποχής του, ότι στη μαθηματική γνώση και σκέψη οφείλονται τα επιτεύγματα του πολιτισμού⁸⁸. Αντίστοιχα, ο Descartes είναι πεπεισμένος ότι η πραγματικότητα υπόκειται στο σύνολό της σε μια και μόνο τάξη που είναι μαθηματική και υποστηρίζει ότι ο συναισθηματικός κόσμος διέπεται από τους ίδιους νόμους που διέπουν

⁸⁸ «Οι άνθρωποι που επιδόθηκαν αποκλειστικά στη σύγκριση μεταξύ μεγεθών, αριθμών, εποχών, κινήσεων των άστρων και των μεταξύ τους αναλογιών, ήσαν οι μελετητές χάρη στους οποίους υπερέχουμε έναντι των Αγρίων που και σήμερα συναντώνται σε διάφορες περιοχές της Αμερικής, ή έναντι των πρώτων κατοίκων πολλών χωρών, όπου σήμερα ανθούν οι τέχνες και οι επιστήμες. Πράγματι χάρη στις μελέτες αυτών των ανθρώπων απολαμβάνουμε σήμερα τα οφέλη και τη χρησιμότητα της ναυσιπλοΐας και της γεωγραφίας. Σε αυτούς οφείλουμε την καταγραφή των εποχών και την πρόβλεψη της κίνησης των ουράνιων σωμάτων, καθώς και τη μέτρηση των αποστάσεων, των στερεών σωμάτων, κλπ. Αυτοί έθεσαν τις βάσεις της αρχιτεκτονικής που λαμπρύνει τις πόλεις μας και στεγάζει με ασφάλεια τις ζωές μας» (Hobbes 2013:114-115).

το υλικό σύμπαν (Πρελορέντζος 1996). «Ο σκοπός μου (λέει) δεν είναι να εξηγήσω τα πάθη (με τον όρο αυτό ο Descartes δηλώνει όλα τα αισθήματα) ως ρήτορας ούτε καν ως ηθικός φιλόσοφος, αλλά μόνο ως φυσικός» (Πρελορέντζος 1996:88). Ο δε Spinoza (1632-1677), που γνώριζε το καρτεσιανό έργο, εισάγει στην *Ηθική* την επισήμανση ότι θα εξετάσει τα πάθη σαν να αποτελούν γεωμετρικά σχήματα.

Συγκεκριμένα, στον Spinoza ο τρόπος έκθεσης των φιλοσοφικών ιδεών της *Ηθικής* ακολουθεί μια αυστηρή λογική διατύπωση, σύμφωνα με την γεωμετρική τάξη, όπως άμεσα δηλώνεται από τον υπότιτλο του βιβλίου (*Ethica, ordine geometrico demonstrata, Ethics: Demonstrated by Geometrical Order*), φιλοδοξώντας με τον τρόπο αυτό να συναντήσει τις απαιτήσεις της ανερχόμενης τον 17^ο αιώνα επιστημονικής αυστηρότητας και λογικής εγκυρότητας (Γουδέλη 2015). Προκειμένου να διασαφηνίσει την μέθοδο αυτή, χρησιμοποιεί μαθηματικά, γεωμετρικά παραδείγματα, όπως το παράδειγμα του κύκλου.

Ο Hobbes (1989α:289) κάνει λόγο για ασύντακτες και συντεταγμένες ενώσεις, των οποίων τα μέλη ορίζουν ένα άνθρωπο ή μια συνέλευση ως αντιπρόσωπό τους, όρος που παραπέμπει στην γεωμετρία και στην τάξη. Ακόμη και ο Locke παραδέχεται ότι η πιο απλή και η πιο καθολική έννοια απ' όλες τις ιδέες μας είναι ο αριθμός.

Ωστόσο, καθόλη την διάρκεια των νεότερων χρόνων, η υπέρβαση των θεολογικών προκαταλήψεων στη φιλοσοφία είναι αντιμέτωπη με την καταδίκη των επιστημονικών έργων και των συγγραφέων τους από την Καθολική Εκκλησία (Galileo, Bruno, Descartes, Spinoza, κ.ά.), την ρήξη με την κυρίαρχη ηγεμονική εξουσία, (Hobbes, Locke, κ.ά.), αλλά και το έντονο θρησκευτικό αίσθημα που διαπερνά τις κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές. Άλλωστε, και οι ίδιοι οι φιλόσοφοι, στη συντριπτική τους πλειονότητα, διατείνονται την ύπαρξη του Θεού, όπως ο Descartes, ο Spinoza, ο Hobbes και ο Newton.

Ειδικά, σε ηθικά και πολιτικά ζητήματα, η προσφυγή στις Γραφές εμφανίζεται συχνά ως αναγκαιότητα για την απόδειξη των «ειπωμένων πραγμάτων» (Hobbes 2013). Με άλλα λόγια, οι Γραφές θεωρούνται ακόμη ως αδιαμφισβήτητη πηγή αλήθειας και λειτουργούν ως επιβεβαίωση όσων «εκμαιεύτηκαν» από την εμπειρική και αισθητηριακή επεξεργασία της εξωτερικής πραγματικότητας. Κάτι, που καθιστά τους φιλοσόφους ευάλωτους σε παρερμηνείες των Γραφών, φέρνοντάς τους συχνά αντιμέτωπους με τις εκκλησιαστικές αρχές, όταν δεν βασίζονται σε αδιαμφισβήτητες ερμηνείες της Εκκλησίας, αλλά στη δική τους συλλογιστική για μεταφυσικές αλήθειες (Hobbes 2013).

Στην ουσία, η νεότερη φιλοσοφία εμφορείται συχνά, από τη μια μεριά, από την ανάγκη απόδειξης της ύπαρξης του Θεού με βάση τη συλλογιστική μέθοδο, και από την

άλλη, από την προσπάθεια να διαχωριστεί η μεταφυσική από τη φυσική έρευνα. Εντούτοις, αυτό δεν είναι πάντα εφικτό, και η έννοια που υποσκάπτει τη προσπάθεια αυτή είναι του χώρου, καθώς ξεπερνάει την ανθρώπινη εμπειρία και δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή στη πληρότητά της από τις αισθήσεις ή την εμπειρία, παρά μόνο με την σκέψη και την φαντασία. Επίσης, η αδυναμία εξήγησης της δημιουργίας του χώρου τοποθετεί τον χώρο ως έννοια στο μεταίχμιο φυσικής και μεταφυσικής. Για τον λόγο αυτό, ο χώρος θεωρήθηκε συχνά στη νεότερη και σύγχρονη επιστήμη ως μια αναγκαία οντολογική προϋπόθεση στη μελέτη της κινητικής και της δυναμικής ενέργειας στη φυσική.

Σύμφωνα με τον Jammer (2001), οι περισσότεροι φιλόσοφοι κατά τον 16^ο αιώνα βρέθηκαν αντιμέτωποι με το δύσκολο έργο της ενσωμάτωσης της κληρονομιάς του υπερφυσικού κόσμου του Μεσαίωνα στον φυσικό κόσμο της Αναγέννησης. «Το πρόβλημα ήταν πώς να ενοποιηθεί ο απτός ενσώματος φυσικός κόσμος με τον ασώματο πνευματικό κόσμο [...]. Ο χώρος, η οντότητα εκείνη που δεν είναι ούτε ενσώματη αλλά ούτε και άυλη χρησιμεύει ως διαμεσολαβητής ανάμεσα στους δυο κόσμους» (Jammer 2001:52). Για να κατανοηθεί η αμοιβαία αλληλεπίδραση ανάμεσα στον κόσμο του πνεύματος και στον κόσμο της ύλης, ήταν αναγκαίο να βρεθεί μια κοινή βάση ανάμεσά τους, η οποία, σύμφωνα με τον Jammer, είναι ο χώρος.

Κεντρική θέση στη σχέση ύλης-χώρου-πνεύματος κατέχει η ιδέα της κίνησης. Με βάση τις κυρίαρχες αντιλήψεις της μεσαιωνικής θεολογίας, ο Θεός κινεί τη Γη και τα ουράνια σώματα και δίνει πνοή και κίνηση στο ανθρώπινο σώμα. Επίσης, η ψυχή θεωρείται αυθυπόστατη και αυτοκίνητη σε αντίθεση με το σώμα που είναι φθαρτό και θνητό. Αντίστοιχα, στην αριστοτελική θεωρία το «πρώτο κινούν» χρησίμευε ως το πρωταρχικό αίτιο της κίνησης των σωμάτων και του κόσμου. Συνεπώς, το κύριο πρόβλημα είναι πώς εξηγούνται τα παραπάνω ζητήματα, χωρίς τη μεσολάβηση της μεταφυσικής.

Ήδη, στον Descartes, θεμελιωτή, για πολλούς, της νεότερης φιλοσοφίας, αλλά και του δυϊσμού στη φιλοσοφία, καθίσταται εμφανής η προβληματική αυτή στη σχέση σώματος και ψυχής ή ύλης και πνεύματος και της ενώσεως τους στην ολότητα «άνθρωπος», αλλά και το πρόβλημα του χώρου, καθώς ο χώρος ως έννοια εξαρτάται απ' αυτήν της έκτασης του υλικού σώματος και της κίνησης.

«Όσον αφορά ειδικότερα το σώμα, δε διαθέτουμε παρά την έννοια της έκτασης, από την οποία πηγάζουν οι έννοιες του σχήματος και της κίνησης. Για την ψυχή χωριστά δεν διαθέτουμε παρά μόνο την έννοια της σκέψης, στην οποία περιλαμβάνονται οι αντιλήψεις της νόησης και οι

ενδιάθετες κλίσεις της βούλησης. Τέλος για την ψυχή και το σώμα δεν διαθέτουμε παρά μόνο την έννοια της ένωσής (union) τους, από την οποία εξαρτάται η έννοια της δύναμης που διαθέτει η ψυχή να κινεί το σώμα, και το σώμα να επενεργεί στην ψυχή προκαλώντας τα αισθήματά της και τα πάθη της. Θεωρώ επίσης ότι η ανθρώπινη επιστήμη στο σύνολό της δε συνίσταται σε τίποτε άλλο παρά στην ορθή διάκριση αυτών των εννοιών και στην απόδοση καθεμίας στα πράγματα που όντως ανήκουν» (Descartes 1643, στο: Πρελορέντζος 1996:75)⁸⁹.

Ο Descartes υποστήριξε, λοιπόν, ότι το σώμα και η ψυχή είναι δύο διακριτές υποστάσεις. Πράγμα που έκτοτε αποτέλεσε ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα στη φιλοσοφία, καθώς ούτε ο Descartes, ούτε οι μεταγενέστεροι του φιλόσοφοι κατάφεραν να παράσχουν μια ολοκληρωμένη εξήγηση για την σχέση σώματος και ψυχής, παρά μόνο με την υπέρβασή της και τη θεώρηση του ανθρώπου ως ενός ενιαίου οργανισμού στη βιολογία του 18^{ου} αιώνα.

Επίσης, η αδυναμία του Descartes να προσφέρει μια πειστική επιχειρηματολογία στην εξήγηση της σχέσης και αλληλεπίδρασης σώματος και ψυχής, προβληματοποίησε και την σχέση σώματος και χώρου, καθώς ο χώρος ταυτίζεται με το εκτατό σώμα ή την ύλη. Κάτι που αντανακλά τις προγενέστερες θεολογικές αντιλήψεις για τον χώρο, όπου ο χώρος θεωρούνταν ως κατηγορούμενο του Θεού και ως έκταση του δικού Του χώρου.

Πιο συγκεκριμένα, ο Descartes, κάτω από την επίδραση της φυσιολογίας της εποχής του, υποστήριξε ότι η κινητική ικανότητα συνδέεται με το σώμα και την έκταση και δεν έχει καμία σχέση με την ψυχή του ανθρώπου, αποδίδοντας την κίνηση σε σωματίδια, στα ζωηρότερα και λεπτότερα μόρια του αίματος, όπως διευκρινίζει στο άρθρο 10, στα «Πάθη της ψυχής», και υποστήριξε ότι η ψυχή συνδέεται με την σκέψη Πρελορέντζος (1996).

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Πρελορέντζος, στον Descartes η ψυχή δεν είναι πλέον «μορφή του σώματος», όπως ήταν στον Αριστοτέλη, αλλά μόνο καθαρή σκέψη. Διακρίνεται από το σώμα, το οποίο χαρακτηρίζει μόνο η έκταση, γι'αυτό και οι ιδιότητές του διαχωρίζονται πλήρως από την σκέψη. Η καρτεσιανή διάκριση διαφέρει επίσης από την αντίστοιχη μεσαιωνική, η οποία βασιζόταν στη θεμελιωδέστερη διάκριση μεταξύ έμβιων και ανόργανων όντων.

Η δε ένωση ψυχής και σώματος επιτυγχάνεται από την σκέψη: την επίγνωση του εγώ ως σκεπτόμενου όντος, των αισθημάτων, όπως του πόνου, της δίψας και της πείνας, και

⁸⁹ Επιστολή του Descartes στην πριγκίπισσα Ελισάβετ [του Παλατινάτου (1618-1680) μεγαλύτερη κόρη του Φρειδερίκου Ε΄ της Βοημίας] την 21^η Μαΐου 1643, στο: Πρελορέντζος (1996).

πρώτα και κύρια από την προσφυγή στην έννοια της «φιλαληθείας» του Θεού: «ό,τι μου διδάσκει η φύση περιέχει κάποια αλήθεια» (Πρελορέντζος 2016).

Συνεπώς, ο Descartes προβάλλει ως επιχείρημα για την επίγνωση του εγώ και του υλικού κόσμου την ιδέα ότι ο Θεός–δημιουργός της φύσης, καθότι πανάγαθος και πανταχού παρών στη φύση δεν μας εξαπατά, και ως τέλειον που είναι έχει εμφυτεύσει στο νου μας την ιδέα της τελειότητας. Στην ουσία, ο Descartes στηρίχθηκε στην επιστήμη της εποχής του για την εξήγηση του υλικού σώματος και στην θεολογία για ότι δεν μπορούσε να εξηγήσει, προβαίνοντας αναγκαστικά στην αυτοτελή διάκριση του φυσικού σώματος από την σκέψη.

Σαφώς, τα επιχειρήματα αυτά, που μεταφέρουν τις βαθιά ριζωμένες θεολογικές αντιλήψεις στην κοινωνία, οδήγησαν σε μια σφοδρή επίκριση της θεωρίας του. Σύμφωνα με τον Πρελορέντζο (1996:81-82), η θεωρία της ένωσης και της αλληλεπίδρασης του σώματος και της ψυχής αποτελεί το πιο επίμαχο πρόβλημα της καρτεσιανής φιλοσοφίας, στην οποία ασκήθηκαν σοβαρότατες επικρίσεις από το νεοεπικούρειο Gassendi, [...], τον Spinoza, τον Malebranche και τον Leibniz. Η καρτεσιανή επιχειρηματολογία βρέθηκε στο επίκεντρο των φιλοσόφων που ασχολήθηκαν με τον ορισμό του χώρου δια της κριτικής που της ασκήθηκε σχετικά με την διάκριση σώματος και πνεύματος και την ταύτιση του φυσικού σώματος ή της ύλης με την έκταση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο τρόπος που ο Locke αναφέρεται στην καρτεσιανή επιχειρηματολογία στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*:

«Αυτοί που υποστηρίζουν ότι ο χώρος και το σώμα είναι ένα και το ίδιο πράγμα, χρησιμοποιούν αυτό το δίλημμα: ή ο χώρος είναι κάτι ή δεν είναι τίποτα. Αν δεν υπάρχει τίποτα ανάμεσα σε δύο σώματα, πρέπει αναγκαστικά να εφάπτονται· κι αν πούμε ότι ο χώρος είναι κάτι, ρωτάνε, αν αυτός είναι σώμα ή πνεύμα; Σ' αυτό απαντώ με μια άλλη ερώτηση; Ποιος σας είπε ότι δεν υπάρχουν ή ότι δεν είναι δυνατό να υπάρχουν παρά στερεά όντα, που δεν μπορούν να σκέφτονται, και όντα σκεπτόμενα, που δεν είναι εκτεταμένα; Γιατί αυτό είναι όλο που εννοούν με τους όρους πνεύμα και σώμα» (Locke 19...:82-83).

Στο πλαίσιο αυτό, η συγκρότηση της νεότερης έννοιας του χώρου φαίνεται να καθορίστηκε από τα εξής ζητήματα: α), της ταύτισης του χώρου με την ύλη (ή το φυσικό σώμα), β), της σχέσης χώρου, πνεύματος και Θεού, γ), της εξήγησης της κίνησης των σωμάτων, και δ), της αισθητηριακής–εμπειρικής αντίληψης του χώρου από τον άνθρωπο. Στην πράξη, οι νεότερες επιστημονικές και φιλοσοφικές έννοιες του χώρου μπορούν να διακριθούν σ' αυτές που έχουν θεολογικές προεκτάσεις (λ.χ. More, Newton) ή ενεπλάκησαν

ως ανταπάντηση σ'αυτές (λ.χ. Leibniz, Berkeley), και σ' εκείνες που στηρίχθηκαν στην εμπειρία (Locke) και στις αισθήσεις (Hobbes) για την εξήγηση του χώρου.

Η σημαντικότερη εννοιολόγηση του χώρου προέρχεται από τον Newton. Με βάση τη μελέτη του Jammer (2001) σημαντική επιρροή στην έννοια του χώρου του Newton άσκησε ο More, που επηρεάστηκε από τον Campanella και τους Ιταλούς φυσικούς φιλοσόφους της Αναγέννησης. Κύριο χαρακτηριστικό όλων των παραπάνω θεωρητικών είναι η αποδοχή ενός χώρου απόλυτα ομοιογενή που δέχεται παθητικά όλα τα σώματα.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Jammer, για τους Ιταλούς φυσικούς φιλοσόφους του 16^{ου} αιώνα, συγκεκριμένα για τους Bernardino Telesio (1509-1588), Franciscus Patritius (1529-1597) και Tommaso Campanella (1568-1639), φαίνεται να κατέληξαν όλοι τους στο συμπέρασμα ότι ο χώρος είναι ομοιογενής και μια οντότητα ικανή να δέχεται τα πάντα και όλα τα σώματα. Αντίληψη, που αντανακλά εν μέρει τις προγενέστερες νεοπλατωνικές αντιλήψεις για την «χώρα». Ωστόσο, η «χώρα» απείχε από το να είναι μια παθητική οντότητα, όπως εμφανίζεται να είναι ο χώρος στη φυσική φιλοσοφία των νεότερων χρόνων.

Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα πάντα με τη μελέτη του Jammer (2001), στον Telesio, ο χώρος προσλαμβάνει αυτόνομη ύπαρξη. «Είναι ασώματος, και όντας καθαρή «δυνατότητα αποδοχής της ύλης», είναι απαλλαγμένος από κάθε δράση και λειτουργία» (σ.115). Είναι ομοιογενής στη δομή του. Είναι προσιτός στην αισθητηριακή αντίληψη και η κίνηση των σωμάτων δεν προκαλείται από κάποιες εγγενείς στον ίδιο τον χώρο ποιοτικές διαφοροποιήσεις αλλά είναι το αποτέλεσμα φυσικών δυνάμεων. Αντίστοιχα στον Patritius, ο χώρος πρέπει να προϋποτίθεται ως μια αναγκαία συνθήκη όλων όσων υπάρχουν σ' αυτόν (σ. 116). Είναι έκταση υποστασιακή, που υπάρχει αυτή καθ' αυτήν και με τίποτα δεν συμφύεται (σ.117).

Ο Campanella αναπτύσσει ακόμη περισσότερο τη θεωρία του Patritius, υποστηρίζοντας ότι ο χώρος είναι η αμετακίνητη βάση όλης της ύπαρξης, ότι ο Θεός δημιούργησε τον χώρο ως μια «χωρικότητα», έναν υποδοχέα για σώματα, και ότι ο χώρος χαρακτηρίζεται από θεϊκές ιδιότητες (Jammer 2001:121, 46-47). Κατέληξε δε στο συμπέρασμα ότι ο χώρος είναι απόλυτα ομοιογενής και αδιαφοροποίητος, αμετακίνητος και ασώματος, που διαπερνάται από την ύλη και διαπερνά την ύλη, προορισμένος για τη συνδιάταξη των κινητών οντοτήτων (όπ.π. σ. 47). Για τον ίδιο, το «άνω» και το «κάτω», το «δεξιά» και «αριστερά» είναι μόνο απλά δημιουργήματα του νου, που είχαν σκοπό να διευκολύνουν τον πρακτικό προσανατολισμό ανάμεσα στην πληθώρα των στερεών

σωμάτων, χωρίς να αντιστοιχεί σ' αυτά καμία πραγματική διαφοροποίηση κατεύθυνσης μέσα στον χώρο.

Ο Campanella δίνει προτεραιότητα στην γνώση των μαθηματικών έναντι των άλλων επιστημών για την γνώση του κόσμου, καθώς και σε μια αντίληψη κατασκευής της πόλης που συμβαδίζει με την φυσική κοσμολογία, εξ ου και η ιδανική του πόλη ονομάζεται «Πόλη του ήλιου». Η Πόλη του ήλιου είναι κτισμένη πάνω σ' έναν λόφο, στη κορυφή του οποίου βρίσκεται ένας μεγαλοπρεπής ναός, κυκλικού σχήματος που περιστοιχίζεται από επτά ομόκεντρα κυκλικά τείχη που αναπτύσσονται κλιμακωτά στο λόφο και παραλληλίζονται ουσιαστικά με τους τότε γνωστούς πλανήτες που κινούνται γύρω από τον ήλιο, καθώς και τον μύθο της Ατλαντίδας στον *Τίμαιο* και τον *Κριτία* του Πλάτωνα. Στα τείχη, καταγράφεται η ιστορία του κόσμου, των επιστημών και των τεχνών του ανθρώπου. Στην πράξη, τα τείχη λειτουργούν, όπως το εκκλησιαστικό κτίσμα σαν ένα ανοικτό εικονογραφημένο βιβλίο, με εικονογραφήσεις του ουρανού και των αστερών και των μαθηματικών στοιχείων.

Αν και οι Ιταλοί φυσικοί του 16^{ου} αιώνα προσέφυγαν στις νεοπλατωνικές ιδέες του χώρου, η ιδέα ότι ο χώρος είναι αυθύπαρκτος συναντάται σχεδόν σ' όλους τους φιλοσόφους του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα, χωρίς να έχουν νεοπλατωνικό υπόβαθρο. Έτσι, ο φυσικός φιλόσοφος του 17^{ου} αιώνα και νεοεπικούρειος Pierre Gassendi (1592-1655), υποστήριξε ότι αν και τα άτομα δημιουργήθηκαν από τον Θεό, ο χώρος υπήρχε ανέκαθεν, δεν δημιουργήθηκε από κανέναν και είναι αυτόνομος (Jammer 2001:124-125). Είναι ένα αναγκαίο, άπειρο, ακίνητο και ασώματο δεδομένο τριών διαστάσεων και δεν είναι επ' ουδενί προϊόν της φαντασίας ή ο τρόπος μιας ουσίας (όπ.π.). Επίσης, διατύπωσε την άποψη ότι η ενσώματη έκταση δεν είναι διαπερατή και είναι πεπερασμένη. Ο χώρος λοιπόν στον Gassendi προηγείται της ύλης και έχει πραγματική ύπαρξη. Κάτι, που έθετε υπό αμφισβήτηση τις θεολογικές αντιλήψεις του χώρου, καθώς στην ερμηνεία του Gassendi φαίνεται να υπάρχει και κάτι άλλο αυθύπαρκτο και άπειρο, εκτός από τον Θεό, ο χώρος.

Στην πράξη, ο μόνος που προσπάθησε να διαφοροποιηθεί στο ζήτημα του χώρου ήταν ο Descartes, δημιουργώντας όμως περισσότερα προβλήματα απ' όσα προσπάθησε να επιλύσει. Αυτός που κατάφερε να τοποθετεί κριτικά στις θεωρίες του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα για τον χώρο και να τις ενοποιήσει σε μια ενιαία θεώρηση είναι ο Newton. Και αυτό επειδή έδωσε μια πειστική επιχειρηματολογία για το πώς κινούνται τα φυσικά σώματα.

Ο Newton υιοθέτησε από τους Patritius, Campanella και Gassendi την έννοια ενός άπειρου χώρου, ο οποίος είναι ομοιογενής και ισότροπος (Jammer 2001:152). Προς το τέλος της ζωής του φαίνεται να επηρεάστηκε από τις θεολογικές αντιλήψεις του Henry More

(1614-1687) και το έργο του *An antidote against Atheism*, στο οποίο ο More θεωρεί ότι ο Θεός και ο χώρος είναι ένα (Jammer 2001:61, 154). Μάλιστα, ο More είχε εκδηλώσει ισχυρή αντίθεση στην καρτεσιανή ταύτιση ύλης και χώρου και στον αρχαίο Ελληνικό ατομισμό, ταυτίζοντας εντέλει την πανταχού παρουσία του Θεού με τον χώρο και αποδίδοντας στον χώρο θεϊκές ιδιότητες, όπως το ακίνητο, αιώνιο, ανεξάρτητο, αυθύπαρκτο και αδημιούργητο (Jammer 2001:53-64).

Η Νευτώνεια θεωρία του χώρου άσκησε σημαντική επιρροή όχι μόνο στη φυσική επιστήμη και στη φιλοσοφία του 18^{ου} αιώνα αλλά και στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες που βασίστηκαν, εν πολλοίς, για την μελέτη των κοινωνικών και πολιτικών φαινομένων στην αποδοχή ενός ομοιογενή και ισότροπου χώρου σχεδόν μέχρι τα μέσα του 20^{ού} αιώνα. Το παράδοξο είναι στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του Newton δεν ήταν ο χώρος αλλά η κίνηση των φυσικών σωμάτων.

Προκειμένου να εξηγήσει την κίνηση των φυσικών σωμάτων, ο Newton στηρίχθηκε σε μια έννοια του χώρου ως το υπόβαθρο όλων των φυσικών διεργασιών, χωρίς καμία επίπτωση στα φυσικά σώματα. Στην ουσία, μετατόπισε την εξήγηση της κίνησης των σωμάτων, από τον τόπο, σε μια ελκτική δύναμη που ονόμασε βαρύτητα. Τα σώματα δεν κινούνται προς τον φυσικό τους τόπο, επειδή υπάρχει κάποιος σκοπός ή κάποια αιτία μέσα τους, όπως υποστήριζε ο Αριστοτέλης, ούτε ο τόπος έχει κάποια φυσική ισχύ, που συγκρατεί τα σώματα, όπως υποστήριζαν ο Αριστοτέλης και οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι, αλλά τα φυσικά σώματα κινούνται εξαιτίας μιας ελκτικής δύναμης που δρα από απόσταση και είναι ανάλογη με τη μάζα ή το βάρος των σωμάτων, τη βαρύτητα.

Συγκεκριμένα, ο Newton στο σημαντικότερο, για πολλούς, έργο του *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1728), υποστήριξε τρεις φυσικούς νόμους ή αρχές που διέπουν την κίνηση: α) τον νόμο της αδράνειας, βάσει του οποίου κάθε σώμα διατηρεί την κινητική του κατάσταση εκτός αν (εφόσον) του ασκηθεί κάποια δύναμη, β) ότι η κινητική κατάσταση ενός σώματος αλλάζει ανάλογα με τη δύναμη που του ασκήθηκε και γ) ότι για κάθε δύναμη υπάρχει πάντα μια αντίδραση.

Σύμφωνα με τον Newton, ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε την κίνηση προκύπτει μέσα από την αισθητηριακή μας εμπειρία. Η κίνηση γίνεται αντιληπτή μόνο μέσα από την απόσταση που διανύουν τα φυσικά σώματα, από τον ένα τόπο στον άλλο. Ένα φυσικό σώμα μπορεί να διατηρεί την κινητική του κατάσταση ακόμη και όταν βρίσκεται σε ηρεμία. Η Γη ασκεί βαρυτική δύναμη σε οποιοδήποτε σώμα είτε αυτό βρίσκεται σε κίνηση είτε όχι (λύνοντας με τον τρόπο αυτό και το πρόβλημα του Αριστοτέλη με το πλοίο στο ποτάμι). Οι

ελκτικές δυνάμεις που ασκούνται μεταξύ όλων των σωμάτων στο σύμπαν δεν γίνονται αντιληπτές από τις αισθήσεις. Γι' αυτό, ο Newton διέκρινε την κίνηση σε σχετική ή φαινομενική και απόλυτη ή αληθή, καθώς είναι αδύνατον να έχει κανείς πλήρη εποπτεία όλων των κινήσεων στον χώρο βάσει της αισθητηριακής εμπειρίας.

Στη βάση της επιχειρηματολογίας του Newton για την κίνηση, ο χώρος, ο οποίος ως έννοια εξαρτάται από τις έννοιες της κίνησης και του σώματος, διακρίθηκε αναγκαστικά σε σχετικό και απόλυτο, όπου η αντίληψη του σχετικού χώρου καθορίζεται από την αισθητηριακή αντίληψη και η εννοιολόγηση (νοητή κατασκευή) του απόλυτου χώρου από μια παγκόσμια (μεταφυσική) δύναμη έλξης που δρα από απόσταση στα φυσικά σώματα.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Jammer (2001:140-142), ο Newton εισάγει τον απόλυτο και αμετάβλητο χώρο, του οποίου ο σχετικός χώρος αποτελεί μόνο ένα μέτρο, ως μια αναγκαία προϋπόθεση για την ισχύ του πρώτου νόμου της κίνησης που είναι θέμα της άμεσης εμπειρίας («Κάθε σώμα παραμένει στην κατάσταση ηρεμίας ή ομαλής κίνησής του πάνω σε ευθεία γραμμή, εκτός αν αναγκαστεί να μεταβάλλει αυτή την κατάσταση από δυνάμεις που ασκούνται πάνω του»). Και αυτό, διότι φαίνεται να συνειδητοποίησε ότι, με τον τρόπο που εξέταζε το ζήτημα της κίνησης, προέκυψε ένα ολόκληρο σύστημα χώρων και ελκτικών δυνάμεων για το οποίο έπρεπε να βρει ένα κοσμολογικό σημείο αναφοράς, μια παγκόσμια ελκτική δύναμη, στην προκειμένη περίπτωση, τον Θεό, που είναι το σημείο αναφοράς για τον απόλυτο χώρο.

Εξαιτίας αυτού, η Νευτώνεια θεωρία για τον χώρο αποτέλεσε αντικείμενο έντονης κριτικής από τους φυσικούς της εποχής. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Jammer (2001:155-157), ο Berkeley (1685-1753), υποστήριξε ότι ο χώρος πρέπει να νοείται μόνον ως σχετικός γιατί σε διαφορετική περίπτωση, υπάρχει και κάτι άλλο εκτός από το Θεό, το οποίο είναι αιώνιο, αδημιούργητο, άπειρο, αδιαίρετο και αμετάβλητο. Και ο Leibniz, εκμεταλλεύτηκε τη διάκριση του Νεύτωνα σε σχετικό και απόλυτο χώρο για τον επικρίνει ως προς το ότι η διαιρετότητα του σχετικού χώρου φαίνεται να συνεπάγεται τη διαιρετότητα του Θεού.

Η βασική κριτική του Leibniz και άλλων όπως του Christian Huygens (1629-1695), απέναντι στη Νευτώνεια θεωρία είναι ότι ο χώρος μπορεί να νοηθεί μόνον ως σχετικός. Μάλιστα, ο Leibniz εισάγει την ιδέα ότι ο χώρος δεν είναι τίποτε άλλο από ένα σύστημα σχέσεων. Ένας από τους πιο προσφιλείς ορισμούς του χώρου στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες μέχρι σήμερα, καθώς αποτέλεσε τη βάση για την θεωρία της σχετικότητας.

Ο Leibniz θεωρεί ότι οι άνθρωποι διαμορφώνουν οι ίδιοι την έννοια του χώρου. Η άποψη αυτή απέχει από τις θέσεις της μεταμοντέρνας φιλοσοφίας για την σχεσιακή και εννοιολογική κατασκευή του χώρου και την ιδέα ότι ο χώρος ως έννοια δεν είναι κάτι ανεξάρτητο από την ανθρώπινη σκέψη και το εννοιολογικό σχήμα μέσα στο οποίο η σκέψη αυτή παράγεται.

Συγκεκριμένα, ο Leibniz αναφέρεται στην κατασκευή της έννοιας του χώρου, χρησιμοποιώντας την εικόνα ενός γενεαλογικού δέντρου: ο νους φαντάζεται μια τάξη που συντίθεται από γενεαλογικές γραμμές, το μέγεθος της οποίας συνίσταται μονάχα στον αριθμό των γενεών και όπου κάθε πρόσωπο καταλαμβάνει έναν ορισμένο τόπο. «Αν προσέθετε κάποιος σε αυτό (το σχήμα), τον μύθο μιας μετεμψύχωσης και επανέφερε τις ίδιες ανθρώπινες ψυχές, τότε τα πρόσωπα σε αυτές τις γραμμές μπορεί να άλλαζαν τόπο· εκείνος που ήταν πατέρας ή παππούς μπορεί να γινόταν γιος ή εγγονός κ.λπ. Αυτοί όμως οι γενεαλογικοί τόποι, γραμμές και χρόνοι που θα εξέφραζαν πραγματικές αλήθειες, θα ήταν μόνο ιδεατά πράγματα» (Leibniz 1717 στο: Jammer 2001:163).

Εντούτοις, η αντίληψη αυτή του χώρου υστερεί για τον Jammer, στο ότι, αν και εξηγεί την έννοια του «φυσικού χώρου» σε σχέση με τη θέση των φυσικών σωμάτων, που αποτελεί επαρκή συνθήκη για τον προσδιορισμό του χώρου, δεν είναι ικανή συνθήκη για την εξήγηση της κίνησης των σωμάτων ως προς το αίτιο της μεταβολής, καθώς το αίτιο εντοπίζεται μέσα στο ίδιο το σώμα που κινείται. Ενώ πρακτικά, όταν το σώμα βρίσκεται σε κίνηση, αναγκαστικά μεταβάλλεται η θέση και όλων των άλλων σωμάτων ως προς αυτό, χωρίς να βρίσκεται μέσα σε αυτά κάποιο αίτιο μεταβολής.

Σύμφωνα με τον Jammer (2001), ο Leibniz όχι μόνο παραδέχτηκε τη διαφορά αυτή ανάμεσα στη σχετική και την απόλυτη κίνηση, αλλά ήταν κοντά στο να διατυπώσει μια έννοια για μια δυναμική σχετικότητα, όπως και ο Huygens με τον οποίο αλληλογραφούσε, πολύ πριν την εμφάνιση της θεωρίας της σχετικότητας τον 20^ο αιώνα.

Οι εξελίξεις στη φυσική επιστήμη δεν άφησαν ανεπηρέαστους τους πολιτικούς φιλοσόφους, ειδικά η έννοια της βαρύτητας, ότι υπάρχει μια μη αισθητή φυσική δύναμη που δρα από απόσταση πάνω στην κίνηση των φυσικών σωμάτων. Ήδη, στις αρχές του 17^{ου} αιώνα, ο χώρος νοείται στη φυσική το αναγκαίο υπόστρωμα πάνω στο οποίο επισυμβαίνουν όλες οι φυσικές διεργασίες: είναι αυτή η αποδεσμευμένη έννοια, η απογυμνωμένη από κάθε εγγενή διαφοροποίηση ή δύναμη (Jammer 2001:121-122). Προς την κατεύθυνση αυτή αναπτύσσουν οι σημαντικότεροι πολιτικοί φιλόσοφοι, οι Hobbes και Locke, τον προβληματισμό τους για την έννοια του χώρου.

Στην προκειμένη περίπτωση, ο Locke στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*⁹⁰ (19.:42-53), στρέφεται στην αισθητηριακή εμπειρία για τον προσδιορισμό της έννοιας του χώρου. Ισχυρίζεται ότι στην αρχή, το πνεύμα (mind) είναι κενό από χαρακτηριστικά, χωρίς καμία ιδέα. Κατακτά τα χαρακτηριστικά και τις ιδέες από την εμπειρία (experience). Οι ιδέες πηγάζουν είτε από την αίσθηση (sensation), από την επαφή των αισθήσεων με τα αντικείμενα της εξωτερικής πραγματικότητας, όπως οι ιδέες των χρωμάτων, είτε από τη διανοητική παρατήρηση (reflection) που αφορά στη γνώση που αποκτά το πνεύμα για τις δικές του λειτουργίες (operations). Ο Locke ονομάζει αυτές «απλές ιδέες» (simple ideas) και υποστηρίζει ότι είναι το υλικό για όλες τις γνώσεις μας, καθώς το πνεύμα δεν μπορεί από μόνο του ούτε να τις δημιουργήσει ούτε να τις καταστρέψει, παρά μόνο να τις επαναλάβει, να τις συγκρίνει ή να τις ενώσει, σχηματίζοντας νέες σύνθετες ιδέες (new complex ideas).

Ο Locke (19.:192-197), καταλήγει στο ότι η γνώση είναι η αντίληψη μιας ορισμένης συμφωνίας ή ασυμφωνίας μεταξύ των ιδεών. Η αντίληψη αυτή είναι είτε άμεση εποπτική (διαισθητική) γνώση (intuitive knowledge), όταν το πνεύμα αντιλαμβάνεται τη συμφωνία ή την ασυμφωνία μεταξύ δύο ιδεών άμεσα, χωρίς την παρέμβαση άλλων ιδεών, είτε έμμεση αποδεικτική γνώση (demonstrative knowledge) με τη μεσολάβηση άλλων ιδεών μέσα από τον συλλογισμό (reasoning).

Στο πλαίσιο αυτό, ο Locke (19.:78), υποστηρίζει ότι η ιδέα του χώρου δεν φαίνεται να εξαρτάται από καμία άλλη ιδέα, ούτε της κίνησης, ούτε της στερεότητας, και θεωρεί ότι υπάρχουν διαφορετικές τροποποιήσεις της ίδιας αυτής ιδέας, τις οποίες το πνεύμα είναι ικανό να σχηματίσει μόνο μέσα του, χωρίς τη βοήθεια κάποιου εξωτερικού αντικειμένου, ή κάποιας ξένης αιτίας.

Υποστηρίζει ότι ο χώρος γίνεται αντιληπτός μέσα από την αίσθηση της όρασης, και ότι αυτό είναι τόσο φανερό, που το θεωρεί ανώφελο να δείξει ότι οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται με την όραση την απόσταση που υπάρχει ανάμεσα στα σώματα, όσο και να αποδείξει ότι βλέπουν τα ίδια χρώματα. Αν και ορίζει τις έννοιες που χρησιμοποιούνται πιο συχνά στον καθημερινό και εμπειρικό προσδιορισμό του χώρου, όπως η απόσταση και η χωρητικότητα, υποστηρίζει ότι υπάρχουν πολλοί τρόποι ύπαρξης της ιδέας του χώρου στα καθημερινά πράγματα με βάση τις ιδέες αυτές (απόστασης και χωρητικότητας), εμφανώς επηρεασμένος από την Νευτώνεια θεωρία για τον σχετικό χώρο ή χώρους της εμπειρίας και τις φυσικές τους μετρήσεις.

⁹⁰ Για την εξέταση του χώρου στον Locke χρησιμοποιήθηκε η Ελληνική μη χρονολογημένη μετάφραση του συγκεκριμένου έργου και για την αντιστοίχιση των επίμαχων όρων το Αγγλικό κείμενο. Βλ. στην βιβλιογραφία Locke, μη χρονολογημένη έκδοση στα Ελληνικά και Locke (1999) για την Αγγλική έκδοση.

Εκτός από την όραση, ο Locke θεωρεί ότι η αφή είναι η έτερη αίσθηση με την οποία αντιλαμβανόμαστε τον χώρο. Σύμφωνα με τον Locke (19...:79-80), η αφή συνδέεται με την στερεότητα (solidity) των αισθητών σωμάτων. «Αποκαλύπτει το σχήμα τους, όταν μπορούμε να ψηλαφίσουμε τα άκρα τους, ενώ η όραση αποκαλύπτει τα όρια τους». Θεωρεί ότι η ιδέα της στερεότητας είναι αδιαχώριστη από το αισθητό σώμα, από τα άκρα των οποίων σχηματίζουμε την ιδέα που λέγεται σχήμα.

Ο Locke εναντιώνεται στην καρτεσιανή ταύτιση χώρου και σώματος με το επιχείρημα της στερεότητας των σωμάτων και των γεωμετρικών σχημάτων που προκύπτουν από τα άκρα τους. Υποστηρίζει την ύπαρξη ενός «καθαρού χώρου» που είναι ακίνητος και αδιαίρετος. Πιστεύει σ' έναν τρόπο (ή τρόπους) ύπαρξης του χώρου, που παραπέμπει στη Νευτώνεια διάκριση του απόλυτου και σχετικού χώρου. Η διάκριση αυτή του χώρου τον οδηγεί στο να θεωρήσει τον τόπο ως μια απλούστερη έννοια του χώρου σχεδόν ταυτόσημη με της θέσης: «Μια άλλη ιδέα, που σχετίζεται μ' αυτό το θέμα [του χώρου], είναι αυτή που ονομάζουμε θέση ή τόπο» (Locke 19...:80). Συγκεκριμένα, ο Locke θεωρεί ότι ο τόπος δεν είναι παρά ένας τρόπος ύπαρξης του χώρου για να μπορούν οι άνθρωποι να σημειώνουν την ιδιαίτερη θέση των πραγμάτων όταν έχουν ανάγκη από μια τέτοια σημείωση.

«Η ιδέα που έχουμε για τον τόπο δεν είναι παρά μια τέτοια τοποθέτηση ενός πράγματος σε σχέση με άλλα, [...] έχουμε την ιδέα του τόπου απ' τα ίδια μέσα με τα οποία αποκτούμε την ιδέα του χώρου, του οποίου ο τόπος δεν είναι παρά μια ιδιαίτερη θεώρηση, περιορισμένη σε ορισμένα μέρη· θέλω να πω, για την όραση και την αφή, που είναι τα δύο μέσα με τα οποία δεχόμαστε τις ιδέες γ' αυτό που ονομάζουμε έκταση ή απόσταση» (Locke 1689/19...:81).

Συνεπώς, ο τόπος «ως μια ιδιαίτερη θεώρηση του χώρου, περιορισμένη σε ορισμένα μέρη» εμφανίζεται ως μια απογυμνωμένη από κάθε εγγενή διαφοροποίηση ή δύναμη έννοια, χρήσιμη μόνον για τον προσδιορισμό της θέσης των σωμάτων. Όπως ο χώρος, ο τόπος γίνεται αντιληπτός με βάση την αίσθηση της όρασης και την αφή και είναι τρισδιάστατος. Ο Locke διακρίνει, επομένως, έναν «καθαρό χώρο» (pure space), αυθύπαρκτο και ανεξάρτητο και διάφορους τρόπους ύπαρξης αυτής της ιδέας του χώρου. Η ιδέα του χώρου φαίνεται να ανήκει στις απλές ιδέες, καθώς η γνώση της είναι άμεση ή εποπτική και δεν μεσολαβούν άλλες ιδέες για την αντίληψή της. Στα σώματα βρίσκεται όλη η δύναμη της κίνησης και της γνώσης.

Από τις λιγότερο γνωστές θεωρίες του χώρου του 17^{ου} αιώνα είναι αυτή του Hobbes. Η ανθρωπολογία και πολιτική φιλοσοφία του Hobbes συγκροτείται γύρω από τις ιδέες της φύσης, της κίνησης, της δύναμης και της αισθητηριακής αντίληψης της κοινωνικής πραγματικότητας. Σε αντίθεση με τον Locke που συμπορεύεται και υιοθετεί τις έννοιες της Νευτώνειας φυσικής για τον χώρο, ο Hobbes ως προγενέστερός του αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στις νεοπλατωνικές αντιλήψεις για τον χώρο και στις νέες ιδέες της οπτικής. Πράγμα, που περιπλέκει την έννοια που διατυπώνει για τον χώρο, καθώς η λέξη «phantasm», που χρησιμοποιεί στον προσδιορισμό του δύναται να αποδοθεί όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ως «φάντασμα», «φαντασίωση» (phantasy), «φάσμα» αλλά και ως «παραίσθηση». Επίσης, είναι δύσκολο να διακριθεί από τα λεγόμενα του Hobbes αν αναφέρεται σε μια πρώιμη φαινομενολογία του χώρου (εξαιτίας της χρήσης του όρου «phantasm» που χρησιμοποιεί για τον προσδιορισμό του χώρου).

Κεντρικό στοιχείο στη θεωρία του Hobbes έχει η έννοια της «νοητικής εικόνας». Ο Hobbes υποστηρίζει ότι οι «νοητικές εικόνες» (ή ιδέες) σχηματίζονται στο νου υπό την επιρροή των εξωτερικών αντικειμένων διαμέσου των αισθήσεων. «Η εικόνα δεν αποτελεί για εμάς παρά την αποτύπωση της κίνησης, της διαταραχής ή της διαφοροποίησης την οποία προκαλεί το αντικείμενο στον εγκέφαλο» (*Περί της φύσης του ανθρώπου* 2013:21). Διακρίνει έτσι τις νοητικές εικόνες σε αυτές που σχηματίζονται στο νου όταν είναι παρόν το αντικείμενο και σε αυτές κατά τις οποίες το αντικείμενο απουσιάζει. Στην τελευταία περίπτωση, έχουμε να κάνουμε με αυτό που ο Hobbes αποκαλεί φαντασίωση (phantasy) ή φαντασία (imagination) και τα είδη της, που αφορούν στα αίτια των ονείρων (dreams), στα αποκυήματα (fiction), στις παραισθήσεις (phantasms) και στη μνήμη (remembrance), την οποία θεωρεί ως έκτη αίσθηση. Η μνήμη είναι η μόνη εσωτερική λειτουργία. Σε αυτήν αποδίδεται η ανάπτυξη της γλώσσας στη θεωρία του: «επειδή οι νοητικές εικόνες διαδέχονται τυχαία η μια την άλλη, ο άνθρωπος επινοεί ένα ορατό ή αισθητό σημάδι (mark), που βλέποντάς το του φέρνει στο νου τη σκέψη που έκανε όταν το έβαζε. Μεταξύ των σημαδιών αυτών, συγκαταλέγονται οι ανθρώπινες φωνές» (Hobbes 2013:41-42).

Σύμφωνα με τον Hobbes (2013:16-17), η φύση του ανθρώπου είναι το σύνολο των φυσικών του ικανοτήτων, όπως η ικανότητα της θρέψης, της κίνησης, της αναπαραγωγής, και η νοητική ικανότητα: «εφόσον δύο είναι τα θεμελιώδη τμήματα του ανθρώπου διαχωρίζω τις ικανότητες σε δύο κατηγορίες: τις ικανότητες του σώματος και τις ικανότητες του νου. Οι ικανότητες του νου διακρίνονται στη γνωστική (cognitive) ή αλλιώς φαντασιακή (imaginative) ή αλλιώς αντιληπτική (conceptive) και στην κινητήρια (motive)». Έτσι, οι

νοητικές εικόνες που προέρχονται, είτε το αντικείμενο είναι παρόν είτε όχι, είναι, κατά μια έννοια, ισοδύναμες, καθώς είναι αποτέλεσμα της σύλληψης του νου για την εξωτερική πραγματικότητα διαμέσου των αισθήσεων.

Από τις παραπάνω έννοιες αυτή που έχει τη μεγαλύτερη σημασία για τον προσδιορισμό του χώρου στον Hobbes είναι η «παραίσθηση», την οποία ορίζει ως εξής:

«Υπάρχει ένα ακόμα είδος φαντασίας, το οποίο, όπως το όνειρο, συναγωνίζεται τις αισθήσεις με σαφήνεια· παρατηρείται όταν η δραστηριότητα των αισθήσεων είναι παρατεταμένη ή σφοδρή. Μια τέτοια εμπειρία είναι συχνότερη στην αίσθηση της όρασης απ' ό,τι στις υπόλοιπες αισθήσεις. Ένα παράδειγμα αυτού, είναι η εικόνα που παραμένει στο μάτι όταν έχουμε κοιτάξει κατάματα τον ήλιο. Άλλο παράδειγμα είναι εκείνες οι μικρές εικόνες που εμφανίζονται στο μάτι μέσα στο σκοτάδι [...] Αυτές οι εικόνες, χάριν διάκρισης, ονομάζονται ΠΑΡΑΙΣΘΗΣΕΙΣ (PHANTASMS)» (*Περί της φύσης του ανθρώπου* 1650/2013:30).

Στο *Περί της φύσης του ανθρώπου*, ο Hobbes δεν καταπιάνεται άμεσα με το ζήτημα του χώρου, κάνει όμως κάποιες αξιοσημείωτες παρατηρήσεις στο κεφάλαιο XI («Τι φαντάζονται οι άνθρωποι και ποια είναι τα πάθη τους για τα υπερφυσικά πράγματα»), χρήσιμες στην κατανόηση του χώρου στη θεωρία του. Η πρώτη είναι ότι ο τόπος έχει διαστάσεις και είναι υλικός. Η δεύτερη, ότι με τον όρο «πνεύμα» (ή ψυχή) εννοούμε «ένα υλικό σώμα τέτοιας λεπτότητας που δεν επενεργεί στις ανθρώπινες αισθήσεις, αλλά το οποίο γεμίζει τον χώρο όπως θα έκανε ένα ορατό υλικό σώμα». Η τρίτη είναι ότι η ψυχή είναι αδιαίρετη: «αποτελεί τρανταχτή αντίφαση να λέμε ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι tota in toto (ολόκληρη εντός του όλου) και tota in qualibet parte corporis (ολόκληρη εντός κάθε επιμέρους σημείου του σώματος), ισχυρισμός που [...] είναι απόρροια άγνοιας περί των πραγμάτων εκείνων που αποκαλούνται «φάσματα» [...] όπως περιέγραψα στο Κεφάλαιο III, παράγραφος 5, (όπου αποκαλώ αυτές τις εικόνες «παραισθήσεις»)». Και η τέταρτη, ότι δεν είμαστε σε θέση να έχουμε καμία εικόνα ή αντίληψη του Θεού, να συλλάβουμε οτιδήποτε αφορά τη φύση Του, πέραν του ότι ο Θεός υπάρχει (σ. 97). Βάσει αυτών, ο Hobbes μάλλον θεωρεί τον χώρο ως κάτι που υπάρχει, είναι αδιαίρετο και ανήκει στα πράγματα που αυτός αποκαλεί «φάσματα» ή «παραισθήσεις». Οι παραπάνω αποφάνσεις του Hobbes φαίνεται να έχουν επηρεαστεί από τις τρέχουσες εξελίξεις της εποχής του στον τομέα της οπτικής και την ιδέα ότι ο χώρος ταυτίζεται με τον Θεό.

Στο μεταγενέστερο έργο του *Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body* (1656/1992), ο Hobbes προσπάθησε να δώσει έναν ορισμό του χώρου. Στο έργο αυτό,

σκοπός του είναι να αποδώσει σωστά τις βασικές έννοιες της φιλοσοφίας. Θεωρεί ότι οι αρχαίοι έσφαλαν ως προς το πραγματικό νόημα των εννοιών της φιλοσοφίας. Υποστηρίζει ότι «η φυσική φιλοσοφία είναι νέα και η πολιτική φιλοσοφία (civil philosophy) πολύ νεότερη» και πρέπει κανείς να ανατρέξει στα πρωταρχικά θεμέλια της ανθρώπινης γνώσης και των αισθήσεων για να βρει το πραγματικό νόημα και να ονομάσει ξανά τις βασικές έννοιες της φιλοσοφίας, όπως αυτήν του χώρου.

Ο Hobbes (2013:52), κατατάσσει την έννοια του χώρου στις βασικές έννοιες της φιλοσοφίας και προσεγγίζει το πρόβλημα του χώρου φέρνοντας στο νου μια υποθετική κατάσταση, όπου αφανίζεται ολόκληρος ο κόσμος και επιζεί μόνον ένας άνθρωπος. «Αυτός ο άνθρωπος θα διατηρούσε την εικόνα του κόσμου και όλων εκείνων των πραγμάτων τα οποία είχε πρωτύτερα δει και αντιληφθεί στον κόσμο αυτόν». Όλη η γνώση είναι ενθύμηση και η γλώσσα αναπτύχθηκε εξαιτίας της ανάγκης ενθύμησης.

Στο πλαίσιο αυτό, βάσει του ορισμού που δίνει ο Hobbes και αναφέρεται στην αρχή, ο χώρος φαίνεται να ανήκει στα είδη της φαντασίας, που αφορούν στη νοητική εικόνα που σταδιακά φθίνει ή καθίσταται πιο συγκεχυμένη, όταν το αντικείμενο δεν είναι παρόν. Από τα είδη της φαντασίας (όνειρο, αποκύημα, παραίσθηση) που διακρίνει, το είδος που ονομάζει «phantasms» φαίνεται να είναι πιο κοντά στο νόημα του όρου «phantasm» στον προσδιορισμό του χώρου. Είναι αυτό στο οποίο η αίσθηση της όρασης διαδραματίζει καταλυτικό ρόλο στην εμπειρία της παραίσθησης. Από την άποψη αυτή, ο Hobbes θεωρεί ότι ο χώρος είναι κάτι που υπάρχει, ένας υποδοχέας για σώματα, κάτι που μπορεί να γίνει αντιληπτό με την αίσθηση της όρασης, αλλά παραμένει δύσληπτο.

Τα στοιχεία του «φαντάσματος» και της «εικόνας» συναντώνται στον ορισμό του Πλάτωνα για την «χώρα»⁹¹, όπως και η ιδέα της ενθύμησης των ιδεών. Ο συλλογισμός του Hobbes για τον χώρο ακολουθεί εν μέρει τον συλλογισμό του Πλάτωνα για την χώρα. Κάτι που καταδεικνύει ότι πρόθεση του Hobbes ήταν μάλλον να θέσει σε μια πιο ορθή συλλογιστική βάση τον ορισμό του Πλάτωνα. Στον Hobbes, ο συλλογισμός πάνω στην ιδέα του χώρου αναπτύσσεται γύρω από το εννοιολογικό σχήμα αίσθηση-νοητική εικόνα-φαντασίωση-αληθής συλλογισμός, ενώ στον Πλάτωνα είναι μη αίσθηση-ονειρική εικόνα-φάντασμα-νόθος συλλογισμός.

Το επιχείρημα αυτό, ενισχύεται και από τον τρόπο που κατόπιν ορίζει τον χρόνο, όπου φαίνεται να διορθώνει το «συντακτικό» και ουσιαστικό σφάλμα στον ορισμό του Αριστοτέλη:

⁹¹ Βλ. Πλάτων, *Τίμαιος* 52a-d:245.

«Επομένως, ένας πλήρης ορισμός του χρόνου είναι αυτός, ο ΧΡΟΝΟΣ είναι η φαντασίωση (phantasm) του πριν και του μετά στην κίνηση, που συμφωνεί με αυτόν τον ορισμό του Αριστοτέλη, ο χρόνος είναι ο αριθμός της κίνησης σύμφωνα με το πριν και το μετά, γιατί η αρίθμηση αυτή είναι πράξη του νου, και άρα είναι το ίδιο αν πούμε, ο χρόνος είναι ο αριθμός της κίνησης, και ο χρόνος είναι η «φαντασίωση» της αριθμημένης κίνησης. Αλλά, αυτός ο άλλος ορισμός, ότι ο χρόνος είναι ο αριθμός της κίνησης, δεν είναι τόσο ακριβής, γιατί μετράμε τον χρόνο με την κίνηση και όχι την κίνηση με τον χρόνο» (Hobbes 1992:95)⁹².

Συνεπώς, ο ορισμός του Hobbes για τον χώρο είναι μια επαναδιατύπωση σε μια νέα συλλογιστική βάση της πλατωνικής «χώρας». Προς το τέλος του 17^{ου} αιώνα, ο Kant (1724-1804) προσπάθησε να διαπραγματευτεί τις αντιλήψεις των Newton, Leibniz και Locke σε μια ενιαία θεώρηση για τον χώρο. Για τον Kant, η εμπειρία προσφέρει «το υλικό» που θα επεξεργαστεί και θα αξιοποιήσει ο λόγος. Το υλικό αυτό προσφέρεται ως «εποπτείες» (Locke), ως άμεσες ενιαίες παραστάσεις.

Η καινοτομία του Kant σε σχέση με τον Locke, έγκειται στο ότι η επεξεργασία που οδηγεί στην εποπτεία, σημαίνει ήδη τοποθέτηση στον χώρο και τον χρόνο. Άρα ο χώρος και ο χρόνος είναι εγγενείς μορφές της εποπτείας. Ο χώρος αποτελεί στον Kant μια συνθήκη στην ίδια τη δυνατότητα της εμπειρίας: «οι έννοιες του απόλυτου χώρου και χρόνου θεωρούνται απλώς ως φαντασιακές εννοιολογικές κατασκευές, ένα νοερό σχήμα δομημένων σχέσεων συνύπαρξης και αλληλουχίας ανάμεσα στα αισθητά επιμέρους στοιχεία. Χωρίς να προκύπτει η ίδια από τις αισθήσεις, η έννοια του χώρου είναι μια καθαρή εποπτεία, ούτε αντικειμενική ούτε πραγματική, αλλά υποκειμενική και ιδεατή» (Jammer 2001:190).

Η κριτική του καθαρού λόγου σηματοδοτεί την απαρχή της μεταστροφής της φιλοσοφικής σκέψης από τις ιδέες της αίσθησης, της εμπειρίας και της φύσης, σε αυτές της γλώσσας, του λόγου και της ανθρώπινης κατασκευής των εννοιών. Από τον «καθαρό χώρο», η φιλοσοφική σκέψη μετατοπίζεται από τον 18^ο αιώνα στην κριτική του «καθαρού λόγου».

Κατά συνέπεια, στους νεότερους χρόνους, ο χώρος θεωρείται ως ένα αναγκαίο υπόστρωμα πάνω στο οποίο επισυμβαίνουν όλες οι φυσικές και κοινωνικές διεργασίες και δεν έχει καμία απολύτως δύναμη στα σώματα ή κοινωνικά φαινόμενα που επισυμβαίνουν

⁹² «Wherefore a complete definition; of time is such as this, TIME is the phantasm of before and after in motion ; which agrees with this definition of Aristotle, time is the number of motion according to former and latter ; for that numbering is an act of the mind ; and therefore it is all one to say, time is the number of motion according to former and latter ; and time is a phantasm of motion numbered. But that other definition, time is the measure of motion, is not so exact, for we measure time by motion and not motion by time» (Hobbes 1992:95).

σε αυτόν. Αντίστοιχα, ο τόπος εξομοιώνεται με μια θέση στον χώρο και θεωρείται μια έννοια αναγκαία για τον προσδιορισμό της θέσης και για την μέτρηση της απόστασης των σωμάτων. Η νεότερη αυτή αντίληψη του χώρου και του τόπου είναι αντίθετη με την αρχαία κλασική σκέψη, όπου ο τόπος έχει ισχύ και όρια και η «χώρα» είναι ενεργή «φύσις», πάλλεται, δεν είναι παθητική όπως είναι ο χώρος στη νεότερη φυσική. Αντίστοιχα, στην μεσαιωνική σκέψη, ο τόπος έχει σημασία ως η έδρα της επικοινωνίας με τον Θεό. Ο χώρος εμφανίζεται ως αδιαφοροποίητος, ο τόπος ως μια ορισμένη θέση και η κίνηση και η δύναμη αποσπώνται στη νεότερη φυσική φιλοσοφία από τον προσδιορισμό του τόπου και μετατίθενται στα ίδια τα σώματα.

2. «Ουτοπικές» συλλήψεις της πόλης και η εννοιολόγηση της στον Hobbes

«Ο χωρισμός της πόλης σε ζώνες, η διάκριση ανάμεσα σε «βαριά» και «ελαφρά» βιομηχανία, η συγκέντρωση παρόμοιων βιομηχανικών εγκαταστάσεων, η μέριμνα για την αγροτική ζωή που γειτονεύει με την πόλη – σε όλα αυτά οι κηπουπόλεις μας είναι απλώς αργοπορημένα αντίγραφα της «Χριστιανούπολης» (Johannes Valentinus Andreae (1586-1654) στο: Mumford 1998:67).

«Η δημιουργία μιας ένωσης συνίσταται στο ότι κατόπιν συμφωνίας κάθε άνθρωπος υποχρεούται να υπακούει σε έναν και μοναδικό άνθρωπο ή σε ένα και μοναδικό συμβούλιο, και δέχεται να ενεργεί σύμφωνα με τις εντολές του συγκεκριμένου ανθρώπου ή του συγκεκριμένου συμβουλίου [...].

Παραδίδει τις δυνάμεις και τα μέσα που διαθέτει στον άνθρωπο στον οποίο συμφώνησε να υπακούει [...]. Αυτή η ένωση που δημιουργείται ονομάζεται σήμερα ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΣΩΜΑ (body politic) ή πολιτική κοινωνία. Οι Έλληνες την ονόμαζαν «πόλις» (Ελληνικά στο πρωτότυπο), το οποίο ορίζεται ως ένα πλήθος ατόμων που είναι ενωμένοι σαν ένα άτομο από μια κοινή δύναμη» (Hobbes 2013:177).

Στη νεότερη φυσική επιστήμη, τα φυσικά σώματα μετατράπηκαν τα ίδια σε φορείς της δύναμης και της κίνησης, καθώς ο χώρος νοούνταν ως το αναγκαίο υπόστρωμα πάνω στο οποίο επισυνέβαιναν όλες οι φυσικές και κοινωνικές διεργασίες, χωρίς καμία ισχύ πάνω στα φυσικά σώματα. Στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία, η ιδιότητα αυτή των σωμάτων να είναι φορείς δύναμης και το αίτιο της κίνησης, αποτέλεσε την απαρχή μιας επιστημονικής συζήτησης για την εξήγηση της «πολιτικής κοινότητας» με βάση τις έννοιες της δύναμης και της κίνησης. Η θεωρητική αυτή συζήτηση για την «πολιτική κοινότητα» αφορά την εννοιολόγηση της πόλης του 17^{ου} αιώνα, καθώς εμφανίζονται ως συνώνυμες έννοιες.

Οι εννοιολογήσεις της πόλης μπορούν να διακριθούν σε αυτές που έχουν ως πρότυπο την «πολιτεία» του Πλάτωνα και δευτερευόντως την «πόλιν» του Αριστοτέλη, οι οποίες ανακατασκευάζονται σε κάτι νέο, με βάση την καθημερινή εμπειρία και τις θεολογικές και πολιτικές αντιλήψεις της εποχής. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν η *Ουτοπία* (1516) του Thomas More (1511-1535), η *Χριστιανούπολη* (1618) του Johann Valentin Andreae (1586-1654), η *Πόλη του Ήλιου* (1602/1632) του Tommaso Campanella (1568-1639) και ίσως η *Νέα Ατλαντίδα* (1626) του Francis Bacon (1561-1626). Και αυτές που διαπραγματεύονται το ζήτημα της εννοιολόγησης της πόλης και της πολιτικής κοινότητας ως ένα πρόβλημα επιστημονικό με βάση τις θεμελιώδεις έννοιες της φυσικής φιλοσοφίας του 17^{ου} αιώνα, με χαρακτηριστικά παραδείγματα, τον *Λεβιάθαν: ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής λαϊκής κοινότητας* (1651) του Hobbes, και τη *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως. Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας* (1689) του Locke.

Αρκετοί, από τους μετέπειτα αποκαλούμενους «ουτοπικούς» φιλοσόφους, αξιοποίησαν έννοιες και σύμβολα της φυσικής επιστήμης και των μαθηματικών. Φαντάστηκαν τις πόλεις τους με γεωμετρικά σχήματα ή τους προσέδωσαν μια μορφή, εμπνευσμένη από την κοσμολογία, όπως «η πόλη του ήλιου» του Campanella με την ακτινωτή μορφή. Η ρυμοτομία εισέρχεται, για πρώτη φορά, στη θεωρητική αντίληψη της ιδανικής πόλης.

Οι νεότερες αντιλήψεις της πόλης συγκροτούνται, εκεί όπου παρατηρείται μια πρώιμη αστικοποίηση και καπιταλιστική μεγέθυνση της παραγωγής των βασικών προϊόντων (κτηνοτροφικά και αγροτικά προϊόντα), αλλά και εκτεταμένες περιφράξεις της κοινής γης. Ειδικά, στην Αγγλική ύπαιθρο, οι «περιφράξεις» οδηγούν στην αναγκαστική μετατόπιση των μικροκαλλιεργητών στις πόλεις, όπου για να επιβιώσουν καταφεύγουν σε παραβατικές συμπεριφορές, όπως κλοπές και ληστρικές επιθέσεις (More 2022). Η περίφραξη και εκμετάλλευση της κοινής γης από λίγους ευγενείς για βοσκοτόπια, επέφερε τη φτωχοποίηση του αγροτικού πληθυσμού, με αποτέλεσμα η ενασχόληση με την γεωργία και η κοινοκτημοσύνη είτε της αγροτικής, είτε της αστικής γης να προβάλλουν ως αναγκαίες προϋποθέσεις στη συγκρότηση των ιδανικών πόλεων, αντανakλώντας μια νοσταλγία για έναν κόσμο που χάνεται και μαζί με αυτόν χάνονται και οι χριστιανικές αξίες (πρβλ. Campanella, Andreae, More).

Ένα νέο στοιχείο των ιδανικών αυτών πόλεων είναι η επινόησή τους σε έναν τόπο φαντασιακό -ένα νησί στη μέση του ωκεανού (νέα Ατλαντίδα, νήσος Ουτοπία, το νησί της

Χριστιανούπολης)- και ο θεωρητικός προβληματισμός σχετικά με τα ταξίδια των κατοίκων τους, είτε με σκοπό την εισαγωγή πολύτιμων μετάλλων, υλικών αγαθών και επιστημονικής γνώσης, είτε ως αιτία διαφθοράς των κατοίκων τους, ξενοφοβίας και μέσο ρύθμισης και πολιτικού ελέγχου. Οι «Μεγάλες Ανακαλύψεις» έχουν εισβάλει στη συλλογική φαντασία, τροφοδοτούν την συσσώρευση υλικών αγαθών και διεκδικούν έναν δικό τους χώρο στις θεωρητικές συλλήψεις της πόλης.

Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται για πρώτη φορά στο σχήμα της πόλης (ακτινικό ή ορθογώνιο), στη διαίρεσή της σε τμήματα ή ζώνες, στην κατανομή των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και στη σχέση με την ύπαιθρο και την γύρω περιοχή. Συχνά, στο επίκεντρο των θεωρητικών αυτών συλλήψεων για την πόλη βρίσκεται η κοινή ιδιοκτησία. Μαζί με τον πολεοδομικό σχεδιασμό, η οικονομία καθίσταται σημαντική παράμετρος στη θεωρητική σύλληψη των νεότερων πόλεων, σχεδόν αναπόσπαστη και ενίοτε συνώνυμη με το σύστημα της πολιτικής διεύθυνσης των κοινών πραγμάτων.

Οι συλλήψεις ιδανικών πόλεων του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα κατηγοριοποιήθηκαν συχνά ως «ουτοπικές». Έκτοτε, ο όρος έγινε συνώνυμος σχεδόν όλων των θεωρητικών επινοήσεων ιδανικών πόλεων, εξαιτίας της απήχησης που είχε η *Ουτοπία* του More στην επινοήση του όρου. Ο More μάλλον μέσα από την απόδοση των Ελληνικών λέξεων «ου+τόπος» και «ευτοπία» ως «ou-topos» και «eutopia» στα λατινικά, στις οποίες το γράμμα «u» εμφανίζεται κοινό, σχημάτισε τον όρο «u-topia», υποδηλώνοντας την ταυτόχρονη σημασία ενός ευχάριστου και ανύπαρκτου τόπου.

Στη σύγχρονη εποχή, ο όρος «ουτοπία» έχει επεκταθεί περιλαμβάνοντας συχνά και την *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Ωστόσο, η πλατωνική «πολιτεία» στηριζόταν σε μια διαπραγμάτευση ανάμεσα στην πραγματικότητα και στις ιδέες. Σκοπός του Πλάτωνα ήταν να συλλάβει ένα εφικτό πρότυπο πολιτείας, γι' αυτό δημιούργησε τη μετέπειτα *Πολιτεία των Νόμων*. Υποστήριζε ότι η ιδανική «πολιτεία» μπορεί να υπάρξει μέσα από την κατάλληλη προσαρμογή στις υπάρχουσες συνθήκες.

Από την άλλη, οι «ουτοπικές» αντιλήψεις της πόλης του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα εμφανίζονται, εκ πρώτης όψεως, αποκομμένες από το πραγματικό, ως προϊόν της φαντασίας, με την έννοια ότι ενσωματώνουν το ανέφικτο της πραγμάτωσής τους στην ίδια τη συγκρότησή τους. Ο Πλάτωνας πραγματεύεται τη μετατροπή του ανέφικτου σε εφικτό, ενώ οι «ουτοπικοί» την φυγή σε έναν ανύπαρκτο κόσμο που λειτουργεί ως «όχημα» για την παρουσίαση των ιδεών τους, ειδικά για την αναδιανομή της γης, την κοινή ιδιοκτησία και

την δημοκρατία, ως μια κεκαλυμμένη επινόηση για την αποφυγή της καταδίκης του συγγραφέα τους από τις πολιτικές και εκκλησιαστικές αρχές.

Στην περίπτωση, άλλωστε, του More και του Bacon, αυτοί ενεπλάκησαν ενεργά στην πολιτική. Ο More διετέλεσε μέλος του Αγγλικού κοινοβουλίου και ως Λόρδος Καγκελάριος (Lord Chancellor), αξίωμα το οποίο ανέλαβε και ο Francis Bacon (1618). Ήταν αναγκαίο λοιπόν οι αντιλήψεις τους για την ιδανική πόλη να παρουσιαστούν ως μια λογοτεχνική αφήγηση, διανθισμένες με εξωπραγματικά στοιχεία. Για παράδειγμα, ο More στην «ουτοπία» επινοεί έναν αφηγητή, τον Ραφαήλ Υθλοδαίο (Hythloday), δίνοντάς του ένα όνομα που ετυμολογείται από τις αρχαιοελληνικές λέξεις «ϋθλος» (=φλυαρία, αερολογία) και «δαίω» (διαιρώ, μοιράζω)⁹³, υπονοώντας εκ πρώτης όψεως ότι όσα λέγονται δεν πρέπει να ληφθούν σοβαρά υπόψη. Εντούτοις, αν και εμφανίζεται διχασμένος για τη δημοσίευση του βιβλίου του, στο τέλος λέει: «ελεύθερα ομολογώ ότι στη δημοκρατία της Ουτοπίας υπάρχουν πολλά χαρακτηριστικά που θα ευχόμουν να δω να εφαρμόζονται και στις δικές μας κοινωνίες».

Από την άλλη, η εννοιολόγηση της πόλης στον Hobbes και στον Locke, οι οποίοι έθεσαν τα θεμέλια της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης, έχει να κάνει πρωτίστως με μια ανθρωπολογική και επιστημονική προσέγγιση καταρχάς της «φύσης» του ανθρώπου. Όπως ο αδιαφοροποίητος χώρος, ο άνθρωπος στην πρωταρχική φυσική του κατάσταση είναι μια ακατέργαστη ύλη. Στον Hobbes, όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι στην πρωταρχική φυσική τους κατάσταση και διαφοροποιούνται στη συνέχεια εξαιτίας των παθών τους και της εύνοιας του Θεού. Στον Locke, ο άνθρωπος είναι «tabula rasa» («άγραφος πίνακας»). Το άτομο εμφανίζεται έτσι «απογυμνωμένο» από τις νοητικές ή αντιληπτικές ή φαντασιακές του διεργασίες, αποτελώντας το υπόβαθρο στην εννοιολόγηση της πόλης. Η πόλη στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία εμφανίζεται «απογυμνωμένη» από την υλικότητά της και νοείται ως ένα ενιαίο «πολιτικό σώμα» (body politic) στο οποίο τα άτομα εκούσια προσχωρούν, παραχωρώντας τη δύναμή τους σε μια κοινά αποδεκτή εξουσία. Όπως στη Νευτώνεια θεωρία του χώρου υπάρχει μια παγκόσμια ελκτική δύναμη που κινεί όλα τα σώματα, έτσι και στο «πολιτικό σώμα» υπάρχει μια δύναμη (ένας ηγεμόνας ή μια συνέλευση) που κινεί το σώμα αυτό.

Στο πλαίσιο αυτό, σε αυτή την ενότητα, διερευνάται η νεότερη εννοιολόγηση της πόλης, αρχικά με βάση την *Ουτοπία*, όπου στο πρώτο μέρος ο More περιγράφει τις κοινωνικές συνθήκες της εποχής του, και στο δεύτερο παρουσιάζει τις αντιλήψεις του για

⁹³ Βλ. More (2022) Σημειώσεις, αρ.3, σ.252.

την αναμόρφωση της κοινωνίας. Στη συνέχεια, με οδηγό το βιβλίο του Mumford *Η ιστορία των ουτοπιών* (1998) παρουσιάζονται άλλες εννοιολογήσεις της πόλης του 17^{ου} αιώνα. Παρόλο που το βιβλίο αυτό υστερεί ως προς την εννοιολόγηση και το πεδίο εφαρμογής του όρου «ουτοπία», αποτελεί, ωστόσο, ένα συνολικό αφήγημα. Πρόκειται, άλλωστε, για ένα από τα πρώτα βιβλία (1922) του Mumford, που δημοσιεύτηκε πολλά χρόνια πριν το βιβλίο του *The city in history* (1961), στο οποίο επανέρχεται στις «ιδανικές πόλεις» (ideal city).

Στη συνέχεια, εξετάζεται η εννοιολόγηση της πόλης και της αντιπροσώπευσης στον Hobbes με βάση το *Περί της φύσης του ανθρώπου* και τον *Λεβιάθαν*. Ο Hobbes όχι μόνον παρουσίασε κριτικά και με επιστημονικό τρόπο το πολιτικό πρόβλημα, μέσα από την τρέχουσα συζήτηση και αρθρογραφία της εποχής του, αλλά το έργο του αποτέλεσε για τους πολιτικούς στοχαστές του 17^{ου} και του 18^{ου} αιώνα, όπως τον Locke και τον Rousseau, το υπόβαθρο πάνω στο οποίο πραγματεύτηκαν το πολιτικό πρόβλημα, χωρίς σημαντικές διαφοροποιήσεις ως προς τη βασική τους επιχειρηματολογία για την «πολιτική κοινότητα».

Κοινό χαρακτηριστικό όλων των νεότερων αντιλήψεων για την πόλη του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα είναι ότι συγκροτούνται σε ένα περιβάλλον ακραίας κοινωνικής και οικονομικής ανισότητας, θρησκευτικής έριδας και εμφυλίων πολέμων. Η αύξηση του πλούτου σε λίγους επιφέρει αναπόφευκτα την αύξηση των φτωχών. Ο More θα ζήσει τον εμφύλιο πόλεμο των Ρόδων (1455-1487). Ενώ η διένεξή του με τον Ερρίκο Η' (1491-1547) θα έχει ως αποτέλεσμα τον αποκεφαλισμό του, καθώς αρνήθηκε να υπογράψει τη δήλωση άρνησης του «παπικού πρωτείου».

Αντίστοιχα, το έργο του Hobbes συγκροτείται εν μέσω θρησκευτικού φανατισμού στη «δυτική» Ευρώπη μετά το πέρας των θρησκευτικών πολέμων στη Γαλλία (1562-1598), και διαδοχικών μεταλλαγών στο πολιτικό σύστημα της Αγγλίας: η βασιλεία της ελισαβετιανής εποχής και του οίκου των Στιούαρτ διαδέχεται τη περίοδο ακυβερνησίας του Αγγλικού εμφυλίου πολέμου (1642-1651) και κατόπιν την εγκαθίδρυση του νεότερου Αγγλικού κοινοβουλευτισμού. Μέσα στις συνθήκες αυτές, επινοείται, άλλωστε, το νεότερο αντιπροσωπευτικό «δημοκρατικό» πολιτικό σύστημα.

Τον 16^ο αιώνα, η εννοιολόγηση της πόλης, όπως και του χώρου, αφορά τη σύζευξη της μεσαιωνικής θεολογίας και φιλοσοφίας με τον νεοπλατωνισμό και τον νεοανακαλυφθέντα φυσικό κόσμο της Αναγέννησης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η *Ουτοπία* του More που σε αρκετά σημεία αναφέρεται στον Πλάτωνα και στην *Πολιτεία*, με ειδική μνεία στην Ελληνική φιλοσοφία: «Ο Υθλοδαίος μελέτησε περισσότερο τα Ελληνικά επειδή ενδιαφέρεται πρωτίστως για τη φιλοσοφία και γνωρίζει ότι σ' αυτόν τον τομέα οι

Ρωμαίοι δεν μας άφησαν τίποτα αξιοσημείωτο, με εξαίρεση ορισμένα έργα του Σένεκα και του Κικέρωνα» (More 2022:19).

Από την άλλη, οι αντιλήψεις της πόλης του 17^{ου} αιώνα ενσωματώνουν τις νέες ιδέες των επιστημών, των μαθηματικών και της αστρολογίας. Στον Campanella και στον Andreae αξιοποιούνται έννοιες και σύμβολα των μαθηματικών και της φυσικής επιστήμης στον σχεδιασμό και στην αρχιτεκτονική της πόλης. Κάτι που υποδηλώνει ότι τον 17^ο αιώνα, ο σχεδιασμός και η αρχιτεκτονική των πόλεων έχουν αρχίσει να απασχολούν τη δημόσια συζήτηση με έναν πιο συστηματικό τρόπο, εξαιτίας της αστικοποίησης και των προβλημάτων που ανέκυψαν από την αύξηση του πληθυσμού, όπως η υγιεινή, η εγκληματικότητα και η έλλειψη στέγης.

Κοινό χαρακτηριστικό των ιδανικών πόλεων του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα είναι η σχέση φύσης-επιστήμης-Θεού. Στον More, οι «ουτοπιανοί» πιστεύουν σε μια θεότητα άγνωστη, αιώνια, άπειρη, ανεξήγητη, πέρα από τις δυνατότητες του ανθρώπινου μυαλού και η οποία υπάρχει σε όλο το σύμπαν, όχι ως φυσική παρουσία, αλλά διάχυτη (More 2022:216). Επίσης, θεωρούν ότι ο στοχασμός για τη φύση είναι αποδεκτός από τον Θεό και επιδιώκουν τις ηδονές της όρασης, της ακοής και της όσφρησης, καθώς ευφραίνουν τη ζωή και αναγνωρίζουν ότι η Φύση τις προόρισε ειδικά για τον άνθρωπο (More 2022:226,168). Από την άλλη, στους Andreae, Campanella και Bacon, κεντρικό στοιχείο είναι η σχέση επιστήμης-θρησκείας και η ανάγκη συνεργασίας μεταξύ των δύο.

Ο More στο πρώτο μέρος της *Ουτοπίας* περιγράφει την κοινωνική και οικονομική κατάσταση στην Αγγλία του 16^{ου} αιώνα. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο More (2022:28-44,111), οι περισσότεροι ηγεμόνες ενδιαφέρονται για την τέχνη του πολέμου και στο πώς θα αυξήσουν τα εδάφη τους, ενώ οι περισσότεροι άνθρωποι μετά βίας επιβιώνουν και οδηγούνται στην «απαίσια αναγκαιότητα να κλέβουν και μετά να πεθαίνουν επειδή έκλεψαν». Υποστηρίζει ότι αιτία για την φτωχοποίηση του πληθυσμού είναι η ατομική ιδιοκτησία και η απληστία λίγων για περισσότερα πλούτη μέσα από τις περιφράξεις των κοινών γαιών για βοσκοτόπια και την εκμετάλλευση του μαλλιού. Η πρακτική αυτή είχε ως αποτέλεσμα την απόλυτη εξαθλίωση του πληθυσμού, ώστε ακόμη και η αυστηρή ποινή του θανάτου να μην είναι ικανή να αποτρέψει τους κλέφτες. Θεωρεί χειρότερη από την δουλεία την εξοντωτική εργασία, από νωρίς το πρωί μέχρι αργά το βράδυ, που είναι ο κοινός κλήρος των εργατών σχεδόν παντού.

Χαρακτηριστικό των συνθηκών που περιγράφει ο More είναι και η κρίση των πολιτικών θεσμών. Αναφέρει ότι συχνά ο ηγεμόνας εξουσιάζει τους υπηκόους του με την

κακοποίηση, τη λεηλασία και τη δήμευση της περιουσίας τους, κάνοντάς τους ζητιάνους και στερώντας τους με τον τρόπο αυτό την (οικονομική) ελευθερία τους.

Από τα λεγόμενά του φαίνεται ότι η συζήτηση για την πολιτική αλλαγή περιστρέφεται γύρω από την έννοια της δημοκρατίας, η οποία έχει πάρει μια νέα τροπή, καθώς συγκροτείται γύρω από ένα νέο περιεχόμενο. Ο More θεωρεί τη «δημοκρατία» όχι ως πολίτευμα, όπως ήταν στην πράξη, αλλά ως ένα ολόκληρο σύστημα, βάση του οποίου είναι η κοινοκτημοσύνη. Ένα είδος δημοκρατίας που έχει καταργήσει όχι μόνο τα χρήματα, αλλά μαζί μ' αυτά και την απληστία, καθώς αυτά και μόνο υπονομεύουν ολοκληρωτικά τη δόξα κάθε δημοκρατίας (More 2022:246, 250).

Πρόκειται για ένα νέο στοιχείο στην έννοια της δημοκρατίας που αφορά στην χρήση του όρου για την απόδοση ενός ολόκληρου συστήματος που βασίζεται στην οικονομία και στην ορθή διαχείριση των υλικών αγαθών για το κοινό καλό. Στον More (2022:120), ο βασικός σκοπός της οικονομίας είναι όλοι οι πολίτες να μπορούν να είναι απελευθερωμένοι από τον σωματικό μόχθο. Έτσι, η νεότερη έννοια της δημοκρατίας συγκροτείται σε σχέση με την ιδέα της οικονομικής ελευθερίας και τουλάχιστον στον More δεν είναι ασυμβίβαστη με την έννοια της κοινοκτημοσύνης (More 2022:241-242).

Ο More (2022:63,85), ταυτίζει το είδος αυτό της δημοκρατίας με την πλατωνική *Πολιτεία*, ενστερνιζόμενος αρκετές από τις αντιλήψεις του Πλάτωνα, σχετικά με την κοινοκτημοσύνη, τον έλεγχο του αριθμού του πληθυσμού, τον ρόλο του «ασθενούς φύλου» (των γυναικών), την ύπαρξη δούλων, και την ύπαρξη (λίγων) νόμων, τις οποίες αναδιαρθρώνει με βάση τις μεσαιωνικές χριστιανικές αρχές και τον μοναστηριακό τρόπο διαβίωσης.

Η ισότητα είναι ίδιον στοιχείο του σχεδιασμού των πόλεων και της αρχιτεκτονικής της *Ουτοπίας*, όπου εκλαμβάνεται ως ομοιομορφία: όλες οι πόλεις είναι χτισμένες με το ίδιο σχέδιο και έχουν την ίδια εμφάνιση. Εάν ξέρεις μια, τις ξέρεις όλες, επειδή όλες μοιάζουν, εκτός αν το έδαφος έχει κάποιες διαφορές. Το σχήμα τους είναι σχεδόν τετράγωνο και κάθε πόλη διαιρείται σε τέσσερις ίσες περιοχές και στο κέντρο κάθε περιοχής υπάρχει μια αγορά που έχει όλα τα αγαθά.

Σκοπός του More είναι να εξαλείψει οποιοδήποτε στοιχείο διαφορετικότητας από τον σχεδιασμό της πόλης. Γι'αυτό, εκτός από τον σχεδιασμό και την αρχιτεκτονική της πόλης, ενδύει ομοιόμορφα και τους κατοίκους της. Αυτή η έννοια της ισότητας ως ομοιομορφία ενέπνευσε και την κοινωνική αρχιτεκτονική του 20^{ού} αιώνα, στην κατασκευή ολόκληρων τετραγώνων πανομοιότυπων εργατικών κατοικιών. Κυρίως όμως

αντιπαράκειται στην μεσαιωνική ιεραρχία των πόλεων που βασίστηκε στον κοινωνικό ανταγωνισμό των επισκόπων για την εύρεση και απόκτηση πολύτιμων κειμηλίων της Χριστιανοσύνης και την ανέγερση εντυπωσιακών ναών και μοναστηριών για την προσέλκυση σημαντικού αριθμού προσκυνητών που συνέβαλαν στην ευημερία συγκεκριμένων πόλεων.

Φαίνεται ότι ο More εμπνεύστηκε για τον σχεδιασμό των πόλεων του είτε από το πώς ήταν τότε το Λονδίνο είτε από τις πόλεις των 17 Ηνωμένων Επαρχιών των Κάτω Χωρών, όπως η Αμβέρσα την οποία είχε επισκεφτεί. Κοινό χαρακτηριστικό των πόλεων αυτών με την *Ουτοπία* είναι ο τρόπος με τον οποίο η ανθρώπινη δραστηριότητα άλλαξε τη φυσική γεωγραφία του τόπου, με τη δημιουργία προσχωσιγενών εδαφών, με την ανάκτηση μεγάλων περιοχών (polders) από τη θάλασσα και τη δημιουργία δικτύου καναλιών. Άλλα χαρακτηριστικά των πόλεων αυτών του 17^{ου} αιώνα με την *Ουτοπία* είναι η ύπαρξη τείχους, τα τριώροφα σπίτια και το γυαλί στα παράθυρα που υπάρχει σε αφθονία στην *Ουτοπία*.

Η άλλη βασική έννοια στην οποία στηρίζεται η «*Ουτοπία*» είναι της κοινοκτημοσύνης που είναι αναπόσπαστη από την κοινή αγροτική εργασία. Όλοι οι πολίτες της *Ουτοπίας*, ανεξαιρέτως, απασχολούνται στη γεωργία: «εκπαιδεύονται σ' αυτήν τη δουλειά από τα παιδικά τους χρόνια, εν μέρει στο σχολείο, όπου μαθαίνουν τη θεωρία, εν μέρει με εκδρομές σε κοντινά χωράφια, το οποίο το κάνουν σαν παιχνίδι πρακτικής άσκησης». Όλα τα αγαθά μεταφέρονται από συγκεκριμένα μέρη όχι μακριά από την πόλη, ενώ σε κατάλληλες αποστάσεις σε όλη την ύπαιθρο υπάρχουν σπίτια εξοπλισμένα με αγροτικό εξοπλισμό που κατοικούνται από πολίτες που εναλλάσσονται στις αγροτικές εργασίες. (More 2022:109, 124, 96). Έτσι, η πόλη εξαρτάται για την ευμάρειά της από τις κοντινές αγροτικές περιοχές της υπαίθρου, και δεν βασίζεται στην εισαγωγή προϊόντων από μακριά, όπως συμβαίνει στις πόλεις της «*Δύσης*» του 16^{ου} αιώνα.

Η ενότητα ανάμεσα στην πόλη και στην ύπαιθρο, στο επίκεντρο της οποίας βρίσκεται η αγροτική οικονομία και η κοινοκτημοσύνη της γης, είναι χαρακτηριστικό στοιχείο και της αρχιτεκτονικής των οικιών κάθε πόλης, καθώς όλες βλέπουν πίσω σε έναν μεγάλο κοινό κήπο, όπου καλλιεργούνται κλήματα, φρούτα, βότανα και λουλούδια. Η κηποτεχνία προβάλλει έτσι ως μια χρήσιμη και ευχάριστη για όλους τους πολίτες, ασχολία.

Κατά συνέπεια, στον More, η πόλη νοείται ως μία ενότητα με την ύπαιθρο από την οποία εξαρτάται η ευμάρεια των κατοίκων της. Η κηποτεχνία στην πόλη επιτελεί πρωτίστως χρηστικές λειτουργίες. Καθώς οι πόλεις του 16^{ου} αιώνα έχουν μεγαλώσει σε μέγεθος, στον More συναντάται η ιδέα διαίρεσης της πόλης σε τμήματα αυτοτελή με δική τους αγορά,

αλλά και κάποιοι βασικοί κανόνες για την υγιεινή, όπως η κατασκευή νοσοκομείων, ένα για κάθε τετράγωνο, στα όρια της πόλης και η μεταφορά των σφαγείων στην ύπαιθρο. Παρόλο που ο More εισάγει ορισμένες καινοτομίες που αφορούν στην εκλογή από τον λαό ενός ισόβιου κυβερνήτη, η *Ουτοπία* αντανακλά, σε μεγάλο βαθμό, τις βασικές αρχές της μεσαιωνικής ηθικής για την καλλιέργεια της γης ως μια αξιοπρεπή εργασία και την αποστροφή του πλούτου, ώστε να αντιμετωπιστεί η ακραία εισοδηματική ανισότητα της εποχής του.

Από την δημοσίευση της *Ουτοπίας* στις αρχές του 16^{ου} αιώνα, ο πληθυσμός, και η έκταση των πόλεων της «Δύσης» συνεχώς αυξάνεται. Σύμφωνα με τον Mumford (1961:355), κατά την διάρκεια του 16^{ου} αιώνα, «περίπου μια ντουζίνα πόλεις έφτασε γρήγορα σε μέγεθος που δεν έφτανε στο Μεσαίωνα ούτε μια χούφτα: το Λονδίνο είχε 250.000 κατοίκους, η Νάπολη 240.000, το Μιλάνο πάνω από 200.000, το Παλέρμο και η Ρώμη, 100.000, η Λισαβόνα, λιμάνι μιας μεγάλης μοναρχίας, πάνω από 100.000. Ομοίως, η Σεβίλλη, η Αμβέρσα και το Άμστερνταμ· ενώ το Παρίσι, το 1594 είχε 180.000 κατοίκους».

Η μεγέθυνση του πληθυσμού και της οικονομίας επιφέρει την συνύπαρξη ενός ετερόκλητου πλήθους (τραπεζίτες, έμποροι, βιοτέχνες, ναυτικοί, αγρότες κ.λπ.) στις πόλεις, και συνακόλουθα την αύξηση της έκτασης των πόλεων, ώστε να στεγαστεί ο νέος πληθυσμός και οι νέες δραστηριότητες. Η κατάσταση αυτή φέρνει στο προσκήνιο την ανάγκη να υπάρξει μια πιο συστηματική προσέγγιση του σχεδιασμού της πόλης. Οι κήποι εξαφανίζονται σταδιακά από τον ιστό των μεσαιωνικών πόλεων. Τη θέση τους καταλαμβάνουν κατοικίες με στενές προσόψεις, που αναπτύσσονται σε βάθος και οι αγροκτηπευτικές δραστηριότητες εκτοπίζονται είτε στα όρια είτε εκτός των τειχών. Η νέα αυτή κατάσταση θέτει στο προσκήνιο την ιδέα του χωρισμού της πόλης σε ζώνες.

Σύμφωνα με τον Mumford (1998:67), από τους «ουτοπικούς» του 17^{ου} αιώνα, ο Andreae ήταν αυτός που εισήγαγε τον χωρισμό της πόλης σε ζώνες και τη διάκριση ανάμεσα σε «βαριά» και «ελαφρά» βιομηχανία: «Αυτός ο ουτοπικός του 17^{ου} αιώνα προανήγγειλε την καλύτερη πρακτική που επεξεργαζόμαστε σήμερα, έπειτα από έναν αιώνα άναρχης δόμησης». Η πόλη στον Andreae μετατρέπεται σε ένα «εργαστήριο» επεξεργασίας και διαχείρισης των προϊόντων της υπαίθρου και συλλογής, ταξινόμησης και μελέτης του καθετί που υπάρχει στη φύση.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Mumford (1998:65-66), «η «Χριστιανούπολη» δεν διαφέρει πολύ από τις εικόνες των πόλεων που βρίσκουμε σε ταξιδιωτικά βιβλία του 17^{ου} αιώνα, με εξαίρεση μια ενότητα και μια ευταξία που λείπουν από αυτές τις πόλεις. Η

«Χριστιανούπολη» είναι «μια πολιτεία εργατών που ζουν σε ισότητα, ποθούν την ειρήνη και απαρνούνται τα πλούτη». Το σχήμα της είναι τετραγωνικό με πλευρά 220μ, είναι οχυρωμένη με τέσσερις πύργους στα τέσσερα σημεία του ορίζοντα. Η πόλη στο σύνολό της διαιρείται σε τρία μέρη: «ένα για να παρέχει τρόφιμα, ένα για εκγύμναση και άσκηση και ένα για όμορφο παρουσιαστικό». Στο κέντρο της, υπάρχει ένα κυκλικός ναός, διαμέτρου 30 μέτρων, δύο σειρές κτηρίων και με την έδρα της κυβερνήσεως και τις αποθήκες, τέσσερις· υπάρχει ένας δημόσιος δρόμος και μόνο μια αγορά, αλλά ανωτέρας τάξεως· όλα τα κτήρια είναι τριώροφα και οδηγούν σε αυτά δημόσιοι εξώστες. Το υπόλοιπο νησί εξυπηρετεί τους σκοπούς της γεωργίας και τα εργαστήρια της πόλης. Είναι πλούσιο σε χωράφια και βοσκοτόπια, αρδεύεται ποτάμια και ρυάκια και το στολίζουν δάση και αμπέλια.

Ο σχεδιασμός της «Χριστιανούπολης» φαίνεται ότι είναι εμπνευσμένος από την μεσαιωνική έννοια της πόλης ως ένα ενιαίο «οργανικό σώμα» (την ιδέα της «οργανικής αναλογίας»). Υπάρχει ένα μόνο κέντρο και μια δημόσια «αρτηρία» που οδηγεί σε αυτό -στην καρδιά της πόλης- και κάθε τμήμα της πόλης επιτελεί μια συγκεκριμένη λειτουργία που είναι χρήσιμη για το σύνολο της πόλης. Πρόκειται, ωστόσο, για την αναδιάρθρωση της έννοιας της «οργανικής αναλογίας» γύρω από ένα νέο σημαίνον, της «μηχανιστικής» αντίληψης του ανθρώπινου σώματος μέσα από τη φιλοσοφία του Descartes και την ιατρική ανατομία της εποχής του Andreae. Έτσι η πόλη νοείται ως μια υλική κατασκευή που μιμείται μηχανικά το σώμα και τα όργανά του, και το οποίο σώμα και τα μέρη του κινούνται δια της ανθρώπινης εργασίας. «Ολόκληρη η πόλη είναι ένα μόνον εργαστήριο, μα για όλα τα διαφορετικά είδη εργασίας και για όλες τις διαφορετικές τέχνες» (Mumford 1998:68).

Στο επίκεντρο της «Χριστιανούπολης» είναι οι φυσικές επιστήμες και οι τέχνες «Οι αίθουσες της κεντρικής ακρόπολης χωρίζονται σε δώδεκα διαμερίσματα, και εκτός από το οπλοστάσιο, τα αρχεία, τα τυπογραφεία και το θησαυροφυλάκιο, οι αίθουσες αυτές είναι ολοκληρωτικά αφιερωμένες στις τέχνες και στις επιστήμες» (Mumford 1998:73). Δίπλα στο εργαστήριο φυσικής που εξετάζονται οι ιδιότητες των μετάλλων, των ορυκτών και των φυτών, είναι ο «Οίκος Χορηγήσεως Φαρμάκων» και δίπλα «ένας τόπος αφιερωμένος στην ανατομία [...] και οι κάτοικοι της Χριστιανούπολης διδάσκουν στη νεολαία τους τις διεργασίες της ζωής και τα διάφορα όργανα και μέρη του σώματος» (Mumford 1998:74). Κατόπιν, βρίσκεται ένα εργαστήριο «Φυσικής Επιστήμης», που θυμίζει το Μουσείο Φυσικής Ιστορίας στο Λονδίνο ή το Smithsonian στην Αμερική. Και δίπλα στα εργαστήρια αυτά υπάρχει και το μαθηματικό εργαστήριο (Mumford 1998:74-75).

Ο Andreae αναφέρεται επίσης στην αρχιτεκτονική των σπιτιών: τα σπίτια έχουν μεγάλη πρόσοψη στον δρόμο, ορισμένα έχουν μήκος δώδεκα μέτρα και τεσσεράμισι με επτάμισι μέτρα βάθος, ώστε να έχουν περισσότερο ήλιο και αέρα και είναι κτισμένα από αντιπυρικά υλικά. Σύλληψη που απέχει από το πώς ήταν πραγματικά οι κατοικίες τότε, όπου συχνά κτίζονταν με μικρές προσόψεις και βάθος που δεν επέτρεπε την σωστή κυκλοφορία του αέρα και την διάχυση του φωτός.

Όπως στην «Ουτοπία», στην «Χριστιανούπολη» δεν υπάρχουν χρήματα, ο πληθυσμός ρυθμίζεται, τα αγαθά είναι κοινά και όλοι αποστρέφονται τον πλούτο. Σε αντίθεση με την «Ουτοπία», η γη και τα σπίτια είναι δημόσια, όλα ανήκουν στην πόλη, δεν υπάρχουν δούλοι και ο άνδρας μοιράζεται τις δουλειές με την γυναίκα. Επίσης, σε αντίθεση με την «Ουτοπία», όπου όλοι ανεξαιρέτως συμμετέχουν στην καλλιέργεια της γης, στην «Χριστιανούπολη» όλοι ασκούν δημόσια καθήκοντα, όπως φρουρά, φύλαξη, συντήρηση των δρόμων, ανέγερση κτηρίων, αποξήρανση γαιών και ορισμένα καθήκοντα βοηθού στα εργαστήρια της πόλης, τα οποία επιβάλλονται ανάλογα με την ηλικία και το φύλο.

Έτσι, στην «Χριστιανούπολη» προβάλλει ένας νεωτερικός αστικός τρόπος ζωής, που χαρακτηρίζεται από μια προβιομηχανική διάκριση και ταξινόμηση κάθε χειρωνακτικής εργασίας, τον ρόλο της επιστήμης στη διευκόλυνση της χειρωνακτικής εργασίας με την παραγωγή εργαλείων και μηχανημάτων, την ταξινόμηση και την εξειδίκευση των επιστημών για τη μελέτη της φύσης, καθώς και την διαίρεση της πόλης με βάση την κατανομή σε κάθε τμήμα (συνοικία) της παρόμοιων δραστηριοτήτων.

Σε αντίθεση με τον More που προτάσσει ως ιδανικό την οικονομική ελευθερία, ο Andreae ενστερνίζεται τη βασική αρχή του Προτεσταντισμού για την εργασία και θεωρεί τον καταμερισμό της εργασίας αναπόσπαστο στοιχείο στην εννοιολόγηση και στον σχεδιασμό της πόλης, και γενικότερα της ρύθμισης της αστικής ζωής. Πάνω απ' όλα, τοποθετεί στο κέντρο της πόλης ένα μεγαλοπρεπές κτήριο, που διαιρείται σε δύο μέρη, όπου το ένα χρησιμεύει για δημόσιες συναθροίσεις και το άλλο, για λατρευτικές, υποδηλώνοντας την σύμπλευση πολιτικής και θρησκείας στην «Χριστιανούπολη».

Αντίστοιχα, στην «Πόλη του Ήλιου» του Campanella (1602/1632) επιστήμη και εργασία αποτελούν κεντρικά στοιχεία στη συγκρότηση και κατασκευή της πόλης. Όπως στην «Χριστιανούπολη», η επιστήμη παρουσιάζεται στους τοίχους, με την απεικόνιση να έχει διδακτικό χαρακτήρα, και αναγνωρίζεται ο ρόλος των εφευρέσεων στην καλύτερευση των συνθηκών της ανθρώπινης εργασίας.

Όπως ο More και ο Andreae, ο Campanella αποδέχεται και αυτός την ιδέα της κοινοκτημοσύνης της γης και υποστηρίζει ότι οι μηχανές και η κοινή εργασία είναι ο λόγος που δεν υπάρχουν δούλοι στην «Πόλη του Ήλιου», καθώς και ότι παράγουν τα απολύτως αναγκαία. Ενώ, όπως και στην «Χριστιανούπολη», στον πυρήνα της «Πόλης του Ήλιου» βρίσκεται η θρησκεία.

Αντίστοιχα, στο επίκεντρο της ημιτελούς πολιτείας του Bacon, της *Νέας Ατλαντίδας* βρίσκεται η σχέση επιστήμης-θρησκείας-φύσης. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Mumford (1998:80-82), ο πυρήνας της πολιτείας του Bacon είναι ο «Οίκος του Σολομώντα» (ή «Κολέγιο των Έξι Ημερών»), που περιγράφεται ως το ευγενέστερο ίδρυμα που υπήρξε ποτέ στη Γη. Σκοπός του ιδρύματος είναι «η γνώση των αιτίων και των μυστικών κινήσεων· και η διεύρυνση των ορίων της ανθρώπινης αυτοκρατορίας» (Mumford 1998:81). Έχει εργαστήρια σκαμμένα ακόμη και σε πλαγιές των βράχων και παρατηρητήρια με πύργους ύψους οκτακοσίων μέτρων. Δώδεκα εταίροι του «Κολεγίου» «ταξιδεύουν ανά τον κόσμο για να φέρουν βιβλία, επιτομές και αναφορές για πειράματα και εφευρέσεις: τρεις κάνουν πλήρη καταγραφή των πειραμάτων, τρεις συγκεντρώνουν τα πειράματα των μηχανικών τεχνών και πρακτικών που δεν εισάγονται στις τέχνες, τρεις δοκιμάζουν καινούργια πειράματα, τρεις αφιερώνονται σε ταξινομήσεις· και άλλοι τρεις, που ονομάζονται «προικοδότες» ή «ευεργέτες», μελετούν τα πειράματα των εταίρων τους [...] για να τα εφαρμόσουν στην ανθρώπινη ζωή» (όπ.π.). Φαίνεται ότι σκοπός της «Νέας Ατλαντίδας», είναι, όπως αναφέρει ο Mumford (1998:82), ο ρόλος που μπορεί να παίξει η επιστήμη στην ανακούφιση της ανθρώπινης κατάστασης.

Κύριο χαρακτηριστικό των ιδανικών αυτών πόλεων είναι, επομένως, η μετάβαση σε έναν αστικό τρόπο ζωής που σιγά-σιγά διασπάται η συνοχή του με την γειτονική ύπαιθρο, καθώς οι κάτοικοι της πόλης δεν εξαρτώνται απ' αυτήν για την επιβίωση τους. Υπάρχει η αντίληψη ότι η επιστήμη και οι μηχανές θα συμβάλλουν στην ανακούφιση του ανθρώπινου μόχθου της εργασίας, αλλά και μια ηθική που προτάσσει την εργασία και τον καταμερισμό της και αποστρέφεται την επίδειξη του πλούτου. Διακρίνεται επίσης ο καταμερισμός της ανθρώπινης εργασίας, η συλλογή, ταξινόμηση και εξειδίκευση των επιστημών που αντανακλάται στην διάκριση και ταξινόμηση της ανθρώπινης δραστηριότητας και της κοινωνικής ζωής στον σχεδιασμό της πόλης.

Κοινό χαρακτηριστικό των ιδανικών αυτών πόλεων, εκτός από τις παρόμοιες αντιλήψεις των συγγραφέων τους πάνω στα ζητήματα της επιστήμης, της θρησκείας, της εργασίας, της ιδιοκτησίας και της σχέσης της πόλης με την ύπαιθρο είναι ότι

πραγματεύονται το πολιτικό πρόβλημα, εισάγοντας την ιδέα εκλογής στους πολιτικούς θεσμούς ενός ανθρώπου ή/και ενός συμβουλίου. Στην «Ουτοπία» έχουμε την κατόπιν συμφωνία εκλογή από τον λαό ενός ισόβιου κυβερνήτη, στους Andreae και Campanella, μια εκτελεστική τριανδρία με ένα συμβούλιο. Στην «Χριστιανούπολη» εκλέγονται 24 σύμβουλοι και το εκτελεστικό της όργανο αποτελείται από έναν Υπουργό/Ιερέα, ένα Δικαστή και έναν Διευθυντή Μάθησης που εκπροσωπούν την Συνείδηση, τη Νόηση (Διάνοια) και την Αλήθεια αντίστοιχα. Στον Campanella, κυβερνήτες είναι η Δύναμη, η Σοφία και η Αγάπη, με τους μορφωμένους διδάκτορες τον Αστρολόγο, τον Κοσμογράφο, τον Αριθμητικό και τους όμοιους τους (Mumford 1998:76,78).

Η ιδέα της εκλογής από τον λαό ενός κυβερνήτη ή ενός συμβουλίου βρίσκεται και στον πυρήνα της πολιτικής φιλοσοφία του Hobbes, ο οποίος χρησιμοποιεί την ιδέα του σώματος και των οργάνων του στη συγκρότηση του «πολιτικού σώματος», του οποίου η διάρθρωση και ο καταμερισμός των λειτουργιών αντανακλώνται στη σύλληψη του σχεδιασμού των νεότερων και σύγχρονων πόλεων. Στον Hobbes, οι νεωτερικές έννοιες της κίνησης και της δύναμης συναρθρώνονται γύρω από το σημαίνον «πολιτική κοινότητα». Τα βασικά ερωτήματα που τον απασχολούν είναι ποιά είναι η «φύση» του ανθρώπου και ο «μηχανισμός» του ανθρώπινου σώματος και της σκέψης, δια των οποίων εξηγείται η συγκρότηση της «πολιτικής κοινωνίας» ή «πόλεως».

Σύμφωνα με τον Skinner (2005), ο Hobbes παρουσίασε κριτικά και με έναν εποικοδομητικό τρόπο την πολιτική συζήτηση της εποχής του, παίρνοντας θέση στις ανταγωνιστικές αντιλήψεις που είχαν εκφράσει είτε μέλη του Αγγλικού κοινοβουλίου στο πρώτο μισό του 17^{ου} αιώνα είτε συζητιόταν σε δημόσιες συζητήσεις και σε κείμενα της εποχής για το ποιά είναι η καταλληλότερη μορφή πολιτικής διακυβέρνησης, ένας ηγεμόνας ή ένα συμβούλιο, τα όρια της ισχύος τους και τον τρόπο εκλογής τους.

Σε αντίθεση με τις ιδανικές συλλήψεις της πόλης των αρχών του 17^{ου} αιώνα, που έχουν δανειστεί στοιχεία από την πλατωνική *Πολιτεία*, ο Hobbes πραγματεύεται τα ζητήματα της πόλης και της πολιτικής με βάση τη νεότερη φυσική και μαθηματική επιστήμη. Κάτι, που προσέδωσε στη συγκρότηση του νεότερου πολιτικού συστήματος έναν επιστημονικό χαρακτήρα. Καθώς η θεολογία και η πολιτική βρίσκονταν σε άμεση συσχέτιση, καθιστώντας τη διάκριση της πολιτικής από την θρησκεία ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα, ο Hobbes αντιμετωπίζει το συγκεκριμένο ζήτημα χρησιμοποιώντας κοινά αποδεκτές θεολογικές ερμηνείες της Αγίας Γραφής ως επιβεβαίωση της επιστημονικής εγκυρότητας

των όσων λέει και θεμελιώνει αυθαίρετα κανόνες που βασίζονται στην χριστιανική ηθική, που τους ονομάζει «Νόμους της Φύσης».

Όμοια με τους «ουτοπικούς» συγγραφείς των ιδανικών πόλεων του 17^{ου} αιώνα, κεντρικά στοιχεία στη θεωρία του Hobbes αποτελούν το «σώμα», η «συντεχνία» ή το «εργαστήριο», καθώς και η ιδέα της «οργανικής αναλογίας» για τα ζητήματα που έχουν να κάνουν με την μορφή και την οργάνωση της «πολιτικής κοινότητας» (body politic ή «πόλεως», αλλού κοινοπολιτείας, common-wealth), τον επιμερισμό της εξουσίας και τα όρια της, καθώς και την έννοια της αντιπροσώπευσης. Επειδή η πόλη στον Hobbes είναι μια ένωση (union) ανθρώπων και άρα σωμάτων, η ιδέα της αντιπροσώπευσης διατρέχει και αφορά το σύνολο της ανθρώπινης ζωής στην πόλη. Ακόμη και τα κτήρια και τα έργα υποδομής μπορούν να αντιπροσωπευτούν, όπως και κάθε «σώμα» που ασχολείται με τη ρύθμιση του εμπορίου, λ.χ. εμπορικές ενώσεις και συντεχνίες. Η ενοποίηση όλων των σωμάτων στην οντότητα που είναι η πόλη στηρίζεται στις σχέσεις μεταξύ αντιπροσώπων και αντιπροσωπευόμενων, ενώ η ιδέα της αντιπροσώπευσης επεκτείνεται και στις σχέσεις ανάμεσα σε άτομα και υλικά αντικείμενα (π.χ. κτήρια).

Για τα ζητήματα του σώματος, της κίνησης και της λογικής, ο Hobbes έχει επηρεαστεί από τον Descartes, κυρίως όμως αξιοποιεί τις έννοιες της νεότερης φυσικής και μαθηματικής επιστήμης, που, ήδη, αξιοποιούνται στην μεγέθυνση της οικονομίας. Ο τρόπος σκέψης της οικονομίας διαπλέκεται, για πρώτη φορά, με τον ίδιο τον τρόπο σκέψης της πολιτικής. Μαθηματική επιστήμη, οικονομία και πολιτική σχετίζονται στη θεωρία του Hobbes για την πόλη.

Αφετηρία της σκέψης του Hobbes (Λεβιάθαν 1989α:199) είναι ότι η πρωταρχική φυσική κατάσταση του ανθρώπου είναι η «κατάσταση πολέμου», στην οποία ο κάθε άνθρωπος χρησιμοποιεί την ισχύ ή τη δύναμή του, κατά βούληση, για να συντηρήσει τη φύση του, δηλαδή τη ζωή του. Στην πρωταρχική αυτή κατάσταση δεν υπάρχει κοινή εξουσία και άρα δεν υπάρχει «πολιτική κοινότητα» ή «πόλις». Από την στιγμή που δεν υπάρχει «πολιτική κοινότητα», δεν υπάρχει νόμος, δίκαιο ή άδικο, δεν υπάρχει ιδιοκτησία, ούτε κυριότητα. Όλοι είναι κατά μόνας, ίσοι μεταξύ τους, εναντίον όλων, και όλοι έχουν δικαίωμα σε όλα, ακόμα και στο σώμα του άλλου. Σύμφωνα με τον Hobbes, η δικαιοσύνη, η αδικία, ο νόμος, η ιδιοκτησία και η κυριότητα είναι καταστάσεις που δημιουργούνται μέσα σε μια πολιτική κοινωνία.

«Στην αμιγή φυσική κατάσταση, όπου, όπως δείξαμε, όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, δεν τίθεται ζήτημα για το ποιός είναι καλύτερος. Η υφιστάμενη σήμερα ανισότητα είναι αποτέλεσμα των θετών νόμων. Γνωρίζω ότι στο Πρώτο Βιβλίο των Πολιτικών του Αριστοτέλης για να θεμελιώσει τη διδασκαλία του υποστηρίζει ότι ανάμεσα στους ανθρώπους ορισμένοι είναι φύσει άξιοι να διατάζουν, εννοώντας τους σοφότερους (στους οποίους συμπεριλαμβάνει τον εαυτό του), και ορισμένοι να υπηρετούν (εννοεί τώρα όσους είναι μεν σωματικά δυνατοί αλλά δεν είναι φιλόσοφοι, όπως ο ίδιος), λες και ο κύριος και ο υπηρέτης δεν καθιερώθηκαν με τη συναίνεση των ανθρώπων, αλλά εξαιτίας της διαφοράς της νοημοσύνης τους. Αυτό είναι ενάντιο όχι μόνο στον Λόγο αλλά και στην εμπειρία. Διότι πολύ λίγοι είναι τόσο ανόητοι ώστε να προτιμούν να τους κυβερνούν άλλοι παρά να κυβερνούν οι ίδιοι» (Hobbes 1989α:222).

Η δυνατότητα να βγει ο άνθρωπος από αυτήν την «κατάσταση πολέμου» βρίσκεται στη φύση του: στις αισθήσεις και στα πάθη του. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Hobbes (2013:49) στο *Περί της φύσης του ανθρώπου*, αυτό που ενεργοποιεί το σώμα ως μια ενιαία υπόσταση είναι η κίνηση που είναι φυσική ιδιότητα των σωμάτων: «Είναι στη φύση σχεδόν κάθε φυσικού σώματος όταν μετακινείται συχνά με τον ίδιο τρόπο, να αποκτά όλο και μεγαλύτερη ευχέρεια και δεξιότητα στην ίδια κίνηση [...]. Τα πάθη του ανθρώπου, καθόσον είναι η πηγή όλων των εκούσιων κινήσεών του, συνιστούν επίσης την αφετηρία του λόγου, που δεν είναι παρά η κίνηση της γλώσσας».

Όπως στον Descartes, ο όρος «πάθη» στον Hobbes αναφέρεται στα συναισθήματα του ανθρώπου. Σε αντίθεση με τον Descartes, θεωρεί την κίνηση ως ιδιότητα και της σκέψης. Σκέψη και λογική εμφανίζονται ως ταυτόσημες έννοιες. Στην ουσία, ο Hobbes φαίνεται να περιγράφει μια φυσική προσαρμογή, σχεδόν αυτόματη, προσαρμογή στο φυσικό περιβάλλον, μέσω των αισθήσεων. Η κίνηση και δόνηση του εγκεφάλου στα εξωτερικά ερεθίσματα οδηγεί στο σχηματισμό νοητικών εικόνων και στην ενστικτώδη αντίδραση του ανθρώπου στις εικόνες αυτές, όπως στη φυσική επιστήμη: όπου υπάρχει δράση υπάρχει και αντίδραση.

Ένα από τα παραδείγματα που δίνει πάνω στο ζήτημα αυτό το εξής: «το γλωσσίδι (σήμαντρο) της καμπάνας δεν εμπεριέχει ήχο, αλλά κίνηση· και άρα παράγει κίνηση στο εσωτερικό της καμπάνας, ούτως ώστε η καμπάνα έχει κίνηση και όχι ήχο. Αυτό μεταδίδει την κίνηση στον αέρα. Και ο αέρας έχει κίνηση, αλλά όχι ήχο. Ο αέρας μεταδίδει την κίνηση μέσω των αυτιών και των νεύρων στον εγκέφαλο, άρα και ο εγκέφαλος έχει κίνηση, αλλά όχι ήχο. Από τον εγκέφαλο η κίνηση επιστρέφει στα νεύρα προς τα έξω, και έτσι

μετατρέπεται σε μια εξωτερική εντύπωση, την οποία αποκαλούμε ήχο» (Hobbes 2013:25-26).

Εκτός από την κίνηση, στη νεότερη φυσική επιστήμη τα σώματα διαθέτουν και δύναμη ή ισχύ. Σύμφωνα με τον Hobbes (2013:67), «δεδομένου ότι η ισχύς ενός ανθρώπου ανθίσταται και παρεμποδίζει τα αποτελέσματα της ισχύος κάποιου άλλου, η εξουσία δεν είναι παρά το πλεόνασμα της ισχύος ενός ανθρώπου επί της ισχύος κάποιου άλλου. Διότι δύο ίσες και αντιτιθέμενες δυνάμεις αλληλοεξουδετερώνονται».

Καθώς στην πρωταρχική φυσική κατάσταση η φυσική ελευθερία ισοδυναμεί με «κατάσταση πολέμου» («*homo homini lupus*») και η επιθυμία για ισχύ παύει μόνο με τον θάνατο, τα «πάθη» που ωθούν τους ανθρώπους προς την ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου και η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση, καθώς και η ελπίδα ότι θα αποκτηθούν με την εργατικότητα (Hobbes 1989α:198).

Επειδή ο άνθρωπος είναι «έλλογο ζώον», ο «ορθός Λόγος» προβάλλει για τον Hobbes τους κατάλληλους όρους για ειρήνη, που αποκαλούνται αλλιώς «Νόμοι της Φύσης». «Ένας νόμος της φύσης (*lex naturalis*) είναι μια εντολή ή γενικός κανόνας, που έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι, που θα καταστρέψει τη ζωή του ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησής της» (όπ.π. σ.199).

Κατά τον Hobbes, ο πρώτος γενικός κανόνας του Λόγου ή εντολή είναι ότι κάθε άνθρωπος επιδιώκει την ειρήνη. «Από αυτόν τον θεμελιακό νόμο της φύσης συνάγεται (ο δεύτερος κανόνας) ότι ένας άνθρωπος είναι πρόθυμος, όταν και οι άλλοι είναι επίσης πρόθυμοι, να παραιτηθεί από το δικαίωμά του πάνω σε όλα τα πράγματα για τόσο διάστημα, όσο απαιτεί η ειρήνη και η αυτοάμυνά του και να αρκεστεί σε τόσην μόνον ελευθερία έναντι άλλων, όση θα επέτρεπε και στους άλλους έναντι του εαυτού του» (όπ.π. σ. 200). Αναφέρει μάλιστα ότι αυτός είναι και ο πρώτος νόμος του Ευαγγελίου: «Αυτό που θέλετε να κάνουν οι άλλοι σε εσάς, αυτό να κάνετε και εσείς σε αυτούς».

Η μεταβίβαση του δικαιώματος της ισχύος είναι το λεγόμενο (κοινωνικό) συμβόλαιο (Hobbes 1989α:202). Πρόκειται για μια εκούσια πράξη, που αποσκοπεί στο προσωπικό όφελος, δηλαδή στη διατήρηση της ζωής. Του νόμου αυτού έπεται ο τρίτος «νόμος της φύσης» που λέει ότι «οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις», η εγκυρότητα των οποίων αρχίζει με την σύσταση πολιτικής εξουσίας, ικανής να υποχρεώσει τους ανθρώπους στην τήρησή της, και από την στιγμή αυτή αρχίζει και η ιδιοκτησία (όπ.π. σ.σ. 213-214).

Επειδή ο άνθρωπος στη φυσική του κατάσταση δεν έχει αναπτύξει τον «ορθό λόγο», ο αρχικός φόβος για την τήρηση του δεύτερου «νόμου της φύσης» προκύπτει από τον φόβο

του Θεού και «το μόνο που μπορούν να κάνουν δύο άνθρωποι, που δεν υπόκεινται σε κάποια πολιτική εξουσία, είναι να ορκισθούν αμοιβαία στο Θεό που φοβούνται» (Hobbes 1989α:210-211). Ο Hobbes υποστηρίζει, επομένως, ότι η θρησκεία προηγείται της «πολιτικής κοινότητας» ή «πόλεως».

Σύμφωνα με όσα αναφέρει στο *Περί της φύσης του ανθρώπου* (2013:176-177), η απλή συναίνεση ή η συγκατάθεση πολλών ανθρώπων «δεν εξασφαλίζει την κοινή ειρήνη δίχως την οικοδόμηση κάποιας κοινά αποδεκτής εξουσίας, υπό το φόβο της οποίας οι άνθρωποι μπορεί να εξαναγκαστούν όχι μόνο να διατηρήσουν την ειρήνη μεταξύ τους, αλλά και να ενώσουν τις δυνάμεις τους ενάντια σε έναν κοινό εχθρό». «Ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορεί να συμβεί αυτό είναι η ένωση (union) και συνίσταται στο ότι η θέληση των πολλών έχει ως συνισταμένη τη θέληση ενός ανθρώπου ή τη θέληση ενός συνόλου ανθρώπων, δηλαδή ενός ΣΥΜΒΟΥΛΙΟΥ (council) [...] που δεν είναι παρά μια συνάθροιση ανθρώπων που εξετάζουν θέματα που αφορούν το κοινωνικό σύνολο». Η ένωση αυτή είναι το «πολιτικό σώμα» (body politic) ή «πολιτική κοινωνία» ή «πόλις».

Στο πλαίσιο αυτό, ο Hobbes (1989α) αναπτύσσει μια σειρά από «νόμους της φύσης» που, στην ουσία, πρόκειται για ηθικούς κανόνες για την ρύθμιση των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων και την τήρηση των μεταξύ τους συμβάσεων, θεμελιώνοντας αυθαίρετα μια επιστήμη των «νόμων της φύσης» ως τη μόνη αληθινή ηθική φιλοσοφία.

Με βάση τα παραπάνω, η πόλη στον Hobbes είναι μια ένωση σωμάτων που βασίζεται στη μεταβίβαση ή εκχώρηση της ισχύος τους για την οικοδόμηση μιας κοινά αποδεκτής εξουσίας. Αποτελεί μια αυτοτελή ενότητα -ένα ενιαίο σώμα-, όπως τα φυσικά σώματα και αποτελείται και η ίδια από υποενώσεις ή υποσυστήματα, όπως το φυσικό σώμα που αποτελείται από μέρη. Η συγκρότηση της πόλης βασίζεται στους «νόμους της φύσης», που ουσιαστικά πρόκειται για ηθικές επιταγές, αυθαίρετα ορισμένες, που ρυθμίζουν τις πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις και πρακτικές στην πόλη, τις αμοιβαίες μεταβιβάσεις δικαιωμάτων και την τήρηση των συμβάσεων⁹⁴.

⁹⁴ «Έχοντας μιλήσει για τη γέννηση (Generation), τη μορφή (Form) και την εξουσία (Power) μιας πολιτικής κοινότητας (common-wealth), θα μιλήσω για τα μέρη της. Και πρώτα για τις ενώσεις (Systems), που μοιάζουν με τα αντίστοιχα μέρη ή τους μύς ενός φυσικού σώματος (Body Natural). Ως ένωση (Systems) εννοώ έναν αριθμό ανθρώπων που συμπράττουν για ένα κοινό συμφέρον (interest) ή εργασία (business). Από τις ενώσεις, άλλες είναι συντεταγμένες (regular) και άλλες ασύντακτες (irregular). Συντεταγμένες είναι εκείνες, των οποίων τα μέλη ορίζουν έναν άνθρωπο (Man) ή μια συνέλευση (assembly) ως αντιπρόσωπό (representative) τους. Όλες οι άλλες είναι ασύντακτες (irregular)» (Hobbes 1989α:289). Ελληνική μετάφραση του Γ. Πασχαλίδη (1989), εκτός από τις παρενθέσεις που έχουν προστεθεί από το Αγγλικό κείμενο, ώστε να φαίνονται οι έννοιες που χρησιμοποιεί ο Hobbes, καθώς πρόκειται για μαθηματικές και οικονομικές έννοιες.

Εκτός από την ιδέα της «οργανικής αναλογίας», ο Hobbes χρησιμοποιεί οικονομικές και μαθηματικές έννοιες στον προσδιορισμό της «πόλεως»: από το «φυσικό σώμα» στο «σύστημα», από τα μέρη του «φυσικού σώματος» στα «υπο-συστήματα», από τη «γέννηση» (Generation) στην «παραγωγή» και στη σύμπραξη για το «κοινό συμφέρον» (interest =τόκος) ή εργασία (business).

Ήδη, την εποχή του Hobbes, το Λονδίνο έχει αναδειχθεί σε εμπορική δύναμη με τη ρύθμιση των εμπορικών σχέσεων να βρίσκεται στο επίκεντρο της ευημερίας της πόλης. Χαρακτηριστικό αυτού είναι η εικόνα την οποία μεταφέρει στον αναγνώστη ο ιστορικός της αρχιτεκτονικής Watkin (2009:320) για το Λονδίνο μετά τη μεγάλη πυρκαγιά του 1666 που κατέστρεψε το μεγαλύτερο μέρος της παλιά πόλης: «οι έμποροι της πόλης ήταν τόσο αποφασισμένοι να συνεχίσουν τις δουλειές τους το ταχύτερο, ώστε έστησαν σκηνές ανάμεσα στις στάχτες που κάπνιζαν, ήταν έτοιμοι να πολεμήσουν κάθε σχέδιο που θα καθυστερούσε την ανοικοδόμηση της πόλης».

Έτσι, η πόλη προβάλλει στον Hobbes, για πρώτη φορά, ως μια έννομη σύμπραξη για τη ρύθμιση των οικονομικών-πολιτικών σχέσεων και πρακτικών. Κεντρικό στοιχείο αποτελεί η «αντιπροσώπευση», που εκτείνεται στον τρόπο που συστήνονται οι διάφορες υπο-ενώσεις ή υπο-συστήματα που τη συγκροτούν, και που διατρέχει όλο το φάσμα της υλικής πραγματικότητας, των έννομων σχέσεων και πρακτικών. Για τον προσδιορισμό της, ο Hobbes στρέφεται στο θέατρο και στη νομική επιστήμη που ρυθμίζει τις σχέσεις των υπο-ενώσεων ή υπο-συστημάτων της πόλης, όπως της «συντεχνίας», των «εμπορικών ενώσεων» και των «σωματείων».

Η έννοια της αντιπροσώπευσης αναφέρεται καταρχάς σε «πρόσωπο». «Πρόσωπο» (person) είναι εκείνος του οποίου όταν τα λόγια και οι πράξεις του ανήκουν αποκαλείται «φυσικό πρόσωπο» (Natural Person), και όταν αντιπροσωπεύουν (representing) λόγια ή πράξεις άλλου, αποκαλείται «προσποιητό» ή «τεχνητό πρόσωπο» (Feigned or Artificial).

«Ενώ η Ελληνική λέξη πρόσωπο [Ελληνικά στο πρωτότυπο] υποδηλώνει την όψη, η λατινική λέξη persona υποδηλώνει τη μεταμφίεση ή την εξωτερική εμφάνιση κάποιου, ο οποίος υποδύεται στη σκηνή και ορισμένες φορές ειδικά το μέρος της μεταμφίεσης που κρύβει την όψη του, δηλαδή τη μάσκα ή το προσωπίο. Από τη σκηνή η λέξη μεταφέρθηκε σε όποιον αναπαριστά λόγια ή πράξεις, τόσο στα δικαστήρια, όσο και στα θέατρα. Επομένως, ένα πρόσωπο είναι το ίδιο με έναν υποδύομενο, είτε στο θέατρο είτε στις κοινές συζητήσεις, και η πράξη του παριστάνει κανείς ένα πρόσωπο είναι να υποδύεται ή να αντιπροσωπεύει τον εαυτό του ή κάποιον άλλον. Καθώς λέγεται, ο υποδύομενος άλλον φέρει το πρόσωπό του ή ενεργεί εξ ονόματός του (με αυτήν ακριβώς την

έννοια ο Κικέρωνας λέει *unus sustineo tres persona, mei, adversarii, et iudiciis*: εγώ φέρω τρία πρόσωπα, το δικό μου, του αντιπάλου μου και του δικαστή) και αναλόγως με την περίπτωση ονομάζεται αντιπροσωπεύων ή αντιπρόσωπος (Representer or Representative), αναπληρωτής (Lieutenant), τοποτηρητής (Vicar), πληρεξούσιος (Attorney), βουλευτής (Deputy), επίτροπος (Procurator), ηθοποιός (Actor), κ.ο.κ.» (Hobbes 1989α:229)⁹⁵.

Η έννοια της αντιπροσώπευσης εφαρμόζεται σε όλο το φάσμα των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και αποτελεί έναν τρόπο επιμερισμού της εξουσίας που βασίζεται στη σύναψη συμβάσεων. Όπως παραδέχεται ο Hobbes (1989α), λίγα πράγματα δεν μπορούν να αντιπροσωπευτούν ή να είναι αντικείμενο κάποιας σύμβασης. Εκτός από τα ζώα με τα οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να συνάψει καμία σύμβαση, όλα τα άλλα, πρόσωπα και πράγματα, μπορούν να είναι αντικείμενο συμβάσεων. Για παράδειγμα, μια εκκλησία και ένα νοσοκομείο εκπροσωπούνται από έναν εφημέριο και έναν προϊστάμενο αντίστοιχα.

Συνεπώς, σχεδόν τα πάντα ακόμη και τα κτήρια, τα έργα υποδομής και η ίδια η πόλη μπορούν να αντιπροσωπευτούν. Για τον Hobbes, η αντιπροσώπευση είναι ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορεί να γίνει κατανοητή η ενότητα του πλήθους: «επειδή το πλήθος εκ φύσεως δεν είναι ένας αλλά πολλοί, αυτοί θα πρέπει να εννοηθούν [...] ως πολλοί αυτεξούσιοι εντολοδότες κάθε πράγματος που ο αντιπρόσωπός τους θα κάνει ή θα πει εξ ονόματός τους. Καθένας μεταβιβάζει ξεχωριστά στον κοινό αντιπρόσωπο την προσωπική του αυτεξουσιότητα» (Hobbes 1989α:232-233). Ο Hobbes ορίζει το δικαίωμα επιτέλεσης οποιασδήποτε πράξης ως αυτεξουσιότητα και το πρόσωπο που είναι ο κάτοχος ή κύριος των λόγων και των πράξεων ως αυτεξούσιο, και υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος είναι απαραίτητο να απεμπολεί το αυτεξούσιο για το κοινό όφελος.

Εντούτοις, ο Hobbes (2013) δέχεται ότι υπάρχουν και ορισμένα δικαιώματα, τα οποία ο άνθρωπος είναι απαραίτητο να διατηρήσει: όσον αφορά το ίδιο του σώμα, ο άνθρωπος δεν μπορεί να μεταβιβάσει το δικαίωμά του να το υπερασπίζεται. Άλλα παραδείγματα είναι η χρήση της φωτιάς, του νερού, του καθαρού αέρα, της κατοικίας, και γενικά όσων είναι απαραίτητα στη διαβίωση. Έτσι η κατοικία αποτελεί δικαίωμα που δεν μεταβιβάζεται, καθώς είναι απαραίτητο για την ανθρώπινη ζωή.

Επειδή δε, η ποικιλία και ως εκ τούτου ο αριθμός των πολιτικών σωμάτων είναι σχεδόν άπειρη, η σχέση μεταξύ των μερών τους (σύμβαση, συμβόλαιο, εντολή και πληρεξουσιότητα), ο επιμερισμός και τα όρια της εξουσίας (ένας άνθρωπος ή μια συνέλευση, ή ένα συμβούλιο, ένας αντιπρόσωπος ή εντολοδόχος ή τοποτηρητής) καθώς και

⁹⁵ Οι όροι στα αγγλικά έχουν προστεθεί από το Αγγλικό κείμενο.

ο τρόπος λήψης των αποφάσεων (όπως πλειοψηφικό ή αναλογικό σύστημα) καθορίζεται ανάλογα με την περίπτωση. Για παράδειγμα, σε ένα «πολιτικό σώμα» που ασχολείται με τη ρύθμιση του εξωτερικού εμπορίου, ο καταλληλότερος αντιπρόσωπος είναι η συνέλευση των μελών του. Κάθε όμως συνένωση ισχύος μπορεί κάθε στιγμή να διακοπεί εφόσον αποδειχθεί άδικη. Πράξη με την οποία οι άνθρωποι επανέρχονται στην πρότερη «κατάσταση πολέμου» μέχρι να συνάψουν ένα νέο συμβόλαιο.

Από τον «Λεβιάθαν», η νεότερη πολιτική φιλοσοφία αναπτύχθηκε κυρίως προς την κατεύθυνση της ανάλυσης, της εννοιολόγησης και της εξειδίκευσης των διαφόρων πτυχών του τεχνητού (artificial) αυτού «πολιτικού σώματος». Για παράδειγμα, ο Locke και ο Rousseau πραγματεύτηκαν τη φύση του κοινωνικού συμβολαίου ανάμεσα στον λαό και στην κυβέρνηση και ο Montesquieu το πρόβλημα του διαχωρισμού των εξουσιών (νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική). Αν και το «κοινωνικό συμβόλαιο» του Rousseau έγινε το «ευαγγέλιο» της Γαλλικής επανάστασης (1789), υπάρχουν εντυπωσιακές ομοιότητες ανάμεσα στον Hobbes και τον Rousseau, ο οποίος αναγνωρίζει τον ρόλο του Hobbes στην πολιτική θεωρία, αναφέροντας: «δεν είναι τόσο ό,τι φοβερό και ψευδές υπάρχει στην πολιτική του [Hobbes], όσο τα δίκαια και αληθινά που την έκαναν μισητή» (Γρηγοροπούλου 2004).

Ο Rousseau (2004:62) συνοψίζει τα ουσιώδη του κοινωνικού συμβολαίου στην ιδέα της ένωσης των μελών του σώματος σε ένα ενιαίο σώμα η οποία μετατοπίστηκε, από την αναγκαία φυσική και ορθολογική ένωση στον Hobbes, σε μια ελεύθερη ηθική (κοινωνική) και ορθολογική ένωση στον Rousseau. «Η Ρουσσωική ελευθερία θεωρείται συναφής με την Καντιανή, το πρότυπο επομένως δεν είναι ο φυσικός άνθρωπος, αλλά ο ηθικός άνθρωπος που υπακούει στον λόγο» (Cassirer, στο: Γρηγοροπούλου 2004:293).

Έτσι η μεσαιωνική χριστιανική ιδέα του σώματος αντικαταστάθηκε από το «πολιτικό σώμα», στο οποίο το δίκαιο των συμβάσεων διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στη συρραφή του τεχνητού αυτού σώματος, ενώ η οικονομία αποτελεί την κινητήρια δύναμή του. Παρόλο που ο Hobbes θεωρούσε το πολίτευμα της δημοκρατίας ως έναν παραλογισμό, η πολιτική του θεωρία αποτέλεσε το έναυσμα για την ένταξη της ιδέας της δημοκρατίας στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία. Στην πράξη, η δημοκρατία εισέρχεται ως μια εσωτερική στιγμή κατά την διαδικασία λήψης των αποφάσεων στις ενώσεις των μελών του «πολιτικού σώματος».

Οι έννοιες αυτές θα ήταν άνευ σημασίας, αν δεν είχαν μεταλαμπαδευτεί στις υλικές παραστάσεις των νεότερων χρόνων. Καθώς εξαρθώνονται οι παλιές μεσαιωνικές έννοιες και συναρθρώνονται γύρω από τις νέες ιδέες της αίσθησης, της κίνησης και της φύσης,

εξαρθρώνονται μαζί τους οι υλικές παραστάσεις που συναρθρώνονται εκ νέου γύρω από τα νέα αυτά στοιχεία.

Στην πολιτική κατάσταση που διαμορφώνεται τον 17^ο αιώνα και περιγράφεται στον Hobbes, το τοπίο θα αποτελέσει το «μέσον» (medium) με το οποίο οι νέες αυτές ιδέες θα «εγγραφούν» στη συλλογική συνείδηση και ταυτόχρονα το οριακό σημείο γύρω από το οποίο θα εξαρθρωθούν για να συγκροτηθούν από τον 19^ο αιώνα και εφεξής, με σημείο αναφοράς την ιστορία, την κοινωνία και τον πολιτισμό. Ο Λεβιάθαν δεν βρίσκεται εκτός τόπου αλλά στο εξώφυλλο του ομώνυμου βιβλίου του Hobbes εμφανίζεται να πατάει γερά τα πόδια του πάνω στη κοινή γη, να επιβλέπει και να εξουσιάζει το φυσικό και αστικό τοπίο.

3. Ο σχηματισμός της νεότερης αντίληψης του τοπίου: θέα από απόσταση, σκηνικό και φύση

«Το πιο αθώο από όλα τα είδη ζωγραφικής, στο οποίο ούτε ο ίδιος ο διάβολος θα εδιανοείτο να προσάψει τη κατηγορία της ειδωλολατρίας»
Edward Norgate (1581-1650)⁹⁶.

«Δεν υπήρχε σίτι τσαγκάρη, χωρίς γερμανικό τοπίο»
Giorgio Vasari (1511-1574)⁹⁷.

«Η ιδέα του τοπίου αναφέρεται σ' έναν τρόπο του «βλέπειν», έναν τρόπο με τον οποίο ορισμένοι Ευρωπαίοι έχουν παρουσιάσει, στον εαυτό τους και στους άλλους, τον κόσμο γύρω τους και την σχέση τους μαζί του και μέσω του οποίου έχουν διατυπώσει απόψεις σχετικά με τις κοινωνικές σχέσεις» (Cosgrove 1998: XIV)⁹⁸.

«Γιατί η εκπαίδευση μπαίνει τελείως ευκολότερα από τα μάτια παρά από τα αυτιά, και πολύ ευκολότερα αν υπάρχει εκλέπτυνση παρά αν υπάρχει βαναυσότητα»
(Andreae 1619 «Χριστιανούπολη». Παρατίθεται από: Mumford 1922/1998:74).

⁹⁶ Πηγή αναφοράς: Gombrich (2004) και Mitchell (2002a)

⁹⁷ Φράση από επιστολή προς τον Benedetto Varchi (1502/1503-1565). Πηγή αναφοράς: Gombrich (2004).

⁹⁸ «The landscape idea represents a way of seeing - a way in which some Europeans have represented to themselves and to others the world about them and their relationship with it, and through which they have commented on social relations» (Cosgrove 1998: XIV).

Στους νεότερους χρόνους, το τοπίο φαίνεται ότι αποτέλεσε το «μέσον» για την πολιτική επικοινωνία των νέων ιδεών. Οι μεσαιωνικές παραστάσεις εξαρθώνονται για να συναρθρωθούν εκ νέου με σημαίνον το «τοπίο». Οι παραστάσεις του φυσικού τοπίου δεν αναφέρονται μόνο στις ζωγραφικές παραστάσεις, αλλά κυρίως στο θέατρο, όπου το τοπίο ως θέμα εντάσσεται στο αρχικά σταθερό και στη συνέχεια κινούμενο σκηνικό του Αναγεννησιακού θεάτρου. Οι νέες τεχνικές που εφαρμόζονται στη σκηνή του θεάτρου μεταφέρονται στο πραγματικό τοπίο της υπαίθρου και της πόλης. Σε μια εποχή που δεν υπάρχουν μαζικά παραγόμενες αφίσες, φωτογραφία, τηλεόραση και διαδίκτυο, το θέατρο και οι ζωγραφικές παραστάσεις είναι τα κύρια «μέσα» διαπαιδαγώγησης. Για τον Olwig (2002) το τοπίο (land-scapes) παρείχε ένα μέσο διαπαιδαγώγησης του μυαλού (mind-scapes) για να οραματιστεί κανείς την χώρα και την «πολιτική κοινότητα» με συγκεκριμένους φυσικούς, χωρικούς, γραφικούς και πολιτικούς όρους.

Η νεότερη «δυτική» αντίληψη του τοπίου επινοήθηκε με την εφαρμογή των μεθόδων της προοπτικής στις ζωγραφικές παραστάσεις του χώρου (Berque 2013, Gombrich 2004, Gosgrove 1998, Μωραΐτης 2005). Για τον Gosgrove (1998), από την Αναγέννηση προέρχεται επίσης η σημασία του τοπίου ως «σκηνικό» (scenery). Ομοίως ο Olwig (2002) αναφέρει ότι η ιδέα του τοπίου ως «σκηνικό» προέρχεται από το Αναγεννησιακό θέατρο, καθώς και ότι οι πρακτικές που σχετίζονται με το τοπίο στη θεατρική σκηνογραφία μεταφέρθηκαν στην ύπαιθρο μέσα από την αρχιτεκτονική του τοπίου.

Για τον Gombrich (2004) οι ιστορικές, κοινωνικές και τεχνικές εξελίξεις, που συντελέστηκαν στην Αναγεννησιακή Ιταλία, επέτρεψαν την ανάδυση νέων θεμάτων παράστασης στην τέχνη από κοινού με την σχετική ελευθερία που δόθηκε στον καλλιτέχνη, για την επιλογή του θέματος παράστασης. Οι καλλιτέχνες συγκροτούνται σε συντεχνίες και εταιρείες και αποκτούν νομική υπόσταση. Ο Gombrich (2004) παρατηρεί επίσης ότι η τοπιογραφία αναπτύσσεται κυρίως στις χώρες του Βορρά. Για τον ίδιο, το φυσιοκρατικό τοπίο του βάθους των θρησκευτικών έργων του 15^{ου} αιώνα καταπίνει αυτούσιο το πρώτο επίπεδο κατά τον 16^ο αιώνα.

Στις χώρες του Βορρά η απότομη ατροφία της θρησκευτικής ζωγραφικής αποδίδεται συχνά στην ανάδυση του Προτεσταντισμού. Όμως, και στις χώρες του Νότου, στην Ιταλία και στην Γαλλία, η ανάπτυξη της τοπιογραφίας και της αρχιτεκτονικής τοπίου αναδύεται μέσα από την πολιτική κρίση που επικρατεί με την αποκάλυψη της πλαστότητας της «Δωρεάς του Κωνσταντίνου» και την Αντιμεταρρύθμιση, που προωθεί η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία έναντι του Προτεσταντισμού.

Η τοπιογραφία και η πρακτική της αρχιτεκτονικής τοπίου αναπτύσσονται στις Ιταλικές πόλεις στον Νότο και στις Φλαμανδικές πόλεις του Βορρά που εμφανίζουν ταχεία οικονομική ανάπτυξη. Ο διεθνής διάπλους ανέδειξε νέες αποικιοκρατικές δυνάμεις που κυριαρχούν στον χώρο. Ωφελούνται περισσότερο είναι η Ισπανία, η Ιταλία, η Γαλλία και κυρίως οι Κάτω Χώρες και η Αγγλία, στις οποίες αναπτύσσονται οι νέες ιδέες/έννοιες των φυσικών επιστημών.

Ο Προτεσταντισμός και η Αντιμεταρρύθμιση επηρέασαν βαθύτατα τις παραστάσεις στις τέχνες. Μετά τη σύνοδο του Τρέντο (ή Τριδέντου, ανάμεσα στο 1545 και στο 1563) της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας για τον Προτεσταντισμό, διακρίνονται δύο ρεύματα που συνέβαλαν στην ανάπτυξη της τοπιογραφίας. Από τη μια, στις χώρες που ο Καθολικισμός εξακολουθεί να είναι ισχυρός, το τοπίο συνδέεται με την απεικόνιση τοπίων με θέματα από την κλασική αρχαιότητα και τον νεοανακαλυφθέντα φυσικό κόσμο των επιστημών για το ηλιοκεντρικό σύστημα (Γαλλία και Ιταλία). Από την άλλη, στις χώρες που ο Προτεσταντισμός γίνεται το επικρατέστερο θρήσκευμα, το τοπίο συνδέεται με «νατουραλιστικές» απεικονίσεις της φύσης που συνδιαλέγονται με την άνοδο των φυσικών επιστημών (Κάτω Χώρες και Αγγλία). Στη βιβλιογραφία, η «νατουραλιστική» ζωγραφική τοπίων είναι συνώνυμη με τις Κάτω Χώρες.

Υπό το πρίσμα της οικονομικής εκμετάλλευσης των κοινών εδαφών, το τοπίο μετατρέπεται σταδιακά από ένα κοινό αγαθό σε ατομική ιδιοκτησία και ένα «μέσον» πολιτικής εξουσίας. Ειδικά στην Αγγλία, όπως επισημαίνει ο Olwig (2002:123), «η ακίνητη περιουσία κάποιου έγινε συνώνυμη της προσωπικής του αξίας (estate), της θέσης/υπόστασής (status) του στη χώρα και στο έθνος («One's landed property became coequal with one's estate, the seat of one's status in the country and nation»). «Η γη (land) και ο τόπος (place) έγιναν ταυτόσημες έννοιες με το «propriety» που στα Αγγλικά του 17^{ου} αιώνα σήμαινε τόσο ιδιοκτησία (property) όσο και «το να ξέρω ποια είναι η θέση μου» (knowing one's place)» (Turner 1976, παρατίθεται από Olwig 2002:123). Έτσι, η ιδιοκτησία έγινε η πηγή κάθε ανθρώπινης ελευθερίας και κάθε ανθρώπινης υπεροχής. Κύριο χαρακτηριστικό των χωροδεσποτών και των ευγενών ήταν η κατοχή τεράστιων εκτάσεων γης. Η πηγή του πλούτου τους είναι η κοντινή ύπαιθρος που γειτνιάζει με την πόλη και όχι η πόλη.

Στο πλαίσιο αυτό, διερευνάται αρχικά η ετυμολογία της λέξης «τοπίο» και στη συνέχεια το πώς το τοπίο βρέθηκε στο επίκεντρο των ζωγραφικών και σκηνογραφικών

παραστάσεων των νεότερων χρόνων, καθώς και οι συνέπειες της πρακτικής αυτής στο «πραγματικό» τοπίο.

Εν προκειμένω, ο Olwig (2002) στο βιβλίο του *Landscape, Nature and the Body Politic: From Britain's Renaissance to America's New World* αναφέρει ότι η πρωταρχική σημασία του όρου «τοπίο» αφορούσε τον πραγματικό χώρο και όχι τον χώρο της ζωγραφικής τέχνης, του θεατρικού θεάματος και της φαντασμαγορίας των εικόνων. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Olwig (2002:133), η αρχική σημασία της λέξης «landschap» στα Ολλανδικά ήταν μια συλλογή αγροκτημάτων ή περιφραγμένων αγρών, μερικές φορές μια μικρή κτήση (domain) ή μια διοικητική μονάδα. Μόνο όταν η λέξη μεταφυτεύτηκε στην Αγγλία του 16^{ου} αιώνα συνδέθηκε με την ζωγραφική τέχνη (Tuan 1974b, παρατίθεται από Olwig 2002:133). Έκτοτε, το τοπίο ερμηνεύτηκε ως «αισθητική απεικόνιση της φύσης» και έγινε συνώνυμη έννοια της φύσης. Αξιοσημείωτο είναι ότι η Αγγλική λέξη «landscape» χίλια χρόνια πριν υποδήλωνε ένα οργανωμένο σύστημα αγροτικών χώρων» (Τερκενλή 1996:22).

Επίσης, σύμφωνα με τον Olwig (2002), η πρωταρχική σημασία της Γερμανικής λέξης «Landschaft» είχε περισσότερο την έννοια μιας «έννομης πολιτείας» (a judicially defined polity) παρά μιας «εδαφικά οριοθετημένης περιοχής» (a spatially defined area). Μάλιστα, ο Olwig αναφέρει ότι οι λέξεις «Landschaft» και «Land» που είναι το πρώτο συνθετικό της λέξης (Land-schaft), χρησιμοποιούνταν πολλές φορές εναλλάξ, καθώς η λέξη «Land» στα Γερμανικά σημαίνει «χώρα».

«Οι μεταφραστές και τα λεξικά μεταφράζουν πάντα την Γερμανική λέξη «Land» ως «χώρα» και στα Αγγλικά οι λέξεις «land» και «country» μπορούν να έχουν το ίδιο νόημα [...] Η πρωταρχική ετυμολογική σημασία του Γερμανικού όρου «Land» ήταν μια περιοχή (area), όπως οι διάφορες εκτάσεις που συγκροτούσαν το αγρόκτημα ενός αρχοντικού (π.χ. η καλλιεργούμενη γη, τα βοσκοτόπια, η κοινόχρηστη γη). Στη φεουδαρχική εποχή, αυτά τα εδάφη δεν ήταν, γενικά, ξεχωριστά ακίνητα που ανήκαν σε ιδιώτες. Μάλλον, αποτελούσαν ένα σύμπλεγμα δικαιωμάτων χρήσης που καθορίζονταν από το έθιμο και από το ιδιωτικό φεουδαρχικό δίκαιο» (Olwig 2002:16-17)⁹⁹.

⁹⁹ «Translators and dictionaries invariably translate the German word Land as “country”, and in English the words land and country can have the same meaning [...] The etymologically primary Germanic meaning of Land was an area, such as the various lands constituting a farm of manor (e.g., cultivated land, meadow land, common land). In the feudal era, these lands were not generally separate properties owned by individuals. Rather they formed a complex of use rights that were determined by custom and by personal feudal obligations» (Olwig 2002:16-17).

Σύμφωνα με τον Olwig (2002:240), η λέξη «country» εισέρχεται στην Αγγλική γλώσσα στα μέσα του 13^{ου} αιώνα και προέρχεται ετυμολογικά από την λατινική λέξη «contrata» της οποίας η ύστερη λατινική σημασία ήταν «τοπίο» (landscape), «χώρα» (country), κυριολεκτικά, αυτό το οποίο βρίσκεται απέναντι από τον θεατή (beholder), ενώ οι πρωταρχικές της σημασίες ήταν έδαφος/γη (land), περιοχή (region) και διοικητική μονάδα (district). Ο Olwig αναφέρει επιπλέον ότι η λέξη «country» χρησιμοποιούνταν εναλλάξ με την λέξη «county» (κομητεία), καθώς και ότι από την εποχή του Οίκου των Τυδώρ, η έννοια της Αγγλικής λέξης «country» είχε συγχωνευτεί με μια γενική ιδέα αντιπροσώπευσης του κοινού συμφέροντος από το κοινοβούλιο. Για τον Olwig, το Αυλικό θέατρο (court theater) έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην κατασκευή της παραπάνω σχέσης στην προσπάθεια ενοποίησης των κομητειών και των εδαφών της Αγγλίας και της Σκωτίας σε ένα κοινοβούλιο και της αντιπροσώπευσής τους από τον βασιλιά της Αγγλίας.

Προς την κατεύθυνση αυτή, χρησιμοποιήθηκε ως «όχημα» ο Προτεσταντισμός. Με τον Νόμο της Υπεροχής (Act of Supremacy) του 1534 και του 1558 ο βασιλιάς της Αγγλίας ανακηρύχθηκε ως η «Υπέρτατη Κεφαλή στη γη της Εκκλησίας της Αγγλίας». Ο βασιλιάς εμφανίστηκε ως η δύναμη υπεροχής ανάμεσα στις ανταγωνιστικές δυνάμεις που δρούσαν στις διάφορες κομητείες και στα εδάφη με τα οποία αυτές ταυτίζονταν. Διασπάται δηλαδή σταδιακά η σύνδεση της πολιτικής εξουσίας με έναν συγκεκριμένο τόπο, καθώς η εξουσία μεταβιβάζεται στο πρόσωπο.

Με τον Νόμο Υπεροχή του 1534 ο Ερρίκος Η΄ (1491-1547) καταστέλλει τη λειτουργία των μοναστηριών στην Αγγλία, την Ουαλία και την Ιρλανδία, απαλλοτριώνοντας όλα τα μοναστηριακά περιουσιακά στοιχεία. Με την πράξη αυτή, οι μοναστηριακές εκτάσεις μπορούσαν πια να εμπορευματοποιηθούν, να πωληθούν ή να ενοικιαστούν με υψηλότερο ενοίκιο. Μέχρι τότε, οι ενοικιαστές πραγματεύονταν με τα μοναστήρια συχνά αιώνιες μισθώσεις με χαμηλά ενοίκια.

Δίπλα στη φεουδαρχική γη, εμφανίζεται μια σημαντικά εμπορεύσιμη έκταση γης την οποία ο Ερρίκος Η΄ χρησιμοποιεί για την ενίσχυση της πολιτικής του υπεροχής. Με την καταστολή των μοναστηριών, κατεστάλησαν και οι προηγούμενες έννομες σχέσεις, δικαιώματα και υποχρεώσεις, με αποτέλεσμα να επιδεινωθεί η κατάσταση των ελεύθερων μικροκαλλιεργητών εξαιτίας των περιφράξεων της μέχρι τότε κοινής γης.

Έτσι, η ανάδειξη του φυσικού τοπίου στην Αγγλία συμβαίνει εν μέσω μιας κατάστασης εκτεταμένων «περιφράξεων» των κοινών αγρών και εκτοπισμού των Άγγλων αγροτών. Για τους Birmingham (2002), W.J.T. Mitchell (2002) και Olwig (2002), η αισθητική

εξιδανίκευση του φυσικού τοπίου λαμβάνει χώρα ταυτόχρονα με ραγδαίους και βίαιους οικονομικούς και υλικούς μετασχηματισμούς με αντικείμενο την κοινή γη (common fields).

Σύμφωνα με τα παραπάνω, ο όρος «τοπίο» υποδήλωνε λοιπόν αρχικά μια περιοχή ποικίλης ανθρώπινης δραστηριότητας πριν ακόμη χρησιμοποιηθεί για να εκφράσει την αισθητική εξιδανίκευση των νεότερων οικονομικών μετασχηματισμών πάνω στην κοινή γη. Πράγμα που υποδηλώνεται και από το δεύτερο συστατικό του όρου στα Αγγλικά, το επίθημα –scape (old English –scip, middle English scipe)¹⁰⁰ ή –schaft στα Γερμανικά. Καθώς τα Αγγλικά ανήκουν στις λεγόμενες Γερμανικές Γλώσσες, ο Olwig (2002:18-19) αναφέρει ότι, το Γερμανικό επίθημα –schaft είναι συγγενές με το Αγγλικό –ship που σημαίνει δημιουργία (creation), δημιούργημα (creature), θεμελιώδεις κανόνες, νόμους, αρχές (constitution=σύνταγμα) και κατάσταση (condition). Το «schaft» σχετίζεται και με το ρήμα «schaffen» που σημαίνει δημιουργώ (create) ή δίνω σχήμα, διαμορφώνω (shape). Επομένως, το «ship» και το «shape» συνδέονται ετυμολογικά.

Για παράδειγμα, η Αγγλική λέξη «township» (=κωμόπολη), η οποία χρησιμοποιείται από τον 12^ο αιώνα (Merriam-Webster 2023)¹⁰¹ και της οποίας το πρώτο συνθετικό η λέξη «town» σήμαινε αρχικά περίφραξη (Pirenne 2003), υποδηλώνει ταυτόχρονα την ανθρώπινη σχηματοποίηση/διαμόρφωση του τόπου, την πολιτική (<πόλη) ένωση των ατόμων (όπως στο relation-ship) και την «πολιτεία» ως μια έννομη κατάσταση. Έτσι ο όρος «τοπίο» στη νεότερη ιστορία αναφέρεται σε έναν οργανωμένο χώρο του οποίου η δημιουργία, η διαμόρφωση και οι σχέσεις μεταξύ των ατόμων ήταν αντικείμενο ρύθμισης έννομων σχέσεων, δηλαδή δικαιοκτών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Για τον δε Olwig (2002) επρόκειτο εξαρχής για ένα «πολιτικό τοπίο».

Στις πόλεις της Δύσης, η μορφολογία του φυσικού τοπίου, ο τρόπος οργάνωσης της κοινωνικής ζωής και η αρχιτεκτονική ήταν καθοριστικά στοιχεία για την απόδοση, στον όρο «τοπίο», της σημασίας της «θέας από απόσταση». Οι τότε οχυρωμένες πόλεις, φέουδα και μοναστήρια περιβάλλονταν από καλλιεργήσιμες εκτάσεις γης, βοσκοτόπια, δάση και ποτάμια από τα οποία εξαρτάται η επιβίωση και η ευμάρειά τους, και συγκροτούσαν τη «θέα από απόσταση». Τον 16^ο αιώνα, είτε ενισχύονται οι υπάρχουσες οχυρώσεις είτε εμφανίζονται νέες. Φαίνεται ότι «το τέλος του προτύπου της περιτειχισμένης πόλης μπορεί να τοποθετεί συμβατικά στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, σηματοδοτώντας κατά κάποιον τρόπο

¹⁰⁰ Βλ. Merriam-Webster Dictionary στο: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/ship>. Πρόσβαση 18 Ιουλίου 2023.

¹⁰¹ «Township.» Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/township>. Accessed 19 Jul. 2023.

και το τέλος των πέντε σχεδόν χιλιετιών ενός σταθερού τρόπου σχεδιασμού και οργάνωσης των πόλεων» (Ανδρικοπούλου et al. 2014:51).

Από την άποψη αυτή, το τοπίο προέβαλε (από τα τείχη) ως η γύρω περιοχή, η οποία ήταν μέρος της ενότητας της οργανωμένης κοινωνικής ζωής στη γη των προγόνων και όχι διακριτός και αυτοτελής χώρος. Ο όρος «τοπίο» αντανακλούσε μια ενιαία αντίληψη του οικισμού ή της πόλης και της γύρω περιοχής.

Σύμφωνα με όσα αναφέρουν οι Berstein και Milza (1997:301-303), ακόμη και τον 16^ο αιώνα, η Ευρωπαϊκή οικονομία βασιζόταν πάνω απ' όλα στη γεωργία, που παρέχει το σύνολο σχεδόν των εσόδων των κρατών και συχνά απασχολεί πάνω από τα τρία τέταρτα του πληθυσμού τους. Η οικονομία παραμένει κατά βάση περιχαρακωμένη, καθώς η γεωγραφική περιοχή των ανταλλαγών περιορίζεται σε μια πόλη και τη γύρω ύπαιθρο. Αυτήν την οικονομία αρχίζει να επικαλύπτει από τον 16^ο αιώνα μια οικονομία που συγκροτείται στην κλίμακα της ηπείρου και του κόσμου.

Αφετηρία της αλλαγής αυτής είναι η Αναγεννησιακή Ιταλία, όπου επιτυγχάνεται ένα ιδεολογικό «άνοιγμα», εκτός της ασφάλειας των τειχών της περιτειχισμένης πόλης, το οποίο ευνοείται από το πέρασμα από μια ανταλλακτική οικονομία σε μια οικονομία που στηρίζεται στην κυκλοφορία του χρήματος. Η οικονομική ευημερία συνοδεύεται από διαδοχικές κρίσεις στο εσωτερικό της Καθολικής Εκκλησίας και την ανάδειξη της Προτεσταντικής ηθικής που προάγει την απλότητα του χώρου (όχι περίτεχνες εικόνες, τέμπλα και στολισμοί).

Για πολλούς, ο Λούθηρος, όπως και ο Καλβίνος συνέβαλαν στην πολιτική επανάσταση της Ευρώπης του 16^{ου} αιώνα. Ενδεχομένως, ο Προτεσταντισμός να συνέβαλε περισσότερο στην πολιτική αλλαγή απ' ότι η ανάπτυξη του διεθνούς μεγαλοεμπορίου. Η Μεταρρύθμιση υπήρξε καθοριστική στη διαμόρφωση μιας νέας ηθικής στο σύστημα του καπιταλισμού (Weber 1904).

Συγκεκριμένα, Προτεσταντική Μεταρρύθμιση και Αντιμεταρρύθμιση αποτέλεσαν κομβικό σημείο στην αλλαγή των παραστάσεων της πόλης και στη μετάβαση από τον κοινοτικό δημόσιο χώρο στον ιδιωτικό χώρο των αυλών, των κήπων και των κλειστών αιθουσών, στην ανάδειξη του τοπίου ως το κατεξοχήν εικονογραφικό είδος του 17^{ου} αιώνα, καθώς και στη συγκρότηση της έννοιας της διαφάνειας (transparency) που εκφράστηκε δια της χρήσης του γυαλιού στην αρχιτεκτονική, οδηγώντας στην υποχώρηση της συμβολικής και αντιληπτικής παρουσίας της Εκκλησίας στον δημόσιο χώρο.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Μπαϊραχτάρης (2019:159-160), «η Μεταρρύθμιση δια του Λούθηρου και των συνεχιστών του έθεσε τα θεμέλια της νεωτερικότητας [...] αλλάζοντας τον πολιτικό, θρησκευτικό και πολιτιστικό χάρτη της Ευρώπης [...]. Ο Λούθηρος επεδίωξε να δώσει μια προοπτική στον τότε άνθρωπο, απορρίπτοντας τη διαμεσολάβηση της Εκκλησίας ως θεσμού, τη μεσιτεία των αγίων και άλλα στοιχεία, τα οποία αντλούσε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία από την λεγόμενη παράδοση».

Στην ουσία, ο Λούθηρος υποστήριξε την «επιστροφή» στο κείμενο της Βίβλου, στον «καθαρό» λόγο του Θεού, από τον οποίο δεν προκύπτει το «παπικό πρωτείο» και η κληρονομική διαδοχή της «ελέω Θεού» μοναρχίας. Επεδίωξε έτσι την άμεση υπαγωγή στην εξουσία του Θεού δια της πίστης και μόνο, μέσα από την προσωπική απομόνωση. Όπως το θέτει ο Μπαϊραχτάρης (2019:162), «για τη μεσαιωνική θεολογική ευφυΐα η απομόνωση και η αποξένωση από την κοινότητα, από το σύνολο, ήταν μεγάλη αμαρτία. Αντίθετα, ο Λούθηρος [...] επεδίωξε [...] την θρησκευτική ελευθερία έξω και πέρα από το πλαίσιο που κατοχύρωναν οι δεσμοί της εξάρτησης και της αυθεντίας της εκκλησιαστικής ιεραρχίας».

Ο Λούθηρος, χωρίς να το επιδιώκει, ιδρύει τελικά μια νέα Εκκλησία. Σε αυτήν καθοριστικό ρόλο παίζει η διάκριση ανάμεσα στην «ορατή» (visible) και στην «αόρατη» (invisible) Εκκλησία (απ' ότι στην «κτιστή» και «άκτιστη»), στην εσωτερική (internal) και εξωτερική (external) σαφήνεια του μηνύματος του βιβλικού κειμένου¹⁰², καθώς και το μεταρρυθμιστικό κίνημα του Αναβαπτισμού που είναι εμπνευσμένο από το μεσαιωνικό «φώτισμα»¹⁰³. Σύμφωνα με τον Λούθηρο «η Γραφή έχει το δικό της φως και μπορεί η ίδια να ερμηνεύσει τον εαυτό της» (Μπαϊραχτάρης 2019:170). Ο συνεχιστής του Λούθηρου, Ζβίγγλιο, μαθητής του Έρασμου, βλέπει δε στο «ζωοποιό» Άγιο Πνεύμα τον μεγάλο δίαυλο της σωτηρίας (Berstein και Milza 1997). Η φώτιση μπορούσε να συμβεί ανά πάσα ώρα της ημέρας και σε οποιοδήποτε τόπο.

Στο επίκεντρο του Προτεσταντισμού βρίσκεται, επομένως, το φως, η φώτιση και η σχέση ορατής και αόρατης Εκκλησίας. Η ανάπτυξη των ιδεών αυτών έχει να κάνει τόσο με την ύστερο-μεσαιωνική έννοια του χώρου ως φως που συνέβαλε στην ανάπτυξη της προοπτικής στη ζωγραφική, στην αρχιτεκτονική, στη σκηνογραφία και στην αρχιτεκτονική τοπίου, όσο και με την ανάπτυξη της οπτικής τον 16^ο και 17^ο αιώνα. Οι ιδέες αυτές αποτέλεσαν το υπόβαθρο για τη συγκρότηση νεωτερικών εννοιών, όπως η «αόρατη χείρα»

¹⁰² Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Μπαϊραχτάρης (2019).

¹⁰³ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Berstein και Milza (1997).

της οικονομίας (πρβλ. Adam Smith) και η εσωτερική «ζωοποιός δύναμη» (vital force) στη Γερμανική φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα.

Ο Προτεσταντισμός εξαπλώθηκε ραγδαία στις χώρες του Βορρά, στη Γερμανία, στην Ελβετία, στην Αγγλία, στις Κάτω Χώρες και αλλού, όπου στην Αγγλία χρησιμοποιείται ως «όχημα» για την καταπάτηση της εκκλησιαστικής και μοναστικής γης και των κοινών εδαφών και στις Κάτω Χώρες για την πολιτική τους ανεξαρτησία από την Καθολική Ισπανία, το 1588. Η θρησκευτική ελευθερία γίνεται συνώνυμη της οικονομικής ελευθερίας και της πολιτικής ανεξαρτησίας στο τοπίο. Ο Λούθηρος και οι συνεχιστές του απορρίπτουν τις καθημερινές πρακτικές της Καθολικής Εκκλησίας, όπως συγχωροχάρτια, μεγάλες δωρεές, εικόνες και περίτεχνος στολισμός των εκκλησιών, για να αφήσουν πίσω τους ένα λιτό και απέριτο κτήριο. Η μεταστροφή αυτή, επηρέασε βαθύτατα τους τεχνίτες που ήταν οργανωμένοι σε συντεχνίες και απασχολούνταν στην εκκλησιαστική αρχιτεκτονική και διακόσμηση. Οι πιο ξακουστοί από αυτούς, οι Φλαμανδοί, στρέφονται στις ζωγραφικές παραστάσεις τοπίων.

Καθώς οι Κάτω Χώρες και η Αγγλία θα αναδειχθούν σε νέου τύπου παγκόσμιες δυνάμεις, οι παραστάσεις τοπίων και οι τοπιακές διαμορφώσεις εκφράζουν είτε τον πατριωτισμό και το μεγαλείο (Κάτω Χώρες) είτε ωραιοποιούν την βίαιη καταπάτηση της κοινής γης (Αγγλία). Αντίθετα, στην Ιταλία και στην Γαλλία αντανakλούν την πολιτική υπεροχή των πριγκιπικών και εμπορικών οικογενειών και του ηγεμόνα αντίστοιχα.

Η διαίρεση της Ευρώπης σε Καθολική και Προτεσταντική επηρέασε με διαφορετικό τρόπο την αντίληψη και τις παραστάσεις του τοπίου. Ωστόσο, τη συγκρότησή τους διατρέχουν κοινά στοιχεία: το φως, η προοπτική, η κίνηση και η φύση. Όπως με την ανάπτυξη των φυσικών επιστημών του 15^{ου} και 16^{ου} αιώνα, όπου οι φιλόσοφοι προσπάθησαν να ταιριάξουν την μεσαιωνική με την νεοπλατωνική παράδοση και τις εξελίξεις στον τομέα της οπτικής, αντίστοιχα έπραξαν οι «τοπιογράφοι» της ίδιας περιόδου. Τον 17^ο αιώνα, οι παραστάσεις τοπίων, οι πολεοδομικές πρακτικές και η αρχιτεκτονική τοπίου ενσωματώνουν πιο αποφασιστικά την παράδοση των φυσικών επιστημών.

Καθοριστικό ρόλο στην αντίληψη του τοπίου διαδραμάτισαν οι μετασχηματισμοί που συντελούνται στην αρχιτεκτονική και στον σχεδιασμό της πόλης. Η νεότερη «δυτική» αντίληψη του τοπίου έχει την αφετηρία της στον αστικό μετασχηματισμό, καθώς η ανάπτυξη της πόλης «καταπίνει» βαθμηδόν την γύρω περιοχή (το τοπίο), διασπώντας την ενότητα φύσης και πόλης.

Πιο συγκεκριμένα, στην Αναγεννησιακή Ιταλία, παρατηρείται, ήδη, τον 15^ο αιώνα μια εσωστρέφεια ως προς την ορατότητα της εκκλησιαστικής εξουσίας στον δημόσιο χώρο. Καθώς η εκκλησιαστική εξουσία αποδυναμώνεται εκ των έσω πολιτικά, οι πριγκιπικές και εμπορικές οικογένειες του Καθολικού νότου που έχουν αρχίσει την οικονομική τους άνοδο, ζητούν από αρχιτέκτονες και καλλιτέχνες να χτίσουν και να διακοσμήσουν πολυτελή μέγαρα στις πόλεις.

Σύμφωνα με τον Watkin (2009), η κοσμική φύση της Αναγέννησης βρήκε το σύμβολό της στην έπαυλη και στο palazzo. Σε αντίθεση με τις επαύλεις της υπαίθρου, τα palazzi είναι αστικά κτήρια. Η καλλιτεχνική δημιουργία υποχωρεί στον κλειστό και ιδιωτικό χώρο έναντι του δημόσιου και κοινού χώρου. Οι κοινοτικοί χώροι (δρόμοι, πλατείες, εκκλησίες) υποχώρησαν έναντι των κλειστών και ιδιωτικών χώρων των αυλών (Σπυριδοπούλου 2015:20). Στην Ιταλική αρχιτεκτονική κυριαρχεί η περικεντρική κάτοψη εμπνευσμένη από την εκ νέου είσοδο της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας, ενώ τον 17^ο αιώνα θα κυριαρχήσει στις χώρες του Βορρά η συμμετρική και γεωμετρική κάτοψη (Watkin 2009).

Βασικά χαρακτηριστικά της νέας ζωγραφικής τόσο στο νότο, όσο και στον βορρά, είναι η κινητικότητα των μορφών σε αντίθεση με την στατικότητα των μεσαιωνικών, η εφαρμογή του φωτός και της σκιάς και η μετατροπή του χώρου του πίνακα από διδιάστατου σε τρισδιάστατου. Τα νέα θέματα παρμένα από την μυθολογία και την κλασική αρχαιότητα συνδυάζονται με την μελέτη του γυμνού σώματος, καθώς οι παραστάσεις και τα πορτραίτα πλαισιώνονται από ρεαλιστικές απεικονίσεις του πραγματικού χώρου, δηλαδή του ορατού τοπίου που περιβάλλει την πόλη. Μέχρι τον 16^ο αιώνα, η πόλη διατηρεί ένα συνεκτικό και περιορισμένο μέγεθος που επιτρέπει την οπτική θέαση της γύρω αγροτικής, δασικής ή ελώδους περιοχής. Το τοπίο ως πραγματικός χώρος εισέρχεται στο βάθος του πίνακα σε αντίθεση με το διδιάστατο και συχνά αδιαφοροποίητο μεσαιωνικό φόντο.

Αντίστοιχα, η θρησκευτική ζωγραφική ενσωμάτωσε την σπουδή πάνω στην ανατομία του σώματος (λ.χ. Holbein, το σώμα του νεκρού Χριστού στον τάφο, 1520-1522), την παράσταση του πραγματικού τοπίου στο βάθος του πίνακα (λ.χ. da Vinci, η Παρθένος και ο μικρός Ιησούς με την Αγία Άννα, 1508, Witz, το θαυμαστό ψάρεμα, 1444), την χρησιμοποίηση του φωτός και της σκιάς για να δοθεί ένα δραματικό ύφος στα πρόσωπα και στα θρησκευτικά δρώμενα, καθώς και την διαγώνια τοποθέτηση που προσδίδει κίνηση στις μορφές.

Η ζωγραφική και γλυπτική εισέρχονται στον εσωτερικό, ιδιωτικό και κλειστό χώρο των αυλών και των κλειστών αιθουσών. Ως εκ τούτου, η σχέση μεταξύ του θεάτρου και της σκηνογραφίας του τοπίου υπήρξε καθοριστική στην οπτικοποίηση και την πολιτική επικοινωνία των νεωτερικών ιδεών στα λαϊκά κοινωνικά στρώματα. Για τον μαθηματικό Blaise Pascal (1623-1662), «όλες οι διασκεδάσεις είναι επικίνδυνες για την χριστιανική ζωή, αλλά μεταξύ όλων εκείνων που ο άνθρωπος έχει επινοήσει, καμία άλλη δεν πρέπει να φοβόμαστε τόσο πολύ όσο αυτή που παρέχει το θέατρο: δημιουργεί μια αναπαράσταση τόσο φυσική και τόσο λανθάνουσα (subtle= αδιόρατη, συγκαλυμμένη) των ανθρώπινων παθών που τα διεγείρει και τα προκαλεί μέσα στην καρδιά μας» (παρατίθεται από Norman 2004)¹⁰⁴.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Norman (2004), από τα μέσα του 16^{ου} αιώνα μέχρι τις αρχές του 18^{ου} αιώνα ήταν η εποχή του θεάτρου. «Η θεατρική σκηνή σαγήνευσε το κοινό με αυτό που φαινόταν μια τέλεια αντανάκλαση της ζωής, μια παράσταση των ανθρώπινων συναισθημάτων «τόσο φυσική και τόσο λανθάνουσα» που ήταν ισοδύναμη ή ακόμη καλύτερη από το πραγματικό». Για τον Norman, το θέατρο τον 17^ο αιώνα είχε αναδειχθεί σε ένα «μέσον» που είχε υπερνικήσει όλους τους ανταγωνιστές του: η δημιουργική δραστηριότητα, η θεωρητικοποίηση και η ενσωμάτωση από την ζωγραφική και την αρχιτεκτονική των νέων τεχνικών, η πρόοδος στην τεχνολογία του σκηνικού μηχανισμού και στον σχεδιασμό της σκηνής ανέδειξαν το θέατρο σε «ένα διανοητικό και ευφάνταστο μοντέλο κατανόησης του κόσμου [...] Το θέατρο ήταν οικουμενικό στις φιλοδοξίες του. Αντιπροσώπευε την ανθρωπότητα στο ιστορικό της μεγαλείο, τη ρουστίκ απλότητα, τον αστικό ρεαλισμό. Απεικόνιζε θεούς, αγίους και αγρότες, παρελθόντες βασιλιάδες και σύγχρονους ανόητους» (Norman 2004). Για πολλούς, το motto της εποχής ήταν «ο κόσμος είναι μια σκηνή» (theatrum mundi) (Norman 2004, Olwig 2002).

Έτσι, η σκηνή του θεάτρου έγινε μια αντανάκλαση της πραγματικής ζωής στην οποία κάθε άτομο παριστάνει (represents) έναν πολιτικό και κοινωνικό ρόλο. Για τον Hobbes (1989α), η ιδέα της αντιπροσώπευσης αναδύθηκε από την σκηνή του θεάτρου. Για τον Olwig (2002), το θέατρο έγινε το «μέσον» μέσα από το οποίο απέκτησε «σάρκα και οστά» η

¹⁰⁴ «All great diversions are dangerous for a christian life, but among all those the world has invented none is to be so feared as that given by theater: it creates a representation so natural and so subtle of human passions that it excites and engenders them in our heart» (Pascal, Pensées, 1655-62). Βλ. Norman L. (2004) *The Theatrical Baroque: European Plays, Painting and Poetry, 1575-1725*, adapted from Norman L. (2001) *The Theatrical Baroque*, in *The Theatrical Baroque*, Chicago: The David and Alfred Smart Museum/University of Chicago, p.p. 1-11.

In <https://ecuip.lib.uchicago.edu/diglib/fathom/10701023/indexnew.html> Accessed 1 Aug. 2023.

ιδέα της ταύτισης ενός συγκεκριμένου γεωγραφικού χώρου με την ιδέα της «πολιτικής κοινότητας» δια των σκηνογραφικών παραστάσεων ρεαλιστικών τοπίων. Οι νέες τεχνικές στη ζωγραφική και στην αρχιτεκτονική, με την εφαρμογή των μεθόδων της προοπτικής, δεν τροφοδοτούν απλά τις νέες τεχνικές στο θέατρο και στην θεατρική σκηνογραφία, αλλά θα μεταφυτευτούν από την σκηνή του θεάτρου στην πραγματική σκηνή της πόλης και της υπαίθρου.

Πιο συγκεκριμένα, η ιδέα του τοπίου ως σκηνικό, και η διαπλοκή του με τις νέες πολιτικές ιδέες αφορά αφενός την σχέση ανάμεσα στην αστική Ιταλική αναγεννησιακή αρχιτεκτονική και τους κλειστούς θεατρικούς χώρους με σκηνικά τοπίων, και από την άλλη, το λαϊκό θέατρο που παρουσιαζόταν από θεατρικούς θιάσους που περιόδευαν στις πόλεις και στην ύπαιθρο με κινητά πανό με ζωγραφικά τοπία.

Ειδικότερα, στην Αναγεννησιακή Ιταλία χώροι διεξαγωγής του «αυλικού θεάτρου» είναι οι αυλές, οι κήποι και οι κλειστές ιδιωτικές αίθουσες που κατασκευάζονται για τον σκοπό αυτό. Μέχρι τότε, οι Ιταλικές επαύλεις χτίζονταν στην ύπαιθρο και περιλάμβαναν κήπους με κυπαρίσσια και κρήνες τριγύρω (Watkin 2009). Ωστόσο, τα palazzi είναι αστικά κτήρια που καταλαμβάνουν ολόκληρο οικοδομικό τετράγωνο, ορθώνοντας απαγορευτικά το μεγάλο τείχος της όψης τους.

Σύμφωνα με τον Watkin (2009), οι προσόψεις τους είναι πάντα αυστηρές και τα δωμάτια των ισογείων έχουν μικρά σχετικά παράθυρα που βλέπουν στον δρόμο και προστατεύονται με βαριά κάγκελα. Το palazzo φαίνεται να αποτελεί μια μικρογραφία περιτειχισμένης πόλης, έναν περιχαρακωμένο, οριοθετημένο και περιφραγμένο χώρο εντός του οποίου μεταφέρεται η καλλιτεχνική δραστηριότητα. Για τον Watkin, όχι μόνο πρόκειται για ένα νέο τύπο κτηρίου αλλά και για έναν τύπο που θα επιζήσει για αιώνες στις «Γεωργιανές» πλατείες, στις τράπεζες της Wall Street και αλλού: «σε αυτόν τον τύπο κτηρίου βρήκε το αρχιτεκτονικό του σύμβολο ο πλούσιος επιχειρηματίας που δεν ήταν ούτε κληρικός, ούτε φεουδάρχης» (Watkin 2009:230).

Μάλιστα, τα μικρά παράθυρα των ισογείων θα αντικατασταθούν σταδιακά, στις Προτεσταντικές χώρες του Βορρά, από μεγάλα παράθυρα που επιτρέπουν την είσοδο του φωτός αλλά και κατευθύνουν το βλέμμα στον εσωτερικό πλούτο των κτηρίων. Καθώς η ιδιωτική ζωή εκτίθεται στο δημόσιο βλέμμα, λειτουργούν ταυτόχρονα ως βιτρίνες παρουσίασης της εσωτερικής Προτεσταντικής «καθαρότητας» του έντιμου βίου, και της οικονομικής ευημερίας ως απορρέουσας του ευνομούμενου έντιμου βίου στο συλλογικό ασυνείδητο.

Η πρώτη αστικοποίηση οδηγεί στην δημιουργία «ανοιγμάτων» εντός και εκτός της περιτειχισμένης πόλης: ανοικτών ελεύθερων χώρων εντός της πόλης (πλατείες, δρόμοι, κλπ.) που δίνουν την αίσθηση μιας σχετικής ελευθερίας κινήσεων και οδών που οδηγούν στις κοντινές επαύλεις της υπαίθρου, οι οποίες θα ενσωματωθούν στον αστικό ιστό με την μεγέθυνση των πόλεων. Οι πρακτικές αυτές σηματοδοτούν τη μετάβαση από το πραγματικό τοπίο στο εικονικό τοπίο του ζωγραφικού πίνακα και της θεατρικής σκηνογραφίας.

Σύμφωνα με την Σπυριδοπούλου (2015), στην Αναγέννηση αλλάζει ο χώρος όπου διαδραματίζεται το θεατρικό θέαμα και οι ψυχαγωγίες της αυλής. Η αρχιτεκτονική της αρχαίας Ρώμης φαίνεται ότι προωθεί την σκηνική προοπτική και τον σχεδιασμό κλειστών αιθουσών (Σπυριδοπούλου 2015, Olwig 2002). Για πολλούς, τα θέματα της σκηνογραφίας αντλούνται από το 5^ο βιβλίο της πραγματείας του Βιτρούβιου (1^{ος} αιώνας π.Χ.) «Περί Αρχιτεκτονικής», καθώς αρχικά αναπαράγονται στη σκηνή τα αρχαία Ρωμαϊκά και Ελληνικά έργα. «Τα σκηνικά στην τραγωδία έχουν κίονες, αγάλματα και αρχιτεκτονικές λεπτομέρειες που αρμόζουν σε παλάτι. Οι κωμικές σκηνές παρουσιάζονται με μια σειρά από ιδιωτικά σπίτια το ένα δίπλα στο άλλο, με μπαλκόνια και σειρές από παράθυρα που αναπαριστούν τις κατοικίες των απλών κατοίκων ενός οποιουδήποτε δρόμου της πόλης. Τα σκηνικά στη σάτιρα περιλαμβάνουν αγρούς με δέντρα, σπηλιές, βουνά και άλλα αγροτικά στοιχεία σύμφωνα με τη φύση του τοπίου» (Vitruvius 1802:140, παρατίθεται από Σπυριδοπούλου 2015:45).

Τα θεατρικά είδη θεωρητικοποιούνται, έτσι, σε μια ιεραρχημένη χωρική και κοινωνική αντιστοίχιση με τα κοινωνικά στρώματα. Η τραγωδία που θεωρούνταν από τον Αριστοτέλη ως το ανώτερο είδος δραματουργίας αντιστοιχεί στον αστικό και πνευματικά ανώτερο κόσμο των palazzi σε αντίθεση με τον λαϊκό κωμικό κόσμο της πόλης και τον σατυρικό κόσμο της υπαίθρου στον οποίο απευθύνεται η «Comedia dell' arte».

Σύμφωνα με όσα αναφέρει η Σπυριδοπούλου (2015), η αναγεννησιακή σκηνογραφία ήταν αρχικά σταθερή, με εικόνες ζωγραφισμένες στο φόντο της σκηνής, και με ένα μοναδικό σημείο φυγής στο κέντρο που συμπίπτει με το προνομιακό σημείο θέασης που είναι το βλέμμα του πρίγκιπα. Ωστόσο, κατά την διάρκεια του 16^{ου} αιώνα, η σκηνογραφία, η σκηνή και η θεατρική αίθουσα βρίσκονται σε συνεχή μετάλλαξη. Εισάγονται νέες σκηνικές και αρχιτεκτονικές πρακτικές από τους Leon Battista Alberti (1404-1472), Sebastiano Serlio (1475-1554), Baldassare Peruzzi (1481-1536), Andrea Palladio (1508-1580), Bernardo

Buontalenti (1531-1608), Giovan Battista Aleotti (1546-1636) και άλλους¹⁰⁵. Κατασκευάζονται τα πρώτα ιδιωτικά κλειστά θέατρα, όπως το Olimpico στη Vicenza της Ιταλίας που σχεδιάστηκε από τον Palladio, και του οποίου η σκηνή πλαισιώνεται από το σταθερό σκηνικό του αρχιτέκτονα Vincenzo Scamozzi (1548-1616) που παρουσιάζει μια άποψη της πόλης (έναν κεντρικό μακρόστενο δρόμο που πλαισιώνεται και από τις δύο πλευρές από σπίτια και οδηγεί το βλέμμα στον μακρινό ορίζοντα, στο τοπίο στο φόντο).

Από την επίπεδη επιφάνεια της κλειστής αίθουσας πραγματοποιείται σταδιακά η μετάβαση σε μια κλιμακωτή αίθουσα και σκηνή κατά το πρότυπο δόμησης του αρχαίου ανοικτού θεάτρου, καθώς και σε έναν σκηνικό χώρο με κινούμενα σκηνικά που αλλάζουν και είναι τρισδιάστατα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, χάνεται το μοναδικό και προνομιακό σημείο θέασης και διευρύνεται ο σκηνικός χώρος προς όλο το κοινό, χάρη και στη συμμετοχή πολλών κοινωνικών τάξεων και τη μαζικοποίηση, τρόπον τινά, των θεατρικών θεαμάτων (Σπυριδοπούλου 2015:45).

Ο θεατής είναι αντιμέτωπος με μια φαντασμαγορία κινούμενων εικόνων που πλαισιώνουν κάθε αυτοτελή πράξη, συνδέοντας την εικόνα στη σκηνή με τον λόγο, και τις καθημερινές επιτελεστικές πράξεις, στον πραγματικό χώρο, σηματοδοτώντας και το πέρασμα από την θεατρική σκηνή στον σχεδιασμό της πόλης-σκηνής, όπου οι αρχιτέκτονες της εποχής ενσωματώνουν κίονες, αγάλματα, σκάλες και αρχιτεκτονικά στοιχεία που αρμόζουν σε παλάτι, καθώς και κρήνες, συντριβάνια και ανοικτές πλατείες που παραπέμπουν σε μια «μαρμαρωμένη» εικόνα της υπαίθρου.

Ταυτόχρονα, το λαϊκό θέατρο συγκροτείται γύρω από την ανάπτυξη της «Comedia dell' arte» που βασιζόταν στον αυτοσχεδιασμό και παρουσιαζόταν από θεατρικούς θιάσους που περιόδευσαν στις πόλεις και στην ύπαιθρο, χρησιμοποιώντας μάσκες-προσωπεία, ειδικά κουστούμια και κινητά πανό με ζωγραφισμένα τοπία. Η υποχώρηση των θρησκευτικών δρώμενων, έφερε δια των θεατρικών παραστάσεων, σε πρώτο πλάνο το τοπίο και τις καθημερινές πολιτικές πρακτικές στον χώρο: τις τοπικές κοινότητες, την τοπική τους γλώσσα, τα σώματα και τις επιτελέσεις τους πάνω στην σκηνή.

Οι εξελίξεις στο αναγεννησιακό Ιταλικό θέατρο, στη ζωγραφική και στην αρχιτεκτονική επηρέασαν τον Βορρά με διαφορετικό τρόπο, καθώς αναμείχθηκαν με την αυστηρή Προτεσταντική ηθική που εκβάλλει τις εικόνες από τους ναούς και βλέπει το θέατρο ως Καθολική πρακτική. Το Κρατικό Μουσείο του Άμστερνταμ (Rijksmuseum) διατηρεί στη

¹⁰⁵ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Σπυριδοπούλου (2015).

μόνιμη συλλογή του τα λίγα σωζόμενα έργα της μεσαιωνικής Φλαμανδικής τέχνης, συμπεριλαμβανομένων έργων όπως το «Iconoclasm in a Church» του Dirk van Delen (1630) που αναπαριστά την αποκαθήλωση και καταστροφή των εικόνων σε μια εκκλησία την περίοδο της Αναμόρφωσης.

Στις Κάτω Χώρες, η επιρροή της κλασικής αρχαιότητας και του αναγεννησιακού θεάτρου ήταν περιορισμένη, δίνοντας προβάδισμα στις ρεαλιστικές παραστάσεις τοπίων και στις ομαδικές προσωπογραφίες συντεχνιών και εταιρειών της πόλης, όπως η διάσημη «Νυχτερινή Περίπολος» (De Nachtwacht) του Rembrandt (1642). Αντίστοιχα, στην Αγγλία η επιρροή της αρχαιότητας και η Ιταλική μόδα ήταν περιστασιακά φαινόμενα (Watkin 2009). Τα ρωμαϊκά πρότυπα ήταν εντελώς ξένα στην κουλτούρα του βορρά. Ωστόσο, οι συνεχείς διαμάχες και οι εναλλαγές στην πολιτική εξουσία ανάμεσα σε Προτεστάντες και Καθολικά προσκείμενους Άγγλους βασιλείς είχαν ως αποτέλεσμα την εδραίωση του Αγγλικού θεάτρου.

Ειδικότερα, η ανάπτυξη της νατουραλιστικής τοπιογραφίας στις Κάτω Χώρες έχει να κάνει με τις ιδιαίτερες γεωμορφολογικές και πολιτικές συνθήκες της περιοχής. Οι Ολλανδοί δεν είχαν εκείνο το εκτεταμένο φεουδαρχικό σύστημα που επικρατεί στην υπόλοιπη «δυτική» Ευρώπη, αφού σε μεγάλο ποσοστό η γη τους ανήκε (Adams 2002). Επίσης, δημιούργησαν κυριολεκτικά την γη με τα χέρια τους. Πολλά από τα εδάφη των Κάτω Χωρών ήταν, από τον 11^ο αιώνα, είτε τόποι ακατάλληλοι για τη δημιουργία οργανωμένης κοινωνικής ζωής είτε βρίσκονταν κάτω από το επίπεδο της θάλασσας. Έκτοτε, κύριο χαρακτηριστικό της Ολλανδικής Φλάνδρας είναι η μεγάλης κλίμακας αναμορφώσεις της γης με την αποξήρανση ελών, την δημιουργία προσχωσιγενών εκτάσεων και την ανάκτηση εδαφών από τη θάλασσα (polders).

Ένα λαϊκό ρητό συνοψίζει το επίτευγμα αυτό: «Ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο και οι Ολλανδοί τις Κάτω Χώρες». Και αφού ανέκτησαν την γη από την θάλασσα κυριάρχησαν και πάνω στην θάλασσα. Οι Ολλανδοί ανοίγουν θαλάσσιους δρόμους, ονοματίζοντας πολλά από τα νέα εδάφη στα οποία φτάνουν πρώτοι, και τα οποία στη συνέχεια εποίκισαν οι Άγγλοι.

Με την υποχώρηση των θρησκευτικών παραστάσεων στον δημόσιο χώρο, η ζωγραφική Ολλανδικών τοπίων με νερόμυλους, κανάλια, θαλάσσια τοπία και τοπία της Ολλανδικής υπαίθρου γνωρίζει σημαντική ανάπτυξη. Σύμφωνα με την Adams (2002) οι ζωγραφικές παραστάσεις τοπίων συλλέγονταν αχόρταγα από όλες τις κοινωνικές τάξεις καθόλη τη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα, καθιστώντας το τοπίο το πιο δημοφιλές είδος. Τα τοπία

στο διάστημα μεταξύ 1610-1619 αποτελούσαν το 25,6% των ζωγραφικών απεικονίσεων για να φτάσουν να αποτελούν, στο διάστημα μεταξύ 1670-1679, το 41% και με μεγάλη διαφορά από άλλα εξίσου δημοφιλή είδη ζωγραφικής.

Την ίδια στιγμή, η πρόοδος των φυσικών επιστημών και η αστικοποίηση φέρνουν αλλαγές στον σχεδιασμό των κτηρίων, καθώς το Άμστερνταμ αναδεικνύεται σε οικονομικό, επιστημονικό, πολιτιστικό και πολιτικό κέντρο της Ευρώπης. Οι Ολλανδοί κατασκευάζουν τα πιο γρήγορα πλοία της εποχής εξ ου και το προσωνύμιο ο «Ιπτάμενος Ολλανδός». Ιδρύουν μεγάλες οικονομικές κρατικές εταιρείες (trust) με παραρτήματα σε υπερπόντια εδάφη (όπως η Ολλανδική εταιρεία ανατολικών Ινδιών, 1602) και επωφελούνται από τυχαία γεγονότα (όπως η ξαφνική αλλαγή της μεταναστευτικής κίνησης της ρέγγας, η Ισπανική Καθολική κατοχή της Αμβέρσας που καθιστά το Άμστερνταμ κύριο λιμάνι για την διακίνηση των εμπορευμάτων στη βόρεια Προτεσταντική Ευρώπη και η απέλαση των Σεφαραδιτών Εβραίων από την Πορτογαλία, το 1497, οι οποίοι συμβάλλουν στην ανάπτυξη της Ολλανδικής οικονομίας δια του εκτεταμένου εμπορικού δικτύου της Εβραϊκής διασποράς).

Μόνο μέσα στον 17^ο αιώνα, το Άμστερνταμ σχεδόν τετραπλασίασε τον πληθυσμό του (Mumford 1961). Τον αιώνα αυτόν κατασκευάζονται τα μεγαλύτερα και περιλαμπρα κανάλια της πόλης, όπως το Herengracht, ενώ ο υπερπληθυσμός οδηγεί σε σημαντικές αλλαγές στην αρχιτεκτονική των κτηρίων, καθώς φορολογείται η πρόσοψη. Οι νέες κατασκευές αποκτούν στενή πρόσοψη και βάθος, προσδίδοντας στην Ολλανδική αρχιτεκτονική τα ιδιότυπα χαρακτηριστικά της: την στενή σκάλα εισόδου (shipping ladder), την τροχαλία στην οροφή και τα μεγάλα παράθυρα που επιτρέπουν την εισχώρηση του φωτός στο βάθος του σπιτιού αλλά και την μεταφορά της οικοσκευής δια των παραθύρων. Οι χρηστικοί μεσαιωνικοί κήποι εξαφανίζονται βαθμηδόν, από τον εσωτερικό ιστό της ολλανδικής μεσαιωνικής πόλης και εκτοπίζονται στα πέριξ.

Καθώς οι Άγγλοι με τους οποίους οι Ολλανδοί διατηρούν εμπορικούς και πολιτικούς δεσμούς καταφέρνουν να παρασκευάσουν φτηνό γυαλί τον 17^ο αιώνα, τα παράθυρα γίνονται όλο πιο μεγάλα. Τα μεγάλα παράθυρα επιτρέπουν στον επισκέπτη του Άμστερνταμ να θαυμάσει τον πλούτο των σπιτιών των Ολλανδών και καθιστούν τον ιδιωτικό χώρο ορατό στον δημόσιο χώρο. Όπως μαρτυρεί η συλλογή του Rijksmuseum, τα Ολλανδικά σπίτια τον 17^ο αιώνα είναι το ακριβώς αντίθετο από αυτό που οραματιζόταν ο Andreae στην «Χριστιανούπολη»: «τα έπιπλα δεν είναι απλά, παντού υπάρχουν μπιχλιμπίδια για ξεσκόνισμα, γυαλιστερά τραπέζια για βερνίκωμα, χαλιά για σκούπισμα και όλα είναι για επίδειξη στους γείτονές μας».

Με βάση λοιπόν τα παραπάνω, οι νατουραλιστικές παραστάσεις τοπίων στις Κάτω Χώρες οπτικοποίησαν την ιδιαίτερη σχέση των Ολλανδών με το τοπίο τους και την πατρίδα, κατά την μετάβαση σε έναν μεγαλοαστικό τρόπο ζωής. Το τοπίο τους ήταν αποτέλεσμα της ανάκτησης των εδαφών από την θάλασσα, της δήλωσης της πολιτικής τους ανεξαρτησίας και του σχετικά υψηλού ποσοστού ιδιοκτησίας της γης από τους απλούς πολίτες σε σχέση με άλλες χώρες της «δυτικής» Ευρώπης.

Απεναντίας, στην Αγγλία οι εκτεταμένες περιφράξεις των κοινών εδαφών, η κακή κατάσταση των εργατών της γης και η πρώιμη αστικοποίηση κατέστησαν το θέατρο ως το κατεξοχήν «μέσον» για την πολιτική επικοινωνία των νέων ιδεών στα λαϊκά κοινωνικά στρώματα. Από εκεί θα σχηματιστεί και θα νοηματοδοτηθεί η ιδέα της «πολιτικής κοινότητας» και η ταύτισή της με έναν συγκεκριμένο, οριοθετημένο και ιεραρχημένο γεωγραφικό και κοινωνικό χώρο δια των σκηνογραφικών παραστάσεων ρεαλιστικών τοπίων. Από το θέατρο, μεταφέρεται η σκηνική προοπτική και τα νέα αρχιτεκτονικά στοιχεία, όπως κρήνες, κίονες και αγάλματα, στη διαμόρφωση των επαύλεων της υπαίθρου, εξιδανικεύοντας με τον τρόπο αυτό τις σχέσεις εξουσίας πάνω στο τοπίο.

Σύμφωνα με όσα αναφέρουν οι Αλτουβά (2015), Olwig (2002) και Watkin (2009), από τον 16^ο αιώνα παρουσιάζονταν «Μάσκες» στην αυλή των Τυδώρ με βασικά χαρακτηριστικά την χρήση «προσωπείου», τα πολυτελή κοστούμια, τα περίτεχνα σκηνικά, τον αυλικό χορό και την αλληγορία. Οι «Μάσκες» αποτελούσαν για πολλούς, σημαντικό μέσο ψυχαγωγίας της βασίλισσας εντός κι εκτός ανακτόρων και κορυφώνονται ως είδος κατά την διάρκεια της βασιλείας του Ιακώβου Α΄ (1567-1625) και του διαδόχου του Καρόλου Α΄ (1600-1649), καθώς τέθηκαν υπό την εποπτεία των καθολικών συζύγων τους, της πριγκίπισσας Άννας της Δανίας και της Ερριέτας Μαρίας της Γαλλίας, αντίστοιχα.

Την περίοδο αυτή, κορυφώνονται και τα πολιτικά γεγονότα που αφορούν την διαμάχη του βασιλιά με το κοινοβούλιο, σχετικά με την εγκαθίδρυση απόλυτης ή συνταγματικής μοναρχίας και την ενοποίηση του Στέμματος της Αγγλίας και του Στέμματος της Σκωτίας σε ένα κοινοβούλιο, με κοινή γλώσσα και κοινή νομοθεσία. Η πολιτική διαμάχη ανάμεσα σε βασιλόφρονες και κοινοβουλευτικούς οδηγεί σε μια σειρά ένοπλων συγκρούσεων (English Civil War), στη δημόσια εκτέλεση του Κάρολου Α΄ το 1649, και στην εγκαθίδρυση της Κοινοπολιτείας (Commonwealth).

Στο πλαίσιο αυτό, οι «Μάσκες» γράφτηκαν και χρησιμοποιήθηκαν ως ένα «μέσον» αισθητικής οπτικοποίησης και προβολής της απόλυτης εξουσίας του βασιλιά της Αγγλίας. Συγκεκριμένα, η καθολική βασίλισσα Άννα της Δανίας ανέθεσε στον δραματικό ποιητή Ben

Johson (1572-1637) την δημιουργία μιας αυλικής παράστασης με θέμα την πολιτική ένωση των εδαφών της Αγγλίας και της Σκωτίας και την πολιτική υπαγωγή, όλων των ετερόκλητων εθνοτικών και κοινωνικών ομάδων και μεταναστών που ζούσαν στα εδάφη τους, στην απόλυτη εξουσία του βασιλιά ως κεφαλή του κοινοβουλίου (*The Masque of Blackness*, 1605). Οι «Μάσκες» του Johson θα παρουσιαστούν στις 6 Ιανουαρίου του 1605 και λίγους μήνες μετά στις 5 Νοεμβρίου η «Συνωμοσία της Πυρίτιδας» με τον Guy Fawkes (1570-1606) θα προσπαθήσει να ανατινάξει το κοινοβούλιο με σκοπό την δολοφονία του Ιακώβου Α΄.

Βασικός συνεργάτης του Johson ήταν ο αρχιτέκτονας Inigo Jones (1573-1652) που είχε επισκεφτεί δύο φορές την Ιταλία (Watkin 2009). Ο Jones επηρεασμένος από την Ιταλική αρχιτεκτονική και την σκηνογραφία του Serlio δημιουργεί σκηνικά με ζωγραφισμένο φόντο και πλαϊνές κουίντες (Αλτουβά 2015). Εισάγει στη σκηνογραφία της εποχής το «παλλαντιανό στυλ» που θα γίνει μόδα στον σχεδιασμό των εξοχικών επαύλεων της Αγγλικής υπαίθρου (Olwig 2002). Τα σκηνικά όσο και τα κοστούμια του Jones ήταν τόσο περίτεχνα που αποσπούσαν την προσοχή του κοινού από τον διάλογο (Αλτουβά 2015). Πολλά από αυτά είχαν θέματα από την μυθολογία (νύμφες, θεοί) και την κοσμολογία (ήλιος, άστρα και πλανήτες), προσδίδοντας μια υπερβατική φύση στο πρόσωπο που τα φορούσε.

Στην ουσία, επρόκειτο για ένα στρατευμένο θέαμα, στο οποίο ο απατηλός κόσμος της μάσκας και του θεάτρου συγχωνευόταν με τον πραγματικό πολιτικό κόσμο του ηγεμόνα, των αυλικών και των καθημερινών ανθρώπων, όπου ο καθένας είχε μια συγκεκριμένη και καθορισμένη θέση στον χώρο και αντιπροσώπευε (*represented*) ή έπαιζε έναν καθορισμένο πολιτικό και κοινωνικό ρόλο πλασιωμένο από την ανάλογη αισθητική, αρχιτεκτονική, τρόπο ομιλίας, ντύσιμο και τρόπο έκφρασης (Olwig 2002). Η ιδέα επομένως της ενοποίησης του «πολιτικού σώματος» εκφράστηκε δια της παράστασης των φυσικών και πολιτικών σωμάτων με φόντο το πραγματικό φυσικό τοπίο. Όπως έγραφε ο Francis Bacon το 1603, το όνομα Μεγάλη Βρετανία (*Great Britain*) ήταν η έκφραση «της τέλειας ένωσης τόσο πολιτικών σωμάτων όσο και φυσικών» («*perfect union of bodies political, as well as natural*») (αναφέρεται στο Kantorowicz 1957:24, παρατίθεται από Olwig 2002:63).

Καθώς το 1614 ο Jones διορίστηκε Επιθεωρητής των Βασιλικών Έργων μετέφερε από την θέση του αυτή τις πρακτικές από την σκηνογραφία της αυλής και των κήπων στη σκηνή της πόλης και της υπαίθρου (*Queen's House, Greenwich, Banqueting House, Whitehall, Palace of Whitehall, Covent Garden*). Ακολουθώντας την μόδα της εποχής, οι αριστοκρατικές και εμπορικές οικογένειες χτίζουν επαύλεις με κήπους, στις οποίες εφαρμόζονται οι νέες τεχνικές της αρχιτεκτονικής τοπίου (γεωμετρική συμμετρική φύτευση και στοιχεία που

παραπέμπουν σε «μαρμαρωμένη» φύση, όπως κρήνες, συντριβάνια και αγάλματα), καθώς οι κήποι αποτελούν το τέλειο σκηνικό για θεατρικές παραστάσεις και αυλικούς χορούς.

Συγχρόνως με την ανάπτυξη του αυλικού θεάτρου και της αρχιτεκτονικής τοπίου αναπτύσσεται και το αστικό λαϊκό θέατρο στο οποίο αναπαράγονται τα έργα που παίζονται στην αυλή. Οι θίασοι τελούν υπό την προστασία της βασίλισσας και καλούνται να δώσουν παραστάσεις στην αυλή, για τις οποίες πληρώνονταν αδρά από τους ευγενείς ή την ίδια τη βασίλισσα και πραγματοποιούσαν περιοδείες είτε ομαδικά είτε μεμονωμένα από κάποιον ηθοποιό (Αλτουβά 2015). Πρόκειται για επαγγελματικές ενώσεις, που «το καθεστώς συνεργασίας τους στηριζόταν στο σύστημα των μεριδίων, σύμφωνα με το οποίο, κάθε ηθοποιός έπρεπε να συμμετέχει με ένα συγκεκριμένο χρηματικό ποσό και να δεσμευτεί στην εταιρεία τουλάχιστον για μια τριετία. Οι μεριδιούχοι μοιράζονταν τα κέρδη, αλλά και τους κινδύνους, αποφάσιζαν με δημοκρατικό τρόπο για την επιλογή του ρεπερτορίου, ενώ συμμετείχαν εξίσου στη διανομή των βασικών ρόλων, σε διοικητικές εργασίες, τη συγγραφή των έργων, την επίβλεψη των κοστούμιών και του εξοπλισμού» (Αλτουβά 2015:67). Ο τρόπος οργάνωσής τους ακολουθεί το εταιρικό πρότυπο των οικονομικών ενώσεων της εποχής τους, όπου ο ηθοποιός και συγγραφέας έχουν μερίδιο τόσο στο πνευματικό όσο και στο υλικό μέρος (υλική υποδομή, σκηνικά) του έργου.

Κατά την διάρκεια του 16^ο αιώνα χώρος δράσεως και διεξαγωγής των λαϊκών παραστάσεων ήταν το τοπίο της υπαίθρου. Υπαίθριες ελισαβετιανές σκηνές λειτουργούσαν τη θερινή περίοδο, και κατά την διάρκεια του χειμώνα οι θίασοι μετέφεραν την δράση τους στους ιδιωτικούς θεατρικούς χώρους και στα πανδοχεία (Αλτουβά 2015). Καθώς οι χώροι αυτοί στήνονταν ή χτίζονταν στα περίχωρα της πόλης αποτελούσαν χώρους ελευθεριότητας των ηθών, παραβατικής συμπεριφοράς και κατανάλωσης αλκοόλ. Για τον λόγο αυτό, οι Καλβινιστές ήταν εχθρικοί απέναντι στο θέατρο με αποτέλεσμα να εκλείψουν εντελώς τα θρησκευτικά θέματα, δίνοντας τη θέση τους στις Μάσκες και κατόπιν στο πολιτικό θέατρο του Marlowe (1564-1593) και του Shakespeare (1564-1616), όπου ο βασιλιάς, η βασίλισσα, η εκκλησία, οι ευγενείς και οι ευνοούμενοι τους ήταν υπεύθυνοι για την «τραγωδία των κοινών». Έτσι, το θέατρο αποτέλεσε στην Αγγλία ένα μέσον δια του οποίου κατέστη δυνατή η νοητική συσχέτιση της ιδέας της χώρας, της πολιτικής κοινότητας, του φυσικού σώματος και των επιτελέσεων του σε ένα ενιαίο κάδρο με φόντο το τοπίο, καθώς και η κριτική της κατάστασης αυτής.

Από τα μέσα του 17^{ου} αιώνα, σε συνάρτηση με τις νέες ιδέες των φυσικών επιστημών για τον χώρο και το φυσικό/πολιτικό σώμα, εμφανίστηκαν κήποι χωρισμένοι σε

τριγωνικά και τετραγωνικά σχήματα με φαρδιά μονοπάτια, εκτιμήθηκε η συμμετρία, η διατεταγμένη και ελεγχόμενη φύτευση του κήπου και ο ανοιχτός και εκτεταμένος ορίζοντας που οδηγεί στη μακρινή θέα του κτίσματος και υποδηλώνει το άπειρο του χώρου και της επέκτασης στον χώρο. Οι νέες ιδέες αξιοποιούνται στον σχεδιασμό της πόλης του Λονδίνου μετά την μεγάλη πυρκαγιά του 1666. Το νέο σχέδιο του Christopher Wren (1632-1723) είναι μια μελέτη σε τρεις διαστάσεις που περιλάμβανε ακτινωτές λεωφόρους (Watkin 2009).

Οι νέες ιδέες/έννοιες των φυσικών επιστημών και της αρχιτεκτονικής τοπίου αξιοποιούνται επίσης στη βασιλική αυλή του Λουδοβίκου ΙΔ' (1638-1715) για να εκφράσουν την αίσθηση του μεγαλείου της συγκεντρωτικής εξουσίας. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Watkin (2009:313-314), «το γενικό σχέδιο του Le Nôtre (1613-1700) για τις Βερσαλλίες άρχιζε από τη δυτική πλευρά του ανακτόρου με την όμορφα σχεδιασμένη πόλη των Βερσαλλιών και τους μεγάλους δρόμους που έφταναν εκεί από το Παρίσι [...]. Από την άλλη μεριά του Ανακτόρου [...] η λεωφόρος και το μεγάλο κανάλι οδηγούσαν στο μεγάλο δάσος, μέσα από δυόμιση χιλιόμετρα περιποιημένα άλση [όπου] υπήρχαν κάθε είδους χώροι περιπάτου, παρτέρια, κήποι με νερά, καθώς και υπέροχα κτίσματα, τα σπουδαιότερα από τα οποία είναι το μεγάλο Τριανόν και το Μικρό Τριανόν».

Το παλάτι στο σχέδιο του Le Nôtre αποτελεί κομβικό σημείο που συνδέει το άστυ με το δασικό τοπίο της υπαίθρου διαμέσου του παλατιού, όπου συγκεντρώνεται η απόλυτη εξουσία του βασιλιά, όπως στο φυσικό σώμα όπου όλες οι ζωτικές λειτουργίες περνούν από την καρδιά. Οι μεγαλειώδεις κήποι με την αυστηρή γεωμετρική διατεταγμένη φύτευση, η «μαρμαρωμένη» φύση (κρήνες, συντριβάνια, κ.λπ.), η κατοπτρική αίθουσα, στους καθρέπτες της οποίας αντανακλάται ο κήπος, καθώς και η θεματολογία γύρω από τον βασιλιά ήλιο αποτέλεσαν το τέλειο σκηνικό για το αυλικό θέατρο του Μολιέρου (Norman 2004). Μάλιστα, ο Λουδοβίκος φαίνεται να διέθετε και ειδικό κουστούμι για τους αυλικούς χορούς που συμβόλιζε τον ήλιο. Αντίστοιχα, στην Καθολική Γαλλία η τοπιογραφία αναμειγνύει στοιχεία της κλασικής αρχαιότητας και των φυσικών επιστημών για το ηλιοκεντρικό σύστημα στην παράσταση του πραγματικού τοπίου (Claude Lorrain, Nicolas Poussin, κ.ά.) Ο δε Claude Lorrain (1600-1682) φαίνεται να ήταν ο πρώτος που ενσωμάτωσε τη σπουδή πάνω στον ήλιο στα τοπία του.

Κατά συνέπεια, η ανάπτυξη της αρχιτεκτονικής τοπίου και της τοπιογραφίας στους νεότερους χρόνους έχει να κάνει με το ιδιαίτερο καθεστώς ιδιοκτησίας της γης, τη συγκεντρωτικοποίηση ή μη της πολιτικής εξουσίας (λ.χ. αποκεντρωμένη γαιοκτητική εξουσία στην Αγγλία, συγκεντρωτική ηγεμονική εξουσία στην Γαλλία, ελεύθερες πόλεις στις

Κάτω Χώρες και στην Ιταλία και μικρές μοναρχίες στη Γερμανία) και την διαίρεση της Ευρώπης σε Καθολική και Προτεσταντική. Σε κάθε περίπτωση, το τοπίο όπως επισημαίνει ο Olwig (2002) «μασκαρεύτηκε» και μετατράπηκε σε ένα «μέσον» πολιτικής εξουσίας, η οποία (εξουσία) συγκροτείται με αντικείμενο τις οικονομικές σχέσεις και τις σχέσεις ιδιοκτησίας πάνω στο τοπίο.

Καθώς η συνεχής ανάπτυξη των πόλεων «καταπίνει» τη γύρω περιοχή, το τοπίο του πίνακα και της θεατρικής σκηνογραφίας θα καταστεί μια νοσταλγική παράσταση της χαμένης σχέσης της πόλης με την ύπαιθρο. Αυτό που θα απομείνει είναι η αισθητική παράσταση του τοπίου και η συγκρότηση της αντίληψης του τοπίου ως κάτι εντελώς ξέχωρο από την πόλη και ως μια εικόνα της φύσης στη σύγχρονη εποχή.

Συμπερασματικές σκέψεις

Στο κεφάλαιο αυτό, αναλύθηκε η νεότερη έννοια του χώρου σε σχέση με την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes, τις αντιλήψεις για την πόλη θεωρητικών του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα, καθώς και η συγκρότηση της νεότερης αντίληψης του τοπίου ως «θέα από απόσταση» και ως «σκηνικό». Από την ανάλυση που προηγήθηκε φαίνεται ότι η εννοιολόγηση του χώρου, του τόπου, της πόλης και της πολιτικής περιστρέφεται γύρω από τις έννοιες της κίνησης και της φύσης. Με άλλα λόγια, τη συγκρότηση των παραπάνω εννοιών διατρέχουν οι νεωτερικές έννοιες της κίνησης και της φύσης. Έτσι οι εννοιολογήσεις των παραπάνω εννοιών συγκλίνουν μεταξύ τους, με την έννοια ότι συναντώνται σε κοινά σημεία, χωρίς να ξεκινούν από έναν όμοιο θεωρητικό συλλογισμό ή να πραγματεύονται όμοια ζητήματα. Η μεταξύ τους συσχέτιση έχει να κάνει με το πώς οι διάφορες θεωρίες συναρθρώνονται γύρω από τα σημαίνοντα «φύση» και «κίνηση» που προσδίδουν κοινές σημασίες στις διαφορετικές πρακτικές λόγου. Οι αντιλήψεις σε ένα επιστημονικό πεδίο διασχίζουν τις εννοιολογήσεις ενός άλλου επιστημονικού πεδίου.

Πιο συγκεκριμένα, ο τρόπος εννοιολόγησης του χώρου στη νεότερη φυσική επιστήμη, ως μια παθητική και άπειρη οντότητα πάνω στην οποία επισυμβαίνουν όλα τα φυσικά και πολιτικά φαινόμενα επηρέασε εμμέσως την πολιτική θεωρία. Εμμέσως διότι, κατά την προσπάθεια εξήγησης της κίνησης των φυσικών σωμάτων στον χώρο στη νεότερη φυσική, ο χώρος αναγκαστικά μετατράπηκε σε μια αδιαφοροποίητη οντότητα, αναγκαία προϋπόθεση για την ισχύ του νόμου της βαρύτητας. Ο Νεύτωνας έφτιαξε ένα σύμπαν, στο οποίο τα υλικά σώματα από το μικρότερο έως το μεγαλύτερο είναι παθητικά και εξουσιάζονται από την ίδια δύναμη. Όλη η ισχύς μεταφέρθηκε στα ίδια τα σώματα,

αποτελώντας τη βασική αρχή στη συγκρότηση της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes.

Στην πολιτική ανθρωπολογία του Hobbes, τα φυσικά σώματα στη φυσική τους κατάσταση τείνουν να συγκρούονται μεταξύ τους (όπου υπάρχει δράση υπάρχει και αντίδραση). Με αφετηρία την φυσική κατάσταση, ο Hobbes αναπτύσσει την πολιτική του θεωρία, που στηρίζεται στη μετάβαση από το φυσικό παθητικό σώμα (body natural) στην ένωσή του με το «πολιτικό σώμα» (body politic) ή «πολιτική κοινωνία» ή «πόλις». Στον Hobbes, όλοι οι άνθρωποι είναι από την φύση ίσοι μεταξύ τους ως προς την σωματική-οργανική τους διάπλαση και η μεταξύ τους ανισότητα είναι αποτέλεσμα των θετών νόμων. Πάνω απ' όλα, ο Hobbes σκέφτεται την ανισότητα (υλική ή πνευματική), σε συνάρτηση με την εύνοια ή μη του Θεού. Άποψη που κυριαρχεί στη συλλογική συνείδηση της εποχής του.

Οι νέες ιδέες/έννοιες για το φυσικό/πολιτικό σώμα, το άπειρο του χώρου, την κίνηση και τη φύση απέκτησαν ένα συλλογικό νόημα μέσα από το θέατρο και την εφαρμογή της προοπτικής στη σκηνογραφία. Η παράσταση του φυσικού σώματος, της κίνησής του, των επιτελέσεών του, που αντανακλούν την οικονομική και πολιτική του θέση σε ένα κοινωνικά ιεραρχημένο σύστημα, και η σκηνογραφική πλαισίωση του σώματος από ρεαλιστικά τοπία δέθηκαν σε ένα ενιαίο αφήγημα. Ο απατηλός κόσμος του θεάτρου συγχωνεύτηκε με τον πραγματικό πολιτικό κόσμο, όπου ο καθένας είχε μια συγκεκριμένη και καθορισμένη θέση στον χώρο, αντιπροσώπευε (represented) ή έπαιζε έναν καθορισμένο πολιτικό και κοινωνικό ρόλο, πλαισιωμένο από την ανάλογη αισθητική, αρχιτεκτονική, τρόπο ομιλίας, ντύσιμο και τρόπο έκφρασης με φόντο το πραγματικό τοπίο. Από την σκηνή του θεάτρου οι νέες πρακτικές μεταφέρθηκαν στην σκηνή της πόλης και της υπαίθρου, όπου η πολιτική υπεροχή έγινε συνώνυμη της ιδιοκτησίας και της κυριαρχίας πάνω στο τοπίο.

Στο πέρασμα στη νεωτερικότητα καθοριστική ήταν επίσης η συμβολή των μεσαιωνικών θεωριών που ταυτίζουν τον χώρο με το φως, σχέση που εμπλουτίστηκε περαιτέρω μέσα από την Προτεσταντική ηθική. Στο επίκεντρο του Προτεσταντισμού βρίσκεται η σχέση ορατής και αόρατης Εκκλησίας, το φως και το φώτισμα. Από εκεί προέρχεται η συσχέτιση της έννοιας της «διαφάνειας» με την χρήση του γυαλιού στην αρχιτεκτονική και την προβολή του ιδιωτικού χώρου στον δημόσιο χώρο της πόλης.

Οι νεότερες αντιλήψεις για τον χώρο, την πόλη και την πολιτική παρουσιάζουν σημαντικές διαφοροποιήσεις με τις αντίστοιχες μεσαιωνικές εννοιολογήσεις τους και την εκεί αντίληψη του σώματος, καθώς και με αυτές της αρχαίας κλασικής φιλοσοφίας. Για

παράδειγμα, η «χώρα» στον Πλάτωνα νοείται ως μια δυναμική έννοια και ο τόπος στον Αριστοτέλη έχει ισχύ, συγκρατεί τα σώματα.

Η ιδέα ενός «κοινού τόπου» όλων των σωμάτων είναι σύμφυτη με την δυνατότητα πολιτικής αυτοδιακυβέρνησης και κατ' επέκταση το μέγεθος της πόλης και του πληθυσμού της. Στην καθημερινή πολιτική ζωή, οι έννοιες του «κοινού τόπου», του «δήμου» και της «δημοκρατίας» καθόρισαν τον σχεδιασμό της πόλης με τρόπο που να υποστηρίζει την λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος. Στους Πλάτωνα και Αριστοτέλη, οι άνθρωποι είναι από την φύση άνισα πλασμένοι και έχουν εξαρχής έναν συγκεκριμένο και καθορισμένο πολιτικό και κοινωνικό ρόλο να επιτελέσουν στην πόλη. Απεναντίας, στους νεότερους χρόνους η πρωταρχική φυσική ισότητα καταλύεται από την «φυσικοποίηση» των σχέσεων ιδιοκτησίας με σημαίνον το τοπίο στις συλλογικές παραστάσεις.

Ωστόσο, οι πρακτικές της αρχιτεκτονικής τοπίου θα αποτελέσουν το σημείο εξάρθρωσης των νεωτερικών αντιλήψεων. Από τον 18^ο αιώνα καθίσταται εμφανές αφενός, ότι η διαμόρφωση του τοπίου είναι αποτέλεσμα ανθρώπινης διεργασίας, αφετέρου ότι οι βίαιοι οικονομικοί μετασχηματισμοί με αντικείμενο το τοπίο αποτελούν το σημείο αναφοράς της πολιτικής υπεροχής και της αιτίας της πολιτικής και οικονομικής ανισότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

ΙΣΤΟΡΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΛΟΓΟΣ

Το κεφάλαιο αυτό συγκριτικά με τα κεφάλαια που προηγήθηκαν αποτελεί μια σύντομη σκιαγράφηση των συσχετίσεων των εννοιών του χώρου, της πόλης και της πολιτικής που διατρέχουν την συμβολική και κοινωνική κατασκευή της σύγχρονης πόλης, με αφετηρία τον 18^ο αιώνα· μια σύντομη παρουσίαση των οριακών σημείων γύρω από τα οποία συναρθρώνονται οι νέες έννοιες του χώρου, του τόπου, του τοπίου, της πόλης και της πολιτικής στη σύγχρονη πόλη. Η περίοδος αυτή χαρακτηρίζεται από την άνοδο των επιστημών, τη συγκρότηση νέων, την εξειδίκευση των γνωστικών αντικειμένων, την απομάκρυνση της φυσικής φιλοσοφίας από την πολιτική και ηθική φιλοσοφία, την ρήξη της επιστήμης με την θεολογία, καθώς και την τυποποίηση και συστηματοποίηση της επιστημονικής γνώσης. Κύριο χαρακτηριστικό είναι η ποικιλία των γνωστικών αντικειμένων και η ευρύτητα της γνώσης αφενός, αφετέρου η περιχαρακωμένη επιστημονική εξειδίκευση.

1. Ιστορία, εξειδίκευση και κοινωνία

Οι μεταλλαγές των ιδεών/εννοιών που αφορούν στη συμβολική κατασκευή της σύγχρονης πόλης έχουν να κάνουν, τον 18^ο αιώνα, με την βαθμιαία αποδοχή του Νευτώνειου απόλυτου χώρου, της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes για το «πολιτικό σώμα» και της επεξεργασίας της από τον Locke, καθώς και με τις πρακτικές του Αγγλικού κοινοβουλευτισμού. Ο 18^{ος} αιώνας σηματοδοτεί τις αστικές επαναστάσεις και φέρνει στο προσκήνιο την ιδέα της ταυτότητας, η οποία διατρέχει έως σήμερα α) τη συγκρότηση των εθνών ως διακριτές οντότητες με συγκεκριμένα φυσικά (τόπος, τοπίο) και πολιτισμικά χαρακτηριστικά (κοινή γλώσσα, ιστορία και πολιτισμ(τ)ικά τεχνουργήματα), β) την ταυτοποίηση, κατάταξη και τυποποίηση των φυσικών ειδών, γ) του αστικού χώρου και δ) του ίδιου του υποκειμένου (πολλαπλές κοινωνικές ταυτότητες, κατακερματισμένη ταυτότητα και Λακανική ταυτότητα).

Τον 18^ο αιώνα καθίσταται επίσης εμφανής τόσο η προβληματική αντίληψη του σώματος ως ενός αυτόματου μηχανισμού όσο και η ιδέα ότι η γνώση είναι μια αντανάκλαση της σκέψης που ανάγεται στην αισθητηριακή αντίληψη της εμπειρίας. Για τον Kant «αν και

όλη η γνώση ξεκινάει με την εμπειρία, δεν πηγάζει απαραίτητως όλη από την εμπειρία» (παρατίθεται από Jammer 2001:192), σηματοδοτώντας τη μετάβαση στον ανθρωπινό ψυχισμό και στην υποκειμενικότητα.

Από την άλλη, ο 19^{ος} αιώνας είναι ο αιώνας της ιστορίας, όπως έλεγε και ο Foucault, που χαρακτηρίζεται από την ανατροπή της έννοιας του «απόλυτου χώρου», την ανακάλυψη της μη Ευκλείδειας γεωμετρίας, την ανάδειξη του χρόνου ως σημαντικού παράγοντα στις θεωρίες του χώρου, καθώς και της ενσωμάτωσής του σε μια ενιαία θεώρηση του χώρου, την θεωρία της σχετικότητας του 20^{ού} αιώνα για τον χωροχρόνο. Στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, έγινε φανερό ότι η έννοια του απόλυτου χώρου ήταν άχρηστη από την άποψη της φυσικής πρακτικής (Jammer 2001:197). Επίσης, κύριο αίτημα του 19^{ου} αιώνα είναι η πεποίθηση ότι η επιστήμη πρέπει να απαλλαγεί από όλες τις μεταφυσικές έννοιες και η πίστη ότι η επιστημονική πρόοδος στους τομείς της βιολογίας, της ιατρικής, της φυσικής και της χημείας θα εξαλείψει όλα τα προβλήματα του ανθρώπου.

Η ιδέα του χρόνου υπήρξε καθοριστική όχι μόνο στην εννοιολόγηση του χώρου, αλλά και στη συγκρότηση των εθνών που φαντάζονται τα «φυσικά» γεωγραφικά τους όρια ως αποτέλεσμα μιας συνεχούς ιστορικής κατοίκησης ενός λαού και πληθυσμού στον συγκεκριμένο χώρο. Πράγμα, που προώθησε την τυποποίηση και συστηματοποίηση της επιστήμης της ιστορίας και της «ιστορίας των ιδεών».

Η κατασκευή της ιστορικότητας της γνώσης διατρέχει και τα επιστημονικά πεδία. Ωστόσο, η καταγραφή, η μελέτη και η ενσωμάτωση της «ιστορίας των ιδεών» αποδείχτηκε προβληματική. Οι νέες επιστήμες που εμφανίζονται στο προσκήνιο, όπως της ανθρωπολογίας, της κοινωνιολογίας και της γεωγραφίας σπεύδουν να υιοθετήσουν τις ήδη προβληματικές έννοιες της φιλοσοφίας του 17^{ου} αιώνα, όπως του απόλυτου χώρου, και του πολιτικά κατακερματισμένου χώρου των εθνών που προσδιορίζεται από συγκεκριμένα (κατασκευασμένα) «φυσικοποιημένα» γεωγραφικά όρια, για να τεθούν υπό αμφισβήτηση μέσα από την μεταμοντέρνα φιλοσοφία του δεύτερου μισού του 20^{ού} αιώνα.

Η ιδέα του πολιτισμού τροφοδοτεί μια κυρίαρχη οπτική της επιστημονικής προόδου ως «δυτικοευρωπαϊκό» κερταμένο πριμοδοτώντας την ανάπτυξη γνωστικών αντικειμένων, όπως η γλωσσολογία, η αρχαιολογία, η τοπική ιστορία, η λαογραφία και η μυθολογία, διαμέσου των οποίων επανεισάγεται η έννοια του τόπου, επινοείται η έννοια ενός «ζωτικού» χώρου των εθνών και προκρίνεται η ιστορική πιστότητα στις παραστάσεις των τεχνών.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, η Ευρώπη έχει γίνει το πολιτιστικό «πρότυπο» για τον υπόλοιπο κόσμο, καθώς εξάγει τα ιδεώδη της και τα θεσμικά και πολιτιστικά της πρότυπα, τις φιλελεύθερες ιδέες της και τους αντιπροσωπευτικούς θεσμούς (Berstein και Milza 1997a). Οι ιδέες αυτές θριάμβευαν στη Βόρεια Αμερική και στις βρετανικές κτήσεις και γοήτευαν ορισμένες ελίτ στη Λατινική Αμερική, την Ινδία ακόμη και την Κίνα (όπ.π.). Μαζί με αυτές, εξάγονται και οι υπό διαμόρφωση νέες επαναστατικές ιδέες των θεωρητικών ρευμάτων του μαρξισμού, του αναρχισμού και του σοσιαλισμού που συγκροτούνται στο κατακερματισμένο τοπίο των Ευρωπαϊκών πόλεων του 19^{ου} αιώνα και θα αποτελέσουν τον πυρήνα των αποικιοκρατικών απελευθερωτικών αγώνων του 20^{ου} αιώνα (Anderson 2013). Για τον Anderson (2013), ο αναρχισμός και ο μαρξισμός γνώρισαν πολύ μεγαλύτερη απήχηση στις χώρες της αποικιοκρατίας παρά στις χώρες στις οποίες επινοήθηκαν. Και αυτό την στιγμή, που η Ευρωπαϊκή πραγματικότητα μαρτυρεί μια διαφορετική κατάσταση από αυτήν που αντιπροσωπεύει η ιδέα ενός ενιαίου Ευρωπαϊκού πολιτισμού. Όχι μόνον δεν υπάρχει ενότητα, αλλά τα ίδια τα Ευρωπαϊκά κράτη αποτελούν ένα συνονθύλευμα ετερόκλητων εθνοτικών, πολιτισμικών κοινωνικών ομάδων.

Στην πράξη, τα «νέα» έθνη-κράτη χτίστηκαν μέσω μαζικών απελάσεων πληθυσμών και εξαναγκαστικών τροπών σε φυγή. Κατά την διάρκεια του 19^{ου} αιώνα και του πρώτου μισού του 20^{ου} αιώνα, ο κανόνας ήταν να ταιριάζουν οι άνθρωποι με τα σύνορα μέσα από αναγκαστικές μετακινήσεις πληθυσμών, γενοκτονίες, απελάσεις και τροπές σε φυγή (Hansen 2014). Η ομογενοποίηση του πληθυσμού των εθνών-κρατών με βάση την κοινή εθνοτική-πολιτισμική και γλωσσική ταυτότητα της κυρίαρχης εθνοτικής ομάδας επεκτείνεται στην ομογενοποίηση του αστικού χώρου και στην αντιστοίχιση των κοινωνικών ομάδων και των λειτουργιών που επιτελούν με έναν συγκεκριμένο χώρο στην πόλη για τον μετριασμό των εσωτερικών συγκρούσεων. Η ιδέα της πολιτικής ισότητας εκφράστηκε στην ομογενοποίηση του αστικού χώρου και του χώρου των εθνών-κρατών.

Στο επίκεντρο της πολιτικής φιλοσοφίας του 19^{ου} αιώνα και των αστικών κινημάτων βρίσκεται η ιδιοκτησία, καθώς καθίσταται εμφανές ότι η συμμετοχή στην πολιτική εξουσία είναι ανάλογη της προσωπικής περιουσίας. Στις περισσότερες χώρες που θριάμβευσε η βιομηχανική επανάσταση, η αστική τάξη εγκατέστησε φιλελεύθερα καθεστώτα που αρχικά ελέγχονταν από μια μειοψηφία «ενεργών» πολιτών (που πλήρωναν έναν υψηλό φόρο για

να έχουν εκλογικά δικαιώματα) (Berstein και Milza 1997a:208)¹⁰⁶. Η ανάπτυξη των κοινωνικών κινημάτων συμβαδίζει με την ανάπτυξη των σύγχρονων πόλεων και της πολεοδομίας για την κατάκτηση πολιτικών ελευθεριών και κοινωνικών εγγυήσεων ως προς το επίπεδο της ποιότητας της ζωής στις πόλεις. Η δημιουργία μιας «πρότυπης» πόλης δια της έξυπνης ανασυγκρότησης και οριοθέτησης των δραστηριοτήτων, βρίσκεται στο επίκεντρο αρκετών θεωρητικών της πόλης του 19^{ου} αιώνα (λ.χ. Edward Bellamy, James Buckingham, Theodor Herzl). Για τον Mumford (1998:106), «οι ουτοπίες του 19^{ου} αιώνα, αν εξαιρέσουμε τις ουτοπίες του Fourier και του Spence [...] γίνονται αχανή πλέγματα από ατσάλι και γραφειοκρατία». Στον αντίποδα, για τον Marx το πρόβλημα δεν λύνεται με την έξυπνη ανασυγκρότηση της πόλης, καθώς ο πολεοδομικός σχεδιασμός είναι μέρος του προβλήματος.

Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, η ανθρώπινη συμπεριφορά, ο ψυχισμός του ατόμου και η μελέτη της κοινωνίας έρχονται στο προσκήνιο της ιστορίας (λ.χ. Durkheim, Freud). Προβάλλεται η ιδέα της κοινωνικής και πολιτισμικής κατασκευής της γλώσσας (de Saussure), καθώς και της κατασκευής των ψυχικών δομών του ατόμου δια της αλληλεπίδρασης με το περιβάλλον του. Με αφετηρία τις έννοιες αυτές θα προκύψει ένας διαφορετικός τρόπος φιλοσοφικής θεώρησης του κόσμου κατά τη διάρκεια του 20^{ού} αιώνα, οι βασικοί σταθμοί του οποίου έχουν περιγραφεί στο πρώτο κεφάλαιο.

Βασικά χαρακτηριστικά του τρόπου αυτού είναι η έμφαση στην ανθρώπινη κατασκευή των κοινωνικών, πολιτισμικών και εν γένει συμβολικών συστημάτων εντός των οποίων συγκροτείται η ταυτότητα του υποκειμένου, η ανάδειξη της εξουσίας ως εγγενές στοιχείο των ανθρώπινων σχέσεων και ως καθοριστικό σημείο στην αλλαγή των ιδεών/ εννοιών μέσα από τις καθημερινές πρακτικές και τον κοινωνικό ανταγωνισμό, η δυνατότητα συγκρότησης άπειρων συνδυασμών λόγων, δια των οποίων νοηματοδοτούνται οι καθημερινές πρακτικές και παραστάσεις και η έμφαση στην διαφορά και την ετερότητα σε αντιδιαστολή με την ισότητα και την ομοιογένεια που χαρακτηρίζει τις πρακτικές λόγου μέχρι το πρώτο μισό του 20^{ού} αιώνα.

Στο πλαίσιο αυτό, θα εξεταστούν επιγραμματικά ορισμένα ζητήματα που έχουν να κάνουν α) με την ιδέα του τοπίου και του «γραφικού» (picturesque) στην «φυσικοποίηση»

¹⁰⁶ «Στο γύρισμα του 19^{ου} αιώνα μόνο η Γαλλία (μετά το διάλειμμα της Δεύτερης Αυτοκρατορίας), η Πορτογαλία (το 1910) και η Ελβετία (ομοσπονδιακό δημοκρατικό κράτος από το 1815) είναι δημοκρατίες. Οπουδήποτε αλλού η μοναρχία διατηρείται ή επεκτείνεται με τη σύσταση κρατών που προέκυψαν από τη χειραφέτηση των εθνών (Ελλάδα, Βέλγιο, Ρουμανία, Βουλγαρία, Σερβία, Νορβηγία)». Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. Berstein και Milza (1997a), σ. 208.

(naturalization) των γεωγραφικών ορίων/συνόρων των εθνών και στην ανάδειξη της πολιτισμ(τ)ικής ταυτότητας του τόπου και της ταύτισής της με έναν συγκεκριμένο λαό και πληθυσμό. Β) με το πώς η ανάπτυξη των κοινωνικών κινήματων, των συνεταιρισμών και των εταιρειών συμπορεύεται με την διεκδίκηση πολιτικών δικαιωμάτων, την ανάπτυξη της πολεοδομίας, την υπαγωγή της πολιτικής εξουσίας στο «απρόσωπο κράτος» και την ανάδειξη της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας ως το κυρίαρχο πολιτικό σύστημα. Και, γ) με το πώς ο χώρος θεωρητικοποιείται και γίνεται αντιληπτός ως μια κοινωνικά κατακερματισμένη οντότητα πάνω στην οποία αφενός οι κυρίαρχες και συμβατικές πρακτικές αναπαράγονται και διαιώνίζονται, αφετέρου αφήνουν περιθώρια για εναλλακτικά εγχειρήματα.

2. «Γραφικότητα» και «ταυτότητα»

Ο όρος «nationalité» (εθνικότητα) εμφανίστηκε στις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Σύμφωνα με τους Berstein και Milza (1997a:30), «χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά στο βιβλίο Περί της Γερμανίας (De l'Allemagne) που κυκλοφόρησε το 1810. Θα εξαπλωθεί όμως γύρω στα 1830, ως: «κατάσταση ενός συνόλου ανθρώπων που, λόγω κοινής προέλευσης, παραδόσεων και συμφερόντων, συγκροτούν πράγματι, ή αποβλέπουν να συγκροτήσουν, ένα έθνος ξεχωριστό από τα άλλα (Dictionnaire de l'Académie)». Ο ορισμός αυτός αναφέρεται στην «εθνικότητα» ως κατάσταση «κοινής προέλευσης» (origine commune). Η «προέλευση» υποδηλώνει τόπο ή χώρο αλλά και καταγωγή (σχέσεις συγγένειας). Καθώς τα πολιτικά σύνορα στις αρχές του 19^{ου} αιώνα είναι ακόμη ασαφή και δεν συμπίπτουν με τα πολιτιστικά σύνορα, η ιδέα της κοινής καταγωγής αποτέλεσε το βασικό σημείο στην κατασκευή της εθνικότητας.

Την ίδια περίοδο, εμφανίζεται και η λέξη «σοσιαλισμός» (> social, society). Στη δεκαετία του 1820, η Γαλλική Ακαδημία δίνει έναν αρκετά ασαφή ορισμό σύμφωνα με τον οποίο ο «σοσιαλισμός» είναι «θεωρία που αποσκοπεί στην αναγέννηση της κοινωνίας» (Berstein και Milza 1997:93). Ο Henri de Saint-Simon (1760-1825) και οι υποστηρικτές του βλέπουν στην ατομική ιδιοκτησία την αιτία εκμετάλλευσης των πολλών και προκρίνουν το «κράτος» και το «έθνος» ως το μοναδικό όργανο διανομής και κληρονόμο αντίστοιχα των μέσων εργασίας. Στις αρχές λοιπόν του 19^{ου} αιώνα έχει συγκροτηθεί η ιδέα μιας πολιτικής κοινότητας στην οποία συγχωνεύεται η ιδέα του «κράτους» ως διαχειριστή, και του

«έθνους» ως ενός συνόλου ανθρώπων με κοινή προέλευση. Αυτό που απουσιάζει ακόμη είναι η σύνδεση του έθνους με έναν συγκεκριμένο και οριοθετημένο χώρο. Σε αυτήν την σύνδεση, καθοριστική φαίνεται ότι υπήρξε η ιδέα του «γραφικού» τοπίου που θα επινοηθεί στα μέσα του 18^{ου} αιώνα, στη Μεγάλη Βρετανία.

Ειδικότερα, στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, ο όρος «προέλευση» αναφερόταν όχι μόνο στον τόπο καταγωγής αλλά και στην κοινωνική τάξη. Η αριστοκρατία παραμένει μια κλειστή κάστα στα περισσότερα δυτικοευρωπαϊκά κράτη, έχοντας στην κατοχή της τεράστιες εκτάσεις γης. Σύμφωνα με όσα αναφέρουν οι Berstein και Milza (1997a:208-209), «στο Ηνωμένο Βασίλειο, το πρώτο ευρωπαϊκό κράτος που καθίσταται πρότυπο της φιλελεύθερης δημοκρατίας, μέχρι τα τέλη του πρώτου τρίτου του 19^{ου} αιώνα δεν σημειώνεται ούτε επέκταση του δικαιώματος ψήφου ούτε αποτελεσματικός περιορισμός της ισχύος της αριστοκρατίας, παρά την περιθωριοποίηση της βασιλικής εξουσίας και την υιοθέτηση ενός αληθινού κοινοβουλευτικού καθεστώτος [...] Η βουλή των λόρδων παραμένει φέουδο της υψηλής αριστοκρατίας, η κυριαρχία της οποίας ευνοείται από ένα εκλογικό σύστημα που ευνοεί τις «κομητείες» (counties) και τους «δήμους» (boroughs) των αγροτικών περιοχών και αφήνει ελεύθερο το πεδίο στις πελατειακές σχέσεις και στη διαφθορά».

Στην πράξη, πρόκειται για την πολιτική αντιπροσώπευση περιοχών και διαφόρων τύπων οικονομικής δραστηριότητας της αριστοκρατίας. Αντίστοιχα, στην Γαλλία, η αριστοκρατία παραμένει κλειστή, η οποία στα μέσα του 18^{ου} αιώνα περιορίζει σημαντικά τον αριθμό των απονεμομένων τίτλων στα ανερχόμενα μέλη της επιχειρηματικής αστικής τάξης, προβάλλοντας μόνο κατ' όνομα την ταυτότητα της ονομασίας με το κοινοβούλιο της Αγγλίας (γαλ. parlement, αγγλ. parliament) ώστε να ασκεί εν ονόματι του έθνους δικαίωμα ελέγχου πάνω στη μοναρχία και στην κυβέρνηση (Berstein και Milza 1997). Και η κατάσταση δεν είναι διαφορετική ούτε στην ανατολική και κεντρική Ευρώπη που κυριαρχεί η μεγάλη ιδιοκτησία και το χωροδεσποτικό σύστημα και οι παραδοσιακές αγροτικές δομές, αλλά ούτε και στην κεντρική και μεσογειακή Ευρώπη που δεσπόζουν παραδοσιακές αριστοκρατίες¹⁰⁷.

Ήδη, από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα γνωρίζουν σημαντική απήχηση οι πολιτικές ιδέες του Hobbes, τροποποιημένες από τους Locke και Rousseau, στην υπόλοιπη Ευρώπη και στη Βόρεια Αμερική. Με τις νέες αυτές επαναστατικές ιδέες εμφανίζεται και μια τροποποίηση των «νατουραλιστικών» προτύπων στη ζωγραφική τέχνη και στην πρακτική της αρχιτεκτονικής τοπίου. Το «γραφικό» τοπίο της υπαίθρου επανασχεδιάζεται ώστε να

¹⁰⁷ Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. Berstein και Milza (1997).

μοιάζει πιο «φυσικό» (natural), καθώς εγκαταλείπεται η γεωμετρική διατεταγμένη φύτευση και προκρίνεται ένας πιο ελεύθερος σχεδιασμός που ακολουθεί τα πρότυπα της φύσης.

Η εφαρμογή ενός «νατουραλιστικού» τρόπου σχεδιασμού του τοπίου δημιουργεί, μέσα από την πρακτική της αρχιτεκτονικής τοπίου, την οπτική ψευδαίσθηση ότι τα όρια ανάμεσα στον κήπο των εξοχικών επαύλεων και στο γύρω τοπίο της υπαίθρου είναι αποτέλεσμα διεργασιών της φύσης, ξεχνώντας ότι επρόκειτο για την κοινή γη των Άγγλων χωρικών (Olwig 2002). Την ίδια στιγμή, το αυξημένο ενδιαφέρον για τις «νατουραλιστικές» παραστάσεις τοπίων προωθεί την κατασκευή ενός δεσμού ανάμεσα στο έθνος και στον κοινό τόπο προέλευσης. Για τον Olwig (2002), το τοπίο παρείχε ένα μέσο διαπαιδαγώγησης για την «ενσάρκωση» (embodying) της εικόνας της χώρας ως τον τόπο μιας συγκεκριμένης πολιτικής κοινότητας και του οραματισμού (envision) της, με συγκεκριμένους «γραφικούς» και χωρικούς όρους.

Η μετάβαση στο «έθνος-κράτος» πραγματοποιείται, λοιπόν, χωρίς ριζικές μεταβολές στις σχέσεις ιδιοκτησίας, καθώς στο επίκεντρο των νέων επαναστατικών ιδεών τίθεται η ιδιοκτησία ως αναπαλλοτρίωτο φυσικό δικαίωμα. Στον Locke, η «ιδιοκτησία» θεμελιώνει την ελεύθερη συμμετοχή στην επιχειρηματική δραστηριότητα των «αδελφοτήτων» - συντεχνιών και εταιριών των πόλεων και κατ' επέκταση την πολιτική συμμετοχή. Η θεωρητικοποίηση της Αγγλικής πολιτικής κατάστασης από τον Locke, που προκαλεί το ενδιαφέρον των Γάλλων φιλοσόφων και των Αμερικανών πολιτικών του 18^{ου} αιώνα, αναπτύσσεται γύρω από την έννοια των αναπαλλοτρίωτων φυσικών δικαιωμάτων.

Ο Locke διατηρεί τις βασικές θέσεις του Hobbes (για την ύπαρξη φυσικών δικαιωμάτων που ο καθένας κατέχει από τη γέννησή του, την αντίληψη του συμβολαίου σύμφωνα με την οποία το άτομο απαλλοτριώνει μέρος των φυσικών του δικαιωμάτων για να εισέλθει στην «κοινωνία των πολιτών»), ωστόσο, τις αναπτύσσει προς μια νέα κατεύθυνση με επίκεντρο τις έννοιες της ιδιοκτησίας, της ελευθερίας και του «καταπιστεύματος» (trust).

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Κιτρομηλίδης (1999), από θεωρητική άποψη η σημαντικότερη συμβολή του Locke έγκειται στη θεωρία της ιδιοκτησίας, σε σχέση με την εργασιακή θεωρία της αξίας, θέτοντας το θεμέλιο της πολιτικής οικονομίας και της νεότερης φιλοσοφίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Για τα αναπαλλοτρίωτα φυσικά δικαιώματα, ο Locke χρησιμοποιεί τον όρο «property» και αντιλαμβάνεται την πολιτική ως «καταπίστευμα» (trust= πίστη, αξιοπιστία, κληροδότημα, πίστωση, εμπιστοσύνη σε κεφάλαια διαχείρισης).

Η θεωρία της ιδιοκτησίας (property) και του καταπιστεύματος (trust) αποτελούν τη βάση για την ελεύθερη συναίνεση των κυβερνωμένων. Από την άποψη αυτή, ο Locke θεωρητικοποίησε μια αντίληψη της πολιτικής που προσομοιάζει στην πραγματική μορφή και λειτουργία των σύγχρονών του αστικών εταιρειών, συνεταιρισμών και υπερεθνικών trust των υπερπόντιων εδαφών, όπου η «ελεύθερη» συμμετοχή στην επιχειρηματική δραστηριότητα εξαρτάται από το απαραίτητο κεφάλαιο που διέθετε κανείς για να εισέλθει στο εκάστοτε εταιρικό σχήμα.

Οι ιδέες του Locke γνώρισαν ευρύτατη διάδοση μέσω των μεταφράσεων των έργων του, καθώς ευνοούν την αναδυόμενη επιχειρηματική αστική τάξη και προκρίνουν την ιδιοκτησία ως αναπαλλοτρίωτο φυσικό δικαίωμα. Οι ιδέες του απηχούνται στον Voltaire που θαυμάζει τη τελειότητα του Αγγλικού συστήματος, στον Montesquie και στις διακηρύξεις τόσο της Αμερικανικής ανεξαρτησίας το 1776 όσο και της Γαλλικής το 1789 πριν, τελικά, εξαπλωθούν σε ολόκληρη την Ευρώπη στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και τα πρώτα χρόνια του 19^{ου} αιώνα (Berstein και Milza 1997, Κιτρομιλήδης 1999).

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Χριστοφιλόπουλος (2017:28), η ιδιοκτησία καθιερώθηκε σύμφωνα με τις αντιλήψεις της Γαλλικής επανάστασης, ως το απόλυτο και απαραβίαστο δικαίωμα, με την εγωϊστική αυτή αντίληψη να κυριαρχεί μέχρι σήμερα. Καθώς το δίκαιο συνιστά πολιτικό φαινόμενο, η ιδιωτική πρωτοβουλία εκδηλώνεται με την αυτονομία της βούλησης κατά τη ρύθμιση των έννομων σχέσεων. Εκδήλωση της οποίας αποτελεί η καθιέρωση της αρχής της ελευθερίας των συμβάσεων, δηλαδή της ελευθερίας του προσώπου να συναλλάσσεται με βάση κυρίως την παρουσία του αναλαμβάνοντας οποιαδήποτε δέσμευση.

Για τον Rousseau (2004), ήταν εμφανές ότι το πολιτικό πρόβλημα είχε να κάνει με τις σχέσεις ιδιοκτησίας στην κοινωνία και την ιστορική φυσικοποίησή τους. Γι' αυτό υποστήριζε τον διαχωρισμό της φύσης από την κοινωνία. Διέκρινε, δε, δύο είδη ανισότητας: τη μια που την αποκαλεί φυσική, γιατί δημιουργείται από τη φύση και συνίσταται στη διαφορά ηλικίας, υγείας, σωματικής ρώμης και πνευματικών και ψυχικών προσόντων και την άλλη που ονομάζει, ηθική και πολιτική ανισότητα, γιατί εξαρτάται από ένα είδος σύμβασης και στηρίζεται ή τουλάχιστον επιτρέπεται από την συναίνεση των ανθρώπων.

Ο Rousseau (2004:119) προτάσσει και τον εξής ορισμό για το έθνος: «Οι άνθρωποι που μέχρι τώρα περιπλανιόνταν στα δάση, έχοντας αποκτήσει μόνιμο τόπο διαμονής, σιγά-σιγά πλησιάζουν ο ένας τον άλλο, ενώνονται σε διάφορες ομάδες και τελικά σχηματίζουν, σε κάθε τόπο ένα ιδιαίτερο έθνος, ενωμένο με ήθη και χαρακτήρες [...] τον ίδιο τρόπο ζωής

και διατροφής και από την επίδραση του κλίματος». Στην αντίληψη του Rousseau συναντώνται, επομένως, η ιδέα της ένωσης διαφόρων ομάδων στο έθνος και η καθοριστική επίδραση της φυσικής γεωγραφίας του τόπου στη συγκρότησή του.

Κατά την διάρκεια του 18^{ου} αιώνα και στις αρχές του 19^{ου} αιώνα κυριαρχεί, όπως είδαμε παραπάνω, η αντίληψη της πολιτικής, ως μιας αδιαίρετης ένωσης σωμάτων (body politic) που αποτελείται από διάφορες ομάδες, στις οποίες προσαρτώνται ελεύθερα τα μέλη και τα περιουσιακά τους στοιχεία, με την προσχώρηση αυτή να καθορίζεται από ένα είδος σύμβασης.

Οι νέες πολιτικές ιδέες επηρέασαν τον τρόπο απεικόνισης και σχεδιασμού του τοπίου. Στην ουσία, ο «νατουραλισμός» που εμφανίζεται τον 18^ο αιώνα έχει να κάνει με μια τροποποίηση των προτύπων στη ζωγραφική παράσταση τοπίων, όπου έμφαση δίνεται στην ανάδειξη των φυσικών χαρακτηριστικών του τοπίου σε πρώτο πλάνο, καθώς και στην πρακτική της αρχιτεκτονικής τοπίου, όπου αντικαθίσταται η αυστηρή γεωμετρική σχεδίαση με μια πιο «φυσικότροπη» σχεδίαση. Αντίστοιχα, η θεατρική σκηνογραφία γίνεται πιο «ανάλαφρη» μέσα από την παρουσίαση κήπων και φυσικών τοπίων.

Οι νέες σχεδιαστικές ιδέες που ήταν Αγγλική επινόηση, μεταφυτεύτηκαν στη Βόρεια Αμερική, στην υπόλοιπη Ευρώπη και στις αποικίες. Η Bermingham (2002) αναφέρει πως ενώ η απεικόνιση του τοπίου στη νεότερη Αγγλική ζωγραφική έδινε έμφαση στην απεραντοσύνη του χώρου και στην ελεγχόμενη γεωμετρική διάταξη των στοιχείων (φυτά, λίμνες, κτίσματα, κ.λπ.) του τοπίου, οι επαναστατικές ιδέες του 18^{ου} αιώνα έφεραν μια πιο ελεύθερη διάταξη στα στοιχεία του τοπίου που ακολουθεί τις φυσικές φόρμες και γραμμές και τις αναδεικνύει, ελαχιστοποιεί τον ανοιχτό και εκτεταμένο ορίζοντα της προηγούμενης σχεδίασης και τον αντικαθιστά με μια ευρεία οριζόντια όψη που εστιάζει στα φυσικά χαρακτηριστικά των βράχων, των φυτών, των βρύων και των δέντρων στο προσκήνιο, παρά στη μακρινή θέα του κτίσματος. Έτσι προβάλλεται σε πρώτο πλάνο η ιδιαίτερη ταυτότητα του τόπου με την παρουσίαση των ιδιαίτερων φυτικών του ειδών (φυτά, βλάστηση), του κλίματος και του ανάγλυφου του τοπίου.

Αντίστοιχα, η Αγγλική πρακτική της αρχιτεκτονικής τοπίου προσαρμόζεται σε μια πιο ελεύθερη σχεδίαση του τοπίου που ακολουθεί τις γραμμές και τις φόρμες της φύσης. Το Αγγλικό «νατουραλιστικό» στυλ σχεδίασης των κήπων, όπως εκφράστηκε και θεωρητικοποιήθηκε, μεταξύ άλλων, από τους Charles Bridgeman (1690-1738), William Kent (1685-1748), Lancelot Brown (1716-1783) και Humphry Repton (1752-1818) οδήγησε σε μια ριζική αναμόρφωση της Αγγλικής υπαίθρου.

Συγκεκριμένα, ο Charles Bridgeman εισήγαγε την τεχνική «ha-ha» («sunk-fence» ή «blind-fence», βυθισμένος ή «κρυφός» φράχτης), αντικαθιστώντας με τον τρόπο αυτό τον τεχνητό φράκτη και προσδίδοντας «φυσικά» γεωγραφικά όρια στην εκάστοτε ιδιοκτησία. Ο William Kent αντικατέστησε την επιτηδευμένη γεωμετρική φύτευση με πιο ακαθόριστα σχήματα και τα ευθύγραμμα μονοπάτια με καμπύλα μονοπάτια, ενώ ενσωμάτωσε ακόμη και προτομές, όπως του Locke, του Newton, του Bacon, του Inigo Jones και του Shakespeare, στους κήπους (Stowe Gardens), προβάλλοντας με τον τρόπο αυτό την ιδέα μιας φυσικής ιστορικής συνέχειας.

Ο Lancelot (Capability) Brown διατηρεί το «γραφικό» στυλ της προηγούμενης σχεδίασης και διαμορφώνει ένα «φυσικό» τοπίο που εξαπατά το βλέμμα, καθώς δίνει την εντύπωση ότι δημιουργήθηκε από τη φύση. Χρησιμοποιεί ελικοειδή και καμπύλα σχήματα και εφαρμόζει, όπως ο Kent, τεχνικές σαν το «ha-ha» που «φυσικοποιούν» τα όρια της ιδιοκτησίας και δημιουργούν την οπτική ψευδαίσθηση ότι ο κήπος είναι ενιαίος με το γύρω τοπίο ή ότι ενσωματώνεται στην έπαυλη σαν μια αδιαίρετη ενότητα. Υπολογίζεται ότι αναδιαμόρφωσε πάνω από 170 κήπους σε μεγάλες εξοχικές επαύλεις και κατοικίες στην Αγγλία στο «νατουραλιστικό» στυλ. Ωστόσο, η αυταπάτη που δημιουργούσε το «ha-ha» και η «φυσικότροπη» σχεδίαση, καθιστούσαν εύκολο να ξεχάσει κανείς ότι οι ειδυλλιακές αυτές εικόνες δημιουργούνταν συχνά σε αγροτεμάχια που, μέχρι πρόσφατα, αποτελούσαν τα κοινά βοσκοτόπια των Άγγλων χωρικών (Olwig 2002).

Επίσης, ο Repton υπολογίζεται ότι αναμόρφωσε πάνω από 400 κήπους στο Αγγλικό «νατουραλιστικό» στυλ και θεωρητικοποίησε τις πρακτικές αυτές στα βιβλία του *Sketches and Hints on Landscape Gardening* (1795) και *Observations on the Theory and Practice of Landscape Gardening* (1803), εισάγοντας και τον σχετικό όρο «Landscape gardening» στις ακαδημαϊκές συζητήσεις. Η αυξημένη δημοτικότητα του συγκεκριμένου στυλ είχε να κάνει και με το ότι από άποψη κόστους ήταν μάλλον πιο λειτουργικό σε σύγκριση με την συνεχή κλάδευση και τα εργατικά χέρια που απαιτούσε η διατήρηση της γεωμετρικής φύτευσης, σε μια στιγμή που η οικονομική δύναμη της αριστοκρατίας υποσκάπτεται από τον ανταγωνισμό των επιχειρηματιών των πόλεων.

Το Αγγλικό «νατουραλιστικό» στυλ με αναφορές από την αποικία της Κίνας και τον Κινεζικό σχεδιασμό του τοπίου (πέμπτο κεφάλαιο) προκάλεσε το ενδιαφέρον των κηπουρών

και των αρχιτεκτόνων τοπίου στην υπόλοιπη Ευρώπη, καθώς ο Λουδοβίκος XVI επεδίωξε να διαμορφώσει τους κήπους των Βερσαλλιών στο Αγγλικό στυλ¹⁰⁸.

Από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα εμφανίστηκαν και διάφοροι τύποι ταυτοποίησης και τυποποίησης του τοπίου στις ακαδημαϊκές συζητήσεις, καθώς αυξήθηκε ραγδαία το ενδιαφέρον για τις ζωγραφικές παραστάσεις τοπίων και για το ίδιο το φυσικό τοπίο. Από τη μια μεριά, ο θεωρητικός της πολιτικής επιστήμης και φιλόσοφος Edmund Burke (1729-1797) θα εισάγει στο βιβλίο του *Περί του υψηλού και του ωραίου* (1757/2016), την διάκριση ανάμεσα στο «υψηλό» (sublime=μεγαλείο, επιβλητικός) και στο «ωραίο» (beautiful) για την αισθητική κατηγοριοποίηση της ζωγραφικής τέχνης του τοπίου και του καθαυτού φυσικού τοπίου.

Κατά την διάκριση του Burke (2016) το «ωραίο» αναφερόταν σε ποιότητες του τοπίου, όπως το μικρό μέγεθος, η σαφήνεια, η απαλότητα και η λεπτότητα και κατ' επέκταση στη διεγερση ανθρώπινων συναισθημάτων, όπως γαλήνη και ευχαρίστηση. Στον αντίποδα, το «υψηλό» το διεγείρουν ποιότητες όπως η μεγαλοπρέπεια, η τραχύτητα και η αιχμηρότητα (λ.χ. τοπία με ψηλά και απόκρημνα βουνά) και συνδέεται με αισθήματα δέους και θαυμασμού. Ο Burke φαίνεται να επηρέασε και τις αντιλήψεις των Kant και Voltaire για την αισθητική.

Από την άλλη, ο κληρικός και καλλιτέχνης William Gilpin (1724-1804) πρόταξε ανάμεσα στην διάκριση του Burke για το «υψηλό» και το «ωραίο» την ιδέα του «γραφικού» (picturesque), ορίζοντάς το «ως εκείνη η ιδιαίτερη ομορφιά που αρμόζει σε μια εικόνα» (that peculiar beauty which is agreeable in a picture). Ο Gilpin πρότεινε τα πραγματικά τοπία να μελετώνται όπως οι πίνακες ζωγραφικής και στη μελέτη τους να εφαρμόζονται οι κανόνες της τέχνης (Birmingham 2002). Επίσης, οι περιοδείες του Gilpin σε διάφορα μέρη της Βρετανίας, που δημοσιεύτηκαν ανάμεσα στο 1782 και στο 1802, ευαισθητοποίησαν ένα μεγάλο κοινό στις ομορφιές του γηγενούς (native) Βρετανικού τοπίου (όπ.π). Σύμφωνα με την Birmingham (2002:86), «το έκαναν αυτό διδάσκοντας στον περιηγητή να βλέπει το φυσικό τοπίο ως ένα διατεταγμένο συνεκτικό εικονογραφικό σύνολο παρά ως μια χαοτική συλλογή από διάσπαρτα στοιχεία».

Κυρίως όμως, όπως αναφέρει η Birmingham (2002:78), «τον 18^ο αιώνα, η κηπουρική και το σχέδιο ως δημοφιλή χόμπυ συνέβαλαν στη κανονικοποίηση (normalize) μιας σειράς συμπεριφορών και αξιών με το να τις «εγγράψουν» σε συγκεκριμένες

¹⁰⁸ Βλ. The English Gardens, Château de Versailles, in: <https://en.chateauversailles.fr/discover/estate/estate-trianon/english-gardens#the-love-monument> Last accessed 1 October 2023.

επιτελεστικές λειτουργίες». Λειτουργούσαν «ως ένα μέσο (medium) μέσα από το οποίο οι κοινωνικές αντιλήψεις σχετικά με την τάξη (order), την εξουσία (power) και το νόημα έβρισκαν έκφραση σε τεχνικές απεικόνισης της φύσης». Μάλιστα, ο συγγραφέας George Orwell (1903-1950) στο δοκίμιο *Το λιοντάρι και ο μονόκερος: Αγγλία και σοσιαλιστικό πνεύμα* αναφέρεται στον εθισμό των Άγγλων στα χόμπυ και στο ελάχιστον Αγγλικό γνώρισμα, που όλοι γνωρίζουν, μολονότι δεν το σχολιάζουν συχνά, την αγάπη για τα λουλούδια και τον μικρό κήπο στην πίσω αυλή, που συνιστούν γνώρισμα της πραγματικής αλλά ανεπίσημης εθνικής κουλτούρας.

Η ταυτότητα του «γραφικού» τοπίου εξελίχθηκε στο να συνδυάζει στοιχεία του «ωραίου» και του «υψηλού», καθώς οι ταυτότητες προσδιορισμού του φυσικού τοπίου μεταφυτεύτηκαν στη Βόρεια Αμερική, όπου η εικόνα του τοπίου διαδραμάτισε, σύμφωνα με τον Olwig (2002), καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της Αμερικανικής εθνικής ταυτότητας.

Η στενή εμπορική σχέση της αποικίας με την μητρόπολη είχε, άλλωστε, ως αποτέλεσμα τους στενούς πολιτικούς θεσμούς και τις όμοιες πολιτιστικές πρακτικές που αντανakλώνται και στην αρχιτεκτονική της βορείου Αμερικής μέχρι τις αρχές του 18^{ου} αιώνα¹⁰⁹. Ακόμη και για την σύνταξη της Αμερικανικής Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας (1776), ο Thomas Jefferson δανείστηκε ολόκληρες φράσεις από την Δεύτερη πραγματεία του Locke (Κιτρομηλίδης 1999). Το κείμενο αναφέρεται σε απαραβίαστα φυσικά δικαιώματα, στο ότι όλοι οι άνθρωποι δημιουργούνται ίσοι από τον Δημιουργό και στο ότι, όταν κριθεί αναγκαίο, ένας λαός μπορεί να λύσει τους πολιτικούς δεσμούς, οι οποίοι τον συνδέουν με άλλον και να αναλάβει στις δυνάμεις της γης την ξεχωριστή και ίση θέση την οποία δικαιούται από τους «Νόμους της Φύσης» και τον «Θεό της Φύσης» (Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας, 1776).

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Olwig (2002), η λέξη «φύση» ήταν κυρίαρχη στον λόγο του Jefferson, ο οποίος αντί να μετακινήσει τόνους γης για να δημιουργήσει ένα «νατουραλιστικό» τοπίο, όπως έκαναν οι αρχιτέκτονες τοπίου στην Αγγλία, ενσωμάτωσε το υπάρχον φυσικό τοπίο που φαινόταν από την παλλαντιανή κατοικία του το Monticello, στον κήπο του. Το «ha-ha» έγινε περιττό, καθώς όλη η Αμερική ήταν για τον Jefferson ένα «τοπιοκήπος» (Landscape-garden). Αγόρασε δε τη γέφυρα της Βιρτζίνια -το πιο μεγαλειώδες έργο της φύσης (the most sublime work of nature)- και την παρέδωσε στο έθνος.

¹⁰⁹ Για την αρχιτεκτονική της Βορείου Αμερικής, βλ. Watkin (2009).

Στα μέσα του 19^{ου} αιώνα δημιουργούνται στη Βόρεια Αμερική και οι πρώτοι εθνικοί δρυμοί και πάρκα με πρόσχημα την προστασία του τοπίου (Yosemite National park 1864, Yellowstone Wyoming 1872) ως τόπου «ευχαρίστησης προς όφελος και απόλαυση των ανθρώπων». Όπως γράφει ο Olwig (2002:179), επρόκειτο για «τοπία σχεδιασμένα από τον Θεό ή την «Φύση» και πλαισιωμένα από το κράτος», από τα οποία εκβάλλονται οι ιθαγενείς πληθυσμοί με το πρόσχημα της προστασίας τους.

Ενδεχομένως, η κορύφωση των αντιλήψεων αυτών για το τοπίο, την φύση και την πολιτική να αντανακλάται στη δημιουργία στο όρος Rushmore στη Νότια Ντακότα το 1927, των προτομών των Αμερικανών προέδρων George Washington (1732-1799), Thomas Jefferson, Theodore Roosevelt (1858-1919) και Abraham Lincoln (1809-1865) σε μια εποχή που αναζωπυρώνονται οι πολιτικές διεκδικήσεις των Αμερικανών ινδιάνων. Το Αμερικανικό παράδειγμα της προστασίας του τοπίου ακολούθησε και η Μεγάλη Βρετανία που στο τέλος του 19^{ου} αιώνα μετατρέπει μεγάλες εκτάσεις της αυτοκρατορίας σε εθνικά πάρκα.

Οι αντιλήψεις αυτές, για το τοπίο, τη φύση και την πολιτική, διαδόθηκαν σταδιακά στον υπόλοιπο κόσμο, όπου αφενός το «γραφικό» έγινε σχεδόν συνώνυμη έννοια της ταυτότητας ενός τόπου και κατ' επέκταση του «έθνους», αφετέρου είχαν ως αποτέλεσμα να κατασκευαστεί η έννοια του τοπίου ως μια ευχάριστη και ειδυλλιακή εικόνα της φύσης.

Όμως, με την εφεύρεση της φωτογραφίας στις αρχές του 19^{ου} αιώνα και τη δυνατότητα παραγωγής ρεαλιστικών απεικονίσεων τοπίων της φύσης, το τοπίο χάνει τη σημασία του ως «μέσον» συμβολικής παράστασης του κόσμου των ιδεών. Από τη μια μεριά, η φωτογραφία προκαλεί μια μεταλλαγή στα θέματα απεικόνισης στη ζωγραφική τέχνη, όπου η απεικόνιση του τοπίου βασίζεται σε μια πιο υποκειμενική ανάγνωση με κύριο σκοπό την έκφραση του εσωτερικού «τοπίου» του μυαλού του καλλιτέχνη (ιμπρεσιονισμός, εξπρεσιονισμός). Κάτι που προσέδωσε περαιτέρω, στην αντίληψη του τοπίου, την ιδέα ότι το τοπίο είναι κάτι υποκειμενικό, καθώς δεν βλέπουν όλοι οι άνθρωποι το ίδιο τοπίο.

Από την άλλη, η αστική μεγέθυνση των πόλεων από τον 19^ο αιώνα και εφεξής με την συγκέντρωση του αγροτικού πληθυσμού στις πόλεις είχε ως αποτέλεσμα τη συνεχή επέκταση της πόλης σε βάρος του τοπίου και τη συγκρότηση μιας αστικής κουλτούρας που αντιλαμβάνεται το τοπίο ως κάτι εκ διαμέτρου αντίθετο με την πόλη.

Στις αρχές του 20^{ού} αιώνα, η ιδέα του τοπίου επανέρχεται στο προσκήνιο μέσα από την σχολή γεωγραφίας του Berkeley της Καλιφόρνια για να εκφράσει σύμφωνα με τον Carl Sauer (1889-1975), το πολιτισμ(τ)ικό αποτύπωμα του ανθρώπου στο περιβάλλον του: «Culture is the agent, the natural area is the medium, the cultural landscape is the result».

Σύμφωνα με την Τερκενλή (1995:14), «ο Sauer ανακηρύσσει ότι το πολιτισμικό τοπίο διαμορφώνεται σε ένα φυσικό τόπο από μια πολιτισμική ομάδα ανθρώπων». Την ίδια περίοδο, επανέρχεται στο προσκήνιο η έννοια του τόπου και της ιδιαίτερης πολιτισμ(τ)ικής του ταυτότητας, οι οποίες διαπλέκονται στενά με την ανάδυση του εθνικισμού στο πρώτο μισό του 20^{ού} αιώνα.

3. Πόλη και κοινωνικά κινήματα

Η αισθητική εξιδανίκευση του τοπίου συμβαίνει ταυτόχρονα με σημαντικές μεταβολές στη σχέση της πόλης με την γύρω ύπαιθρο και τη μεγέθυνση της πρώτης σε βάρος της δεύτερης. Συγκροτείται μια αστική κουλτούρα που αντιπαρατίθεται στις αγροτικές κοινότητες της υπαίθρου. Προς την κατεύθυνση αυτή, καθοριστική είναι η βιομηχανοποίηση των μέσων εργασίας. Ο διωγμός των αγροτικών πληθυσμών και η διάλυση των κοινοτήτων τους, τους έφερε στις πόλεις, όπου ήταν πια «ελεύθεροι» να πουλάνε το μόνο που τους είχε απομείνει: την εργασία τους (πρβλ. Marx). Για τον Marx, «το αντικείμενο που παράγεται από τον εργάτη υψώνεται [πια] απέναντι του ως ένα ξένο ον, ως μια δύναμη ανεξάρτητη από τον παραγωγό» (Marx 1964:121-122 παρατίθεται από Βαλλιάνος 2002:107). Όπως υψώνεται και το ίδιο το κράτος ως ανεξάρτητη δύναμη από τα ίδια τα φυσικά σώματα. Για τον Marx, το σύστημα του κομμουνισμού είναι μια, τρόπον τινά, επιστροφή του ανθρώπου στην ίδια του την φύση, στο συλλογικό «είναι» ως δημιουργικό ον (homo faber) που εναντιώνεται στη μετατροπή της εργασίας σε ένα αντικείμενο που πωλείται και αγοράζεται (Βαλλιάνος 2002).

«Ο κομμουνισμός ως ένας πλήρως αναπτυγμένος νατουραλισμός είναι ένας ανθρωπισμός. Και ως ένας πλήρως αναπτυγμένος ανθρωπισμός είναι ένας νατουραλισμός. Είναι η οριστική κατάλυση του ανταγωνισμού ανάμεσα στον άνθρωπο και την φύση, και ανάμεσα στον άνθρωπο και στον άνθρωπο» (Marx 1964:155 παρατίθεται από Βαλλιάνος 2002:108).

Ειδικότερα, η συγκέντρωση και επιβίωση του αγροτικού πληθυσμού, του προλεταριάτου, στις πόλεις αποτέλεσε την κινητήριο δύναμη στον εκδημοκρατισμό των «δυτικών» κοινωνιών και στην ανάπτυξη της σύγχρονης πολεοδομίας. Όπως αναφέρει ο ιστορικός των κοινωνικών κινήματων Charles Tilly (2004:71) «με τον όρο «προλεταριοποίηση» θα πρέπει να εννοούμε όχι τόσο την ανάπτυξη της τυποποιημένης

εργοστασιακής εργασίας αλλά, γενικότερα, την αύξηση του ποσοστού του πληθυσμού που εξαρτάται από τη μισθωτή εργασία για την επιβίωσή του». Το «προλεταριάτο» το κατώτερο στρώμα της αστικής κοινωνίας είναι για τους Marx και Engels το πρώτο αυτοδύναμο ιστορικό κίνημα: «Όλα τα άλλα ιστορικά κινήματα ήταν κινήματα της μειοψηφίας ή προς όφελος μιας μειοψηφίας. Το προλεταριάτο είναι το ανεξάρτητο κίνημα της τεράστιας πλειοψηφίας, προς όφελος της τεράστιας πλειοψηφίας» (Κομμουνιστικό Μανιφέστο 1848:20).

Δύο χρόνια μετά τη δημοσίευση του «Κομμουνιστικού Μανιφέστου» το 1848, εμφανίζεται και ο όρος «κοινωνικό κίνημα». Σύμφωνα με τον Tilly (2004), ο Γερμανός κοινωνιολόγος Lorenz von Stein εισήγαγε τον όρο «κοινωνικό κίνημα» στις συζητήσεις των ερευνητών για την λαϊκή πάλη στο βιβλίο του *History of the French Social Movement from 1789 to the Present* (1850). Μάλιστα, ο Tilly (2004) αναφέρεται και στον παραπάνω ορισμό των Marx και Engels (1948), θεωρώντας ότι ο ορισμός που δίνει ο Lorenz von Stein είναι παρεμφερής με τον δικό τους. Ο όρος «κοινωνικό κίνημα» είχε αρχικά τη σημασία μιας συνεχούς και ενιαίας διαδικασίας μέσω της οποίας η εργατική τάξη στο σύνολό της αποκτούσε αυτοσυνειδησία, δύναμη και διακριτή ταυτότητα (Tilly 2004).

Έτσι ο όρος χρησιμοποιούνταν αρχικά στον ενικό αριθμό και υποδήλωνε μια ενιαία κοινωνική συλλογικότητα, την εργατική τάξη, τα μέλη της οποίας ενώνει ένας κοινός σκοπός, οργάνωση και πρόγραμμα ως προς τα μέσα επίτευξης του σκοπού αυτού. Στην πράξη, από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα και κατά την διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, ο όρος «κοινωνικό κίνημα» αναφερόταν στη διαδικασία συγκρότησης συνεργατικών σοσιαλιστικών κινήματων στη «δυτική» Ευρώπη και στη διεθνοποίησή τους σε ένα ενιαίο συνεργατικό σοσιαλιστικό εργατικό κίνημα. Με την διάσπαση του διεθνούς σοσιαλιστικού εργατικού κινήματος μετά τη Β΄ Διεθνή του 1870, και την εμφάνιση νέων πολιτικών διεκδικητών (λ.χ. *suffragettes*) προτάσσεται η χρήση του όρου στον πληθυντικό αριθμό.

Στο πλαίσιο αυτό, σκιαγραφούνται εδώ, επιγραμματικά, ορισμένα βασικά σημεία ως προς τους παράγοντες που συνέβαλαν στη συγκρότηση των κοινωνικών κινήματων στις πόλεις της «Δύσης» και στις θεωρητικές συλλήψεις της πόλης του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ού} αιώνα που επηρέασαν τις πολεοδομικές πρακτικές. Καθοριστικό στοιχείο σε όλα τα παραπάνω διαδραμάτισε η επινόηση του εργοστασιακού συστήματος, καθώς συγκεντρώνει τους εργάτες σε έναν κοινό χώρο στην πόλη, ευνοώντας την ανάπτυξη μιας ιδιαίτερης συλλογικής συνείδησης και ταυτότητας. Το εργοστασιακό σύστημα θα αποτελέσει το πρότυπο για πολλές από τις θεωρητικές συλλήψεις της πόλης του 19^{ου} αιώνα και των αρχών

του 20^{ού} αιώνα και κατ' επέκταση των πολεοδομικών πρακτικών που εφαρμόζονται στην κατασκευή της σύγχρονης πόλης με κύρια χαρακτηριστικά την χωρική κατανομή των λειτουργιών, την επιτήρηση και την ομοιομορφία.

Ειδικότερα, οι περισσότεροι μελετητές των κοινωνικών κινημάτων, τοποθετούν την εμφάνισή τους τον 18^ο αιώνα, ειδικά στο δεύτερο μισό του αιώνα αυτού (Tilly 2004, Day 2008, Touraine 1985, Σεφεριάδης 2006, κ.ά). Για πολλούς, η Μεγάλη Βρετανία του 18^{ου} αιώνα αποτέλεσε το επίκεντρο της ανάπτυξης των κοινωνικών κινημάτων. Αποτελεί μια κοινωνία με βαθιά εγχαραγμένες κοινωνικές και πολιτικές ανισότητες. Ακόμη και σήμερα, ο όρος «κοινωνικό κίνημα» εκλαμβάνεται από ανθρώπους σε όλο τον κόσμο «ως κάλεσμα για λαϊκή δράση εναντίον ενός ευρέος φάσματος πηγών καταπίεσης και προβλημάτων» (Tilly 2004). Ως μια σχέση που αφορά στη συλλογική διατύπωση διεκδικήσεων ενάντια σε μια μορφή πολιτικής καταπίεσης.

Για τον Tilly (2004) τα κοινωνικά κινήματα αναδύθηκαν με τον μερικό εκδημοκρατισμό που έδωσε τον 18^ο αιώνα, στους υποτελείς της Βρετανίας και τους Βορειοαμερικανούς αποίκους, τη δυνατότητα να αντιπαρατεθούν στους κυβερνήτες τους και από τον 19^ο αιώνα αναπτύσσονται στην Ευρώπη και αλλού. Εξαρχής, το πεδίο της δράσης των κοινωνικών κινημάτων είναι, ως επί το πλείστον, η πόλη. Επρόκειτο για «αστικά κοινωνικά κινήματα», καθώς εναντιώνονταν στον αποκλεισμό των πολλών, από το πολιτικό σύστημα και στις άθλιες συνθήκες διαβίωσης στις πόλεις, που πυροδότησε η αύξηση του πληθυσμού και η επινόηση του «εργοστασιακού συστήματος» (Engels 1974).

Βέβαια ο όρος «αστικά κοινωνικά κινήματα» (urban social movements) εμφανίστηκε πολύ αργότερα. Εισάγεται από τον Manuel Castells στο βιβλίο του *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural theory of Urban Social Movements* (1983). Ήδη μια δεκαετία πριν, ο Castells επηρεασμένος από τα κινήματα της δεκαετίας του 1960 στην Ευρώπη και στη Βόρεια Αμερική, τα οποία έθεταν υπό αμφισβήτηση την κυρίαρχη «δυτική» κουλτούρα αναφερόταν στο βιβλίο του *Πόλη και Κοινωνικοί αγώνες* (Luttes urbaines et rounoir politique) (1973) σε «λαϊκές κινητοποιήσεις που σαν αντικείμενο έχουν το «πλαίσιο ζωής», τις μορφές και τους ρυθμούς της καθημερινής ζωής» (Castells 1980:11).

Η θεωρητικοποίηση των κοινωνικών κινημάτων του δεύτερου μισού του 20^{ού} αιώνα αφορά, στη θεωρία των κοινωνικών κινημάτων, τη μετάβαση από τα αμιγώς πολιτικά κινήματα του δεύτερου μισού του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα (για το δικαίωμα ψήφου, τη συγκρότηση του συνεργατικού σοσιαλιστικού εργατικού κινήματος και τη νομική κατοχύρωση του δικαιώματος των εργατών στον ελεύθερο συνδικαλισμό), στα πολιτικά και

πολισμ(τ)ικά-κοινωνικά κινήματα που αντιπαρέρχονταν την συμβατική αστική και καταναλωτική κουλτούρα και την μαζική αναπαραγωγή της μέσα από τις καθημερινές πρακτικές, συμβάλλοντας στον εκδημοκρατισμό του χώρου της πόλης.

Εντούτοις, η κατηγοριοποίηση ανάμεσα στα Παλιά Κοινωνικά Κινήματα (Old Social Movements) του 18^{ου}, 19^{ου} και των αρχών του 20^{ού} αιώνα και στα Νέα Κοινωνικά Κινήματα (New Social Movements, NSMs), περιέπλεξε μάλλον τα πράγματα, σχετικά με την πολιτική διάσταση των κινήματων της δεκαετίας του 1960. Πολλά από τα νέα κινήματα κατηγοριοποιήθηκαν ως «κινήματα αντικουλτούρας» (counter-cultural movements) και ως «κοινωνικο-πολιτιστικά κινήματα» (social-cultural movements), όταν έθεταν υπό αμφισβήτηση το καθημερινό πλαίσιο-ζωής στην πόλη και τις σχέσεις εξουσίας δια των οποίων παράγεται.

Σε κάθε περίπτωση, το μεγαλύτερο μέρος του 19^{ου} αιώνα αφορούσε ήδη τη συγκρότηση και θεωρητικοποίηση μιας νέας αντίληψης για το πλαίσιο ζωής στην πόλη. Αυτή η νέα αντίληψη έχει να κάνει με τις μεταλλαγές των ιδεών που συντελούνται στο δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα σχετικά με την «ελεύθερη» επιχειρηματική και πολιτική δραστηριότητα που είναι συνυφασμένη τόσο με την βιομηχανοποίηση των μέσων εργασίας όσο και με τη συγκρότηση της μεγαλοαστικής τάξης επιχειρηματιών.

Πιο συγκεκριμένα, μέχρι τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, η μεταποιητική δραστηριότητα (υφαντουργία, εριουργία, προβατοτροφία και μεταλλουργία), η οποία συγκεντρώνεται στις πόλεις, λειτουργεί σε ένα παραδοσιακό πλαίσιο, καθώς προμηθεύεται τις πρώτες ύλες από την γύρω κοντινή περιοχή (Berstein και Milza 1997:443-446). Ωστόσο, από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, επέρχονται σημαντικές μεταβολές στις τεχνικές (χρήση γαιάνθρακα και εφεύρεση ατμομηχανής). Σύμφωνα με όσα αναφέρουν οι Berstein και Milza (1997) εμφανίζεται μια νέα αστική τάξη, των νέων επιχειρηματιών («entrepreneurs») που κατοχυρώνουν διπλώματα ευρεσιτεχνίας και προσδίδουν ένα σύνολο μετασχηματισμών στις δομές της μεταποίησης.

Στο θεωρητικό επίπεδο, η κατάσταση αυτή αποτυπώνεται στη συγκρότηση της κλασικής οικονομικής επιστήμης (Adam Smith, David Ricardo, κ.ά), επηρεασμένης από τις πολιτικές ιδέες του 17^{ου} αιώνα. Για τους Berstein και Milza (1997, 1997a), το έργο του Adam Smith *Διερεύνηση της φύσης και των πηγών του πλούτου των εθνών* δημοσιευμένο το 1776, αντανακλά τη νέα νοοτροπία των νέων επιχειρηματιών στην πίστη στην ελεύθερη επιχείρηση και στην εμπιστοσύνη στην κοινωνική αρμονία, που υποτίθεται ότι αποτυπώνει η «αόρατη χείρα» της θείας πρόνοιας. Για τον Smith, ο άνθρωπος έχει μια φυσική τάση

προς την ανταλλαγή αγαθών και τη συναλλαγή, φυσικοποιώντας έτσι την λειτουργία της αγοράς (homo economicus).

Για τον οικονομικό ανθρωπολόγο Karl Polanyi (1886-1964), «η τάση αυτή του ανθρώπου για συναλλαγή δεν είχε αποκτήσει την εποχή του Smith ιδιαίτερη σπουδαιότητα για τη ζωή οποιασδήποτε γνωστής κοινότητας και κατείχε δευτερεύοντα ρόλο» (Polanyi 2007:46, παρατίθεται από Καβουλάκος 2015:52). Για τον Polanyi, ο «μεγάλος μετασχηματισμός» της Βιομηχανικής επανάστασης αντικατέστησε τελείως όλους τους τρόπους αλληλεπίδρασης μεταξύ των ανθρώπων, μετατρέποντας την οικονομία ως το καθοριστικό στοιχείο στη συγκρότηση της κοινωνίας. Ως το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, η συμμετοχή στον κοινοβουλευτισμό ήταν φανερά (ορατά) συνδεδεμένη με τα περιουσιακά στοιχεία για να περάσει έκτοτε σε μια λανθάνουσα (μη ορατή) μορφή, καθιστώντας την πολιτική εξουσία όλο και πιο απρόσωπη.

Εντός των πόλεων της «δυτικής» Ευρώπης η κοινωνική ισορροπία και ευταξία εξασφαλίζεται από την απαγόρευση στους εργάτες να συνενώνονται και την μετατροπή της εργατικής δύναμης σε απλό εμπόρευμα, του οποίου η τιμή συνεχώς πέφτει, καθώς ο όγκος του αυξάνεται καθόλη τη διάρκεια του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα με τη συγκέντρωση του πληθυσμού στις πόλεις. Οι μεταποιητικές βιοτεχνίες (crafts) των πόλεων οδηγούνται σταδιακά σε παρακμή, καθώς καθίσταται δύσκολο να συναγωνιστούν το εργοστασιακό σύστημα με τις μηχανές και την ανειδίκευτη εργασία (Touraine 1985, Mumford 1961). Ήδη στις αρχές του 19^{ου} αιώνα ο εκσυγχρονισμός εμφανίζεται απειλητικός για τους Άγγλους εργάτες της υφαντουργίας που καταστρέφουν μηχανές και ηλεκτροκίνητους αργαλειούς σε ένδειξη διαμαρτυρίας (το κίνημα του «Λουδισμού», Luddism).

Εντούτοις, το εργοστασιακό σύστημα θα αποδειχτεί καθοριστικός παράγοντας στην ανάπτυξη των κοινωνικών κινήματων. Όπως εξηγούν οι Berstein και Milza (1997a), το εργοστασιακό σύστημα στερεί τα μέσα παραγωγής, που άλλοτε διέθεταν οι σύντροφοι τεχνίτες, τα οποία έχουν γίνει πλέον πολύ ακριβά για να μπορούν να τα αποκτήσουν, συγκεντρώνει άνδρες, γυναίκες και παιδιά στον ίδιο τόπο εργασίας και τους υποβάλλει σε συνθήκες εργασίας που μέχρι τα μέσα του 19^{ου} αιώνα είναι εξαιρετικά σκληρές, ευνοώντας την αφύπνιση μιας ιδιαίτερης συλλογικής συνείδησης και ταυτότητας.

Οι ανειδίκευτοι εργάτες συγκροτούν μια ιδιαίτερη κοινότητα σε έναν συγκεκριμένο και οριοθετημένο χώρο με κύριο χαρακτηριστικό την διαίρεση και την κατανομή της εργασίας και την συνεχή επιτήρηση και επίβλεψη. Αλλά και εκτός του εργοστασίου έρχονται αντιμέτωποι με την συνειδητοποίηση της εργατικής αθλιότητας. Καθώς οι πόλεις είναι

ανοργάνωτες ή βρίσκονται σε μια «αναρχική» κατάσταση (Mumford 1998, 1961), οι εργάτες ζουν σε ακατάλληλους χώρους δίπλα στο εργοστάσιο αντιμέτωποι με την έλλειψη στέγης, τις επιδημίες, την εγκληματικότητα, την πορνεία και την ενδημική βία, που παρουσιάζουν αυξητικές τάσεις. Για τον Mumford (1998:151), «στην καθαρότερη μορφή του, δηλαδή κατά το πρώτο ήμισυ του 19^{ου} αιώνα και σε πολλές πόλεις μέχρι σήμερα (1922), το εργοστάσιο είναι ο μοναδικός θεσμός που παρέχει κάτι σαν κοινωνική ζωή».

Για πολλούς μελετητές των κοινωνικών κινημάτων ορόσημο στην ανάπτυξή τους αποτελεί η ίδρυση της Ένωσης Εργατών (London Working Men's Association) το 1836, και η δημοσίευση της «Χάρτας του Λαού» (Chart of the people) το 1938, με την οποία ζητείται μυστική ψηφοφορία και ψήφος για όλους, κατάργηση των περιουσιακών προαπαιτήσεων, και μισθός για όλα τα μέλη του κοινοβουλίου ώστε να μπορούν να εκλεγούν και οι άποροι. Το κίνημα των «Χαρτιστών» αποτελεί για πολλούς, την πρώτη συγκροτημένη προβολή ενός πολιτικού σχεδίου που αντανακλά τη συλλογική αυτοσυνείδηση και αυτοοργάνωση του εργατικού κινήματος.

Η θεωρητική βάση για το συνεργατικό εργατικό σοσιαλιστικό κίνημα (cooperative movement) μπορεί να βρεθεί στο έργο των ουτοπιστών σοσιαλιστών όπως του Charles Fourier (1772-1837) και του Robert Owen (1771-1858) που προτείνουν συγκεκριμένες ιδέες για την οργάνωση της κοινωνίας και τον σχεδιασμό του χώρου με σκοπό την αναγέννησή της. Μάλιστα, για τον Harvey (2013:44), «για την αναμόρφωση του Παρισιού στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, ο Haussmann βασίστηκε στα ουτοπικά σχέδια [των οπαδών] του Fourier και Saint-Simon, τα οποία είχαν συζητηθεί το 1840, όμως με μια μεγάλη διαφορά: μετασχημάτισε την κλίμακα στην οποία είχε βασιστεί το όραμα της διαδικασίας αστικοποίησης».

Από τα πιο συζητημένα ουτοπικά σχέδια, αυτό του Fourier, πρότεινε τη δημιουργία μιας πειραματικής φάλαγγας (phalanstère)¹¹⁰, αποτελούμενης από μια ομάδα 1.500-1.600 ατόμων, σε ένα μεγάλο κομμάτι γης, χωράφια με οπωρώνες, αμπέλια, κ.λπ., ενσυνείδητα προσηλωμένης στην κηπουρική και στη δενδροκομία με κύρια οικονομική απασχόληση τη γεωργία (Mumford 1998:86-90). Σύμφωνα με το σχέδιο του Fourier, στο κέντρο της έκτασης αυτής βρίσκεται ένα τεράστιο ανάκτορο με τρεις πτέρυγες, όπου στη μια αντιστοιχούν τα εργαστήρια και οι αίθουσες βιομηχανίας, στην άλλη η βιβλιοθήκη, οι επιστημονικές

¹¹⁰ Phalanstère (<phalange+monastère).

συλλογές, τα μουσεία κ.λπ. και το κέντρο είναι αφιερωμένο στην κοινωνική συναναστροφή (αίθουσες συμποσίων, υποδοχής, κ.λπ.).

Το φαλανστήριο βρίσκεται ανάμεσα σε ένα μοναστικό συγκρότημα και στο πρότυπο της εξοχικής έπαυλης, προσαρμοσμένης στη στέγαση πολλών ανθρώπων, ενώ αντανακλά την άμεση εξάρτηση της Γαλλικής κοινωνίας στα 1800, από την γεωργία. Στο σχέδιο του Fourier έχουν εισέλθει, ωστόσο, στοιχεία από την αναδυόμενη εργοστασιακή δομή, όπως η εξειδίκευση της εργοστασιακής εργασίας, την μονοτονία και ομοιομορφία της οποίας ο Fourier αντιπαρέρχεται λέγοντας «ότι ο κάθε εργάτης μπορεί να διαλέγει την ομάδα του και να την αλλάζει κατά βούληση»¹¹¹. Έτσι, ο Fourier προτείνει τον μετασχηματισμό της κλίμακας της αγροτικής παραγωγής μέσα από την εξειδίκευση της παραγωγής και την συνεργασία σε μεγάλη κλίμακα. Πολλές «μικρές» μονάδες οργανωμένες σε σύστημα (παραγωγής).

Ήδη η Γαλλική Επανάσταση είχε διαιρέσει τη Γαλλία σε αυθαίρετες διοικητικές περιφέρειες, τα λεγόμενα διοικητικά διαμερίσματα, ανατρέποντας τις παλιές περιφερειακές συγκεντρώσεις που αντιστοιχούσαν (χονδρικά) στις φυσικές μονάδες εδάφους, κλίματος, πληθυσμού και ιστορικής συνέχειας (Mumford 1992:108). Το όραμα του Fourier θα εμπνεύσει το «φαμιλιστέριο» (familistère, «The People's Palace») των μεγάλων χαλυβουργιών του Godin στην Guise της Γαλλίας ανάμεσα στο 1859 και στο 1884.

Ο ουτοπικός σοσιαλισμός αποτέλεσε τη θεωρητική βάση για τη συγκρότηση του συνεργατικού εργατικού σοσιαλιστικού κινήματος στις αρχές του 19^{ου} αιώνα έως ότου παραγκωνιστεί από τον Γαλλικό αναρχισμό του Proudhon (1809-1865) που θέτει την ιδιοκτησία στο επίκεντρο των πολιτικών διεκδικήσεων και την δημιουργία συνεταιριστικών εταιριών που να μπορούν να συναγωνιστούν τις αστικές επιχειρηματικές εταιρίες. Κατά το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, ο Marx προτρέπει τη δημιουργία εργατικών πια κομμάτων και την διεθνοποίηση τους σε ένα ενιαίο μέτωπο και αντιτίθεται στη μέθοδο της πρόσκαιρης δράσης των αναρχικών. Για τους Marx και Engles (1984) ο κοινός αγώνας κατά της μοναρχίας μπορεί να απλοποιήσει τις ταξικές αντιθέσεις αλλά η μεγαλοαστική τάξη κατάκτησε την εξουσία στο σύγχρονο αντιπροσωπευτικό σύστημα. Έτσι, ο μόνος τρόπος αντιπαράθεσης στη μεγαλοαστική τάξη ήταν με την μετατροπή των κινήματων σε εργατικά κόμματα.

¹¹¹ Για τις βασικές θέσεις της πρότασης του Fourier, βλ. Mumford (1998), σ.σ. 86-90.

Με αφετηρία το κίνημα των «Χαρτιστών», το συνεργατικό σοσιαλιστικό εργατικό κίνημα φαίνεται ότι πληροί τις βασικές προϋποθέσεις που θέτουν οι διάφοροι ορισμοί του όρου «κοινωνικό κίνημα» τον 21^ο αιώνα και αφορούν τη συλλογική και παρατεταμένη διεκδίκηση, τη συλλογική ταυτότητα και δράση. Για παράδειγμα, για τον Tilly (2004), τα κοινωνικά κινήματα είναι συνδυασμός τριών στοιχείων: α) παρατεταμένων διεκδικήσεων που απευθύνονται στις αρχές, β) νεωτερικών συλλογικών δράσεων και διαδικασιών όπως η δημιουργία οργανώσεων, η διανομή προπαγανδιστικού υλικού κ.ά. και γ) συλλογικών αποδείξεων αξιοσύνης, ενότητας, πολυάριθμου και αφοσίωσης. Αντίστοιχα, για τους della Porta και Diani (2006), τα κοινωνικά κινήματα αποτελούν «μια διακριτή κοινωνική διαδικασία που συνίσταται σε μηχανισμούς μέσω των οποίων δρώντες που ασχολούνται με τη συλλογική δράση α) εμπλέκονται σε συγκρουσιακές σχέσεις με σαφώς προσδιορισμένους αντιπάλους, β) συνδέονται με πυκνά άτυπα δίκτυα και γ) μοιράζονται μια διακριτή συλλογική ταυτότητα».

Οι αντιλήψεις των συνεργατικών εργατικών σοσιαλιστικών κινήματων στη Μεγάλη Βρετανία και στη Γαλλία του 19^{ου} αιώνα στις οποίες αναπτύσσεται η πολιτική φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα (Sain-Simon, Fourier, Proudhon, Marx, Kropotkin, κ.ά.), αποτέλεσαν τα πρότυπα για την ανάπτυξη συνεργατικών κινήματων στην υπόλοιπη Ευρώπη. Ωστόσο, τα κινήματα αυτά παρουσιάζουν σημαντικές διαφοροποιήσεις ως προς την οργανωτική τους μορφή, τις διεκδικήσεις, τη συμμετοχή στο πολιτικό σύστημα, τις κινητοποιήσεις, και ειδικά τη σχέση ανάμεσα στην αστική τάξη και στο προλεταριάτο. Την ίδια στιγμή, τα διαπερνούν εθνικά ανταγωνιστικά συμφέροντα που επιτείνονται από την ανάδυση του εθνικισμού στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα.

Από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, οι πολιτικές διεκδικήσεις των συνεργατικών εργατικών κινήματων θα πάρουν μια νέα τροπή με τη νομιμοποίηση του ελεύθερου συνδικαλισμού (γαλ. syndicalisme, αγγ. trade unionism). Ωστόσο, η πελατεία του πρώτου συνδικαλισμού αποτελείται από μια εργατική αριστοκρατία. Σύμφωνα με όσα αναφέρουν οι Berstein και Milza (1997a), στη Μεγάλη Βρετανία η μορφή των συνδικάτων νέου τύπου (new model unions) που αποτελούν μια πιο οργανωμένη μορφή με την διακλαδική συμμετοχή διαφόρων εργατών της βιομηχανίας και του εμπορίου από ότι οι συντεχνίες (craft union) των αρχών του 18^{ου} αιώνα, απαιτούν πλήρη επαγγελματική κατάρτιση και υψηλή συνδρομή. Μόλις το 1906 ιδρύεται το Εργατικό κόμμα (Labour Party) από νέα συνδικάτα, που αρκούνται σε μικρές συνδρομές και χρησιμοποιούν ως όπλο τους την απεργία, όταν έχει πια θεμελιωθεί το αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα.

Αντίστοιχα, στην Γαλλία η πρώτη γενιά του συνδικαλισμού συγκροτείται από μια εργατική ελίτ, αποτελούμενη από στοιχεία των παλιών επαγγελμάτων (Berstein και Milza (1997a). Αλλού, όπως στην Γερμανία, ο συνδικαλισμός στηρίζεται στις παλιές μεσαιωνικές συντεχνίες και σε ορισμένες περιπτώσεις οι οργανώσεις αυτές ενώνουν εργοδότες και εργάτες (λ.χ. στα ορυχεία). Την ίδια περίοδο, έλκονται, από αυτές τις ιδέες και πρακτικές, και άλλες χώρες της Ευρώπης, όπως η Ισπανία, η Ιταλία, η Ολλανδία, η Δανία, η Ελβετία και η Αυστρία (Berstein και Milza 1997a).

Προς την κατεύθυνση αυτή, συνέβαλε το σιδηροδρομικό σύστημα μεταφορών που επιτρέπει την επιβράχυνση των αποστάσεων, καθώς και οι νέες μηχανές που χρησιμοποιούνται στην παραγωγή έντυπων μέσων και προωθούν τη δημιουργία ενός ενιαίου Ευρωπαϊκού εργατικού κινήματος. Από τον 18^ο αιώνα που εμφανίστηκαν τα κοινωνικά κινήματα, εφημερίδες, περιοδικά, φυλλάδια και άλλα έντυπα μέσα μετέδιδαν τις νέες ιδέες, μηνύματα των εκστρατειών, ανακοίνωναν επερχόμενες κινητοποιήσεις και παρείχαν ειδησεογραφικές αναφορές για τις επιτυχίες ή τις αποτυχίες τους, συμβάλλοντας στη διεθνοποίησή τους στην Ευρώπη και στον υπόλοιπο κόσμο (Tilly 2004, Anderson 1997, 2013). Μάλιστα, η Διεθνής Έκθεση του Λονδίνου το 1862 έδωσε τη δυνατότητα να έρθουν σε επαφή εργάτες διαφόρων χωρών, οδηγώντας στη σύσταση της Α΄ Διεθνούς Ένωσης Εργαζομένων (International Workingmen's Association)

Κύριο λοιπόν χαρακτηριστικό της περιόδου από το δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα και ολόκληρο τον 19^ο αιώνα είναι η συμμετοχή σε ενώσεις, αστικές εταιρίες, συνεργατικά εργατικά σοσιαλιστικά κινήματα που αποκτούν σταδιακά νομική υπόσταση (συνδικαλιστικές ενώσεις και κόμματα) που σχετίζονται με την ανάπτυξη του εργοστασιακού συστήματος, το οποίο μετατρέπει τον άνθρωπο σε ένα τεχνητό σώμα -εξάρτημα του συστήματος- και τον απομακρύνει από τον εργοδότη, τη θέση του οποίου παίρνει η ανώνυμη εταιρία. Οι αλλαγές αυτές προετοίμασαν το έδαφος για τη μετάβαση στο «απρόσωπο κράτος» και την απρόσωπη εξουσία, καθώς και την οργάνωση του χώρου της πόλης με βάση τις νέες πρακτικές και ιδέες.

Ήδη από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα παρατηρούνται σημαντικές μεταλλαγές στη θεωρητικοποίηση και στον σχεδιασμό της πόλης, που σχετίζονται με την ανάπτυξη του εργοστασιακού και του εταιρικού συστήματος. Ο 19^{ος} αιώνας χαρακτηρίζεται από μια πληθώρα ουτοπικών προτάσεων, για τη δημιουργία μιας πρότυπης πόλης (Fourier, Buckingham, Herzl, Cabot, Bellamy, κ.ά.), που παρακολουθούν τον μετασχηματισμό του εργοστασιακού συστήματος και του συνεταιριστικού εργατικού κινήματος.

Για παράδειγμα, στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, η πρόταση για τη δημιουργία μιας πρότυπης πόλης με το όνομα «Victoria» από τον James Buckingham (1786-1855) στηρίζεται στη συγκρότηση μιας εταιρείας περιορισμένης ευθύνης, όπου όλα τα χωράφια, τα σπίτια, τα εργοστάσια και οι πρώτες ύλες είναι ιδιοκτησία της εταιρείας και η περιουσία της ωφελεί τους πάντες αναλογικά με τις μετοχές τις οποίες διαθέτουν (Mumford 1992:92-95). Αντίστοιχα, στη «Φρηλανδία» του Theodor Herzl (1860-1904), η γη, το κεφάλαιο και όλα τα μηχανήματα της παραγωγής ανήκουν σε ένα εθνικό κράτος και οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να συμμετέχουν σε οποιαδήποτε εταιρεία της αρεσκείας τους¹¹². Στο *Κοιτάζοντας Πίσω* ο Edward Bellamy (1850-1898) βλέπει την αναδιοργάνωση της πόλης σαν ένα πρόβλημα τελειοποίησης της βιομηχανικής παραγωγής αλλά και της επινόησης ενός συστήματος καταστολής και επιτήρησης¹¹³.

Ταυτόχρονα, και η ίδια η πόλη μεταλλάσσεται. Όπως λέει ο Watkin (2009:378), «το πρώτο τέταρτο του 19^{ου} αιώνα κανείς δεν μπορούσε να φανταστεί πώς οι σιδερένιες γέφυρες, οι σκυρόστρωτοι δρόμοι, οι αποχετεύσεις των λυμάτων, ο δημοτικός φωτισμός, τα συστήματα διωρύγων, τα ατμόπλοια [...] οι εταιρείες περιορισμένης ευθύνης και η επέκταση του δικαιώματος της ψήφου θα άλλαζαν την ίδια τη φύση των πόλεων και της αρχιτεκτονικής τον 20^ό αιώνα». Για πολλούς, κομβικό σημείο στην ανάπτυξη των σύγχρονων πολεοδομικών πρακτικών αποτέλεσαν τα μνημειακού χαρακτήρα σχέδια που εφαρμόστηκαν στο Παρίσι ανάμεσα στο 1850 και στο 1870, από το Διοικητή της περιοχής του Σηκουάνα, Βαρόνου Georges-Eugène Haussmann (1809-1891), μετά από εντολή του Ναπολέοντα Γ' (1808-1873).

Τα σχέδια αφορούσαν σε πολεοδομικές παρεμβάσεις μεγάλης κλίμακας που περιλάμβαναν διάνοιξη λεωφόρων, διαμόρφωση οδών και πλατειών, δημιουργία δημόσιων πάρκων, ρυθμίσεις για τις όψεις κτηρίων, κατασκευή δικτύων υποδομής και ανέγερση μνημείων (Ανδρικοπούλου et al. 2014). Σύμφωνα με τον Harvey (2013:46-47), μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Αμερικανός πολεοδόμος Robert Moses έκανε σε ολόκληρη τη μητροπολιτική περιοχή της Νέας Υόρκης ό,τι ο Οσμάν στο Παρίσι και η διαδικασία αυτή ακολουθήθηκε σε εθνική κλίμακα. Για τον Harvey (2013:44), «ο Haussmann οραματίστηκε την πόλη σε μεγαλύτερη κλίμακα, πρόσθεσε και τα προάστια και σχεδίασε εκ νέου ολόκληρες γειτονιές [...] άλλαξε την πόλη χονδρικά και όχι με το κομμάτι».

¹¹² Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Mumford (1998), σ.σ. 99-106.

¹¹³ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Mumford (1998), σ.σ. 118-121.

Για πολλούς, οι παρεμβάσεις του Haussmann αποτέλεσαν πηγή έμπνευσης για τις σύγχρονες πολεοδομικές θεωρίες και πρακτικές και από 1960 και μετά, πεδίο έντονης κριτικής. Ήδη από το 1880 παρόμοια σχέδια εφαρμόζονται στο Βερολίνο, στη Βιέννη και σε άλλες πόλεις (Berstein και Milza 1997a).

Ο Haussmann φαίνεται να εφάρμοσε ένα όραμα για τον σχεδιασμό του Παρισιού που αντλούσε στοιχεία από το σχέδιο των Βερσαλλιών, οι οποίες αντιπροσώπευαν ως τον 18^ο αιώνα τη συγκεντροποίηση της πολιτικής εξουσίας. Ενσωματώνοντας τη γύρω περιοχή στο Παρίσι, ο Haussmann όχι μόνο δημιούργησε μια «μεγαλούπολη» στην οποία συγκεντρώνεται η πολιτική εξουσία αλλά τα σχέδια του αντανακλούν και τη μετατόπιση και συγκέντρωση της εξουσίας από τις Βερσαλλίες στο διοικητικό, οικονομικό και πολιτικό κέντρο της πόλης του Παρισιού.

Ήδη ο πολεοδόμος John Nash (1752-1835) είχε εφαρμόσει ένα ανάλογο σχέδιο μικρότερης κλίμακας στο Λονδίνο. Σύμφωνα με τον Watkin (2009:357), «ανάμεσα στο 1812 και το 1827, ο Nash δημιούργησε ένα μεγαλειώδες σύμπλεγμα πάρκων, οδών, δρόμων με υπερυψωμένα σπίτια, πλατειών και εκκλησιών στο West End (από το Regents' Park στο βορά ως το Saint James' Park στο νότο)». Για τον Watkin, «το κέντρο βάρους της πόλης μετατοπίστηκε τότε από τον παλιό λαβύρινθο που σχημάτιζαν τα δρομάκια και οι αλές του Σίτυ ή του Σόχο στις πιο μοντέρνες κατοικίες του Saint James και του Mayfair». Μάλιστα, αναφέρει πώς η καινούργια την εποχή εκείνη λατρεία της γραφικότητας εξηγεί την κάπως εσκεμμένη έλλειψη τυποποίησης και συμμετρίας στα σχέδια των πάρκων και των δρόμων του Nash. Αλλά σημειώνει ότι τον 19^ο αιώνα οι ιδιότητες της σωστής κλίμακας, των αναλογιών, της συμμετρίας και της αρμονίας δεν έφταναν πια, καθώς ιδιότητες όπως το φως, η φυγή, η γραφικότητα και πάνω απ' όλα η ιστορική αναδρομή, έγιναν απαραίτητες.

Στο τέλος του 19^{ου} αιώνα και στις αρχές του 20^{ού} αιώνα, η τάση αυτή, για γραφικότητα, φυγή, επιστροφή στο παρελθόν και στον τόπο θα γίνει ιδιαίτερα αισθητή στις διάφορες «ουτοπικές» ιδέες για πόλεις που διατυπώνονται την περίοδο αυτή¹¹⁴ και σε μια επαναπροσέγγιση της τοπικής κουλτούρας, χειροτεχνίας και λαογραφίας (Arts and Crafts Movement, Garden City Movement).

Φαίνεται ότι οι πολεοδομικές πρακτικές του 19^{ου} αιώνα ωφέλησαν επιδερμικά την εργατική τάξη, κυρίως με τη μερική βελτίωση των συνθηκών υγιεινής. Ωστόσο, αυτό έγινε με την αναγκαστική μετακίνηση και ανακατάταξη του αστικού πληθυσμού, τις περισσότερες

¹¹⁴ Βλ. Mumford (1998), σ.σ. 122-135.

φορές εκτοπίζοντας τους φτωχότερους στα προάστια της πόλης και προκαλώντας μια ομοιόμορφη εισοδηματική κατανομή του πληθυσμού στις διάφορες συνοικίες, παραδίδοντας το κέντρο «καθαρό» στην επιχειρηματική αστική τάξη.

Οι πολεοδομικές και πολιτικές πρακτικές του 19^{ου} αιώνα αποτέλεσαν τη βάση για τη συγκρότηση της σύγχρονης έννοιας της πόλης, ως μια νομικοπολιτική οντότητα που αποτελείται από ενώσεις ατόμων (εταιρίες, σωματεία, συνεταιρισμούς, κ.λπ.) με βασικά χαρακτηριστικά την υψηλή συγκέντρωση πληθυσμού, οικονομικών, διοικητικών, πολιτιστικών και άλλων υπηρεσιών, εκτεταμένων δικτύων μεταφορών και επικοινωνίας, συστημάτων χρήσεων γης και συστημάτων στέγασης.

Φαίνεται επίσης ότι η ανάπτυξη της οικοδομικής δραστηριότητας, η μετανάστευση εργατικού δυναμικού στη Βόρεια Αμερική και η νομιμοποίηση του συνδικαλισμού έπαιξαν κάποιο ρόλο στη διάσπαση του διεθνούς εργατικού κινήματος. Η Β΄ Διεθνής του 1870 σημαδεύεται από βαθύτατες αντιπαραθέσεις ανάμεσα στον Marx και στον Bakounine ως προς τη μορφή και τους τρόπους δράσης του κινήματος, οδηγώντας στον κατακερματισμό του και στη δημιουργία πολλαπλών διεκδικητών με διαφορετική θεωρητική βάση (ή ιδεολογία), ταυτότητα και πρακτικές δράσεις. Σοσιαλιστές και μαρξιστές καθοδηγούνται από τη πολιτική και νομική τους θεσμοποίηση σε κόμματα ώστε να αντισταθούν στα αστικά κόμματα, ενώ το αναρχικό κίνημα επιδίδεται σε έναν ανταρτοπόλεμο στις πόλεις.

Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και στις αρχές του 20^{ου}, το αναρχικό κίνημα θα παίξει έναν όχι ευκαταφρόνητο ρόλο στο σύνολο των ευρωπαϊκών σοσιαλιστικών ρευμάτων (Berstein και Milza 1997a) αλλά και στις αποικίες (Anderson 2002). Για το αναρχικό κίνημα που απομονώνεται από το εργατικό κίνημα, το κύριο μέσο δράσης είναι η τρομοκρατία. Το διάστημα ανάμεσα στο 1890 και στο 1914 σημαδεύεται από πολυάριθμες δολοφονικές επιθέσεις αναρχικών που κλονίζουν τις αστικές κοινωνίες, καθώς οι αναρχικοί γίνονται ο φόβος και ο τρόμος της Ευρώπης (Anderson 2013). Η πρακτική αυτή οδηγεί αφενός στη διάσπαση του κινήματος σε αυτούς που ενστερνίζονται αυτή τη μορφή δράσης και σε όσους εμμένουν σε ένα μη τρομοκρατικό και ελευθεριακό σοσιαλιστικό πρότυπο. Αφετέρου, αναδεικνύει τον μαρξισμό ως ένα εναλλακτικό πολιτικό εγχείρημα που αρχίζει να αποκτά θεσμικό ρόλο (ΕΣΣΔ) στους χώρους της Αριστεράς.

Εντούτοις, η αναρχική θεωρία επανήλθε δυναμικά στις αρχές του 21^{ου} αιώνα (Graeber 2019), καθώς από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα συνδέθηκε με άμεσες δράσεις και με δράσεις του τύπου «Κάν'το μόνος σου» (Do it yourself, D.I.Y.). Για τον Day (2008), στα τέλη της δεκαετίας του 1990 και την πρώτη δεκαετία του 21^{ου} αιώνα, ο «ριζοσπαστικός

ακτιβισμός» ως «μια «συνειδητή απόπειρα μετασχηματισμού παρεμπόδισης, καταστροφής ή εναλλακτικής ανοικοδόμησης των κυρίαρχων δομών, διαδικασιών, πρακτικών και ταυτοτήτων» βασίστηκε στην «ομάδα συγγένειας» (affinity group), που εμφανίστηκε για πρώτη φορά στους ισπανικούς αναρχικούς κύκλους στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και στις αρχές του 20^{ου}, όταν υιοθετήθηκε σε συνειδητή αντίθεση με τον ιεραρχικό μαρξιστικό τύπο πολιτικής οργάνωσης.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Day (2008), οι «ομάδες συγγένειας», συγκροτούνται από την κοινή επιθυμία να διεκπεραιώσουν ένα συγκεκριμένο καθήκον, καθοδηγούνται από την αρχή της συναίνεσης, προσπαθούν να είναι μικρές ομάδες (αποτελούμενες από 5 έως 20 άτομα) και συχνά δημιουργήθηκαν στο δεύτερο μισό του 20^{ου} και 21^{ου} αιώνα στη βάση πετυχημένων ενεργειών, που αφορούσαν ένα ευρύ φάσμα συμμετοχής (του τύπου Τρόφιμα Όχι Βόμβες Food Not Bombs –FNB, σε ακτιβιστές του AIDS όπως η ACT UP, τους παράνομες πυρήνες του Μετώπου Απελευθέρωσης της Γης, τους Green Guerillas, κ.ά.).

Στην ουσία, η «ομάδα συγγένειας» είναι ένα μοντέλο, που οι αξίες του έχουν να κάνουν με την οικοδόμηση εναλλακτικών κουλτουρών και κοινωνιών, εναλλακτικών υποκειμενικοτήτων και τρόπων ύπαρξης, μέσα στην τρέχουσα ηγεμονική τάξη (Day 2008:51). Οι αυτόνομες δράσεις αποτελούν πλέον έναν εναλλακτικό τρόπο δράσης που δύναται να απελευθερώσει, έστω και στιγμιαία, χώρους στην πόλη, δημιουργώντας Προσωρινές Αυτόνομες Ζώνες (Temporary Autonomous Zones, TAZ), ή διαρκείς (Permanent Autonomous Zones, PAZ) (καταλήψεις δρόμων, πλατειών, κτηρίων, κ.λπ.) (Bey 1985). Για τον Bey (1985:95) «είναι μια αντάρτικη επιχείρηση που απελευθερώνει μια περιοχή (γης, χρόνου, φαντασίας) και μετά αυτοδιαλύεται για να φτιαχτεί κάπου άλλου, κάποια άλλη στιγμή, πριν το κράτος προλάβει να την συντρίψει». «Είναι (όμως και) μια εναλλακτική στο ξεθώριασμα της ολιστικής επανάστασης» (Day 2008:51).

Καθώς το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα, τα αυταρχικά και ολοκληρωτικά καθεστώτα στην Ευρώπη (ναζισμός, φασισμός, κομμουνισμός) κατέστειλαν ή περιόρισαν σημαντικά την ενεργό δράση των κοινωνικών κινημάτων, η αποκατάσταση της δημοκρατίας, στο δεύτερο μισό, έφερε στο προσκήνιο νέους πολιτικούς διεκδικητές που οι διεκδικήσεις τους υπερέβαιναν την ταυτότητα του εργατικού κινήματος ή είχαν αποκλειστεί από την συμμετοχή σε αυτό (γυναίκες, μαύροι, ιθαγενείς). Επίσης, ο πόλεμος άλλαξε τις κοινωνικές και πολιτικές ισορροπίες (διεύρυνση της συμμετοχής των γυναικών στην αγορά εργασίας, αποικιοκρατικά απελευθερωτικά κινήματα). Με σημείο αναφοράς για πολλούς το 1968, παρατηρείται μια ουσιαστική διερεύνηση της δραστηριότητας των κοινωνικών κινημάτων

με επίκεντρο την έννοια της «ταυτότητας» και την πολιτική τους ορατότητα στο δημόσιο χώρο.

Για αρκετούς κλασικούς θεωρητικούς μαρξιστές, η εμφάνιση των νέων αυτών διεκδικητών και η πρόταξη της ταυτότητας στο επίκεντρο του αγώνα τους διέσπασε το συλλογικό εργατικό μέτωπο, αποδυναμώνοντας τον αγώνα και μετατοπίζοντας το ενδιαφέρον σε δευτερεύοντα ζητήματα. Ωστόσο, για μεταμαρξιστές θεωρητικούς, τα νέα κοινωνικά κινήματα έδωσαν τη δυνατότητα να ακουστούν νέες «φωνές» πολιτικής διαμαρτυρίας και πολιτικής καταπίεσης που θα ήταν αδύνατο να ακουστούν στα πλαίσια του εργατικού κινήματος που αποτελείται από λευκούς δυτικούς άνδρες (πρβλ. Laclau και Mouffe).

Τα νέα κινήματα, όπως και τα παλιά, αντιμάχονται το πλαίσιο ζωής στην πόλη. Το δεύτερο κύμα του φεμινισμού έθεσε στο προσκήνιο τη διάκριση ανάμεσα στην ιδιωτική και τη δημόσια ζωή των γυναικών, ενώ, το κίνημα των μαύρων, τις βαθύτατες συστημικές διακρίσεις σε βάρος τους που αποτυπώνονται στον χωρικό σχεδιασμό των πόλεων της Βορείου Αμερικής. Ταυτόχρονα, εμφανίστηκαν και νεανικά κινήματα (youth-led movements ή counter-cultural movements) που έθεταν υπό αμφισβήτηση και αντιμάχονταν το συμβατικό αστικό πλαίσιο ζωής από την σκοπιά της μαζικής κουλτούρας, της μαζικής κατανάλωσης, της έλλειψης αστικού πρασίνου, της ιδιωτικοποίησης των κοινών, το μοντέλο της παραδοσιακής οικογένειας, κ.λπ. και προωθούσαν την ελευθεριότητα στην σεξουαλικότητα, στον πειραματισμό και στην οργάνωση της ζωής σε κοινόβια (λ.χ. Hippies, Merry Pranksters).

Με άλλα λόγια, έθεταν υπό αμφισβήτηση την κυρίαρχη αστική κουλτούρα, την οποία προωθούσαν μαζικά από τη δεκαετία του 1960 τα νέα μέσα της τηλεόρασης, του κινηματογράφου και ειδικά της διαφημιστικής εικονογραφίας. Τα νέα μέσα συνέβαλαν στη συγκρότηση μιας νέας αντίληψης της κοινωνικής ζωής ως το «προϊόν» «τεχνικών μαζικής διάθεσης εικόνων» που προωθούσαν συγκεκριμένα κοινωνικά πρότυπα, τα οποία επιτελούνταν δια της κατανάλωσης (πρβλ. Debord 2016). Προωθούσαν μια νέα εμπειρία του χώρου της πόλης που μετατρέπει την πόλη σε «σκηνικό» της κοινωνικής ζωής, εγκλωβίζοντάς την κοινωνική ζωή στην πρόσληψη της θεατρικότητας της εικόνας (πρβλ. Σταυρίδης 2018).

Από τις αρχές του 21^{ου} αιώνα, τα νεότερα κοινωνικά κινήματα κινητοποιούνται, σε μεγάλο βαθμό, για την βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης στις πόλεις και την αναγνώριση

των πολιτικών δικαιωμάτων των κοινωνικών αγώνων της δεκαετίας του 1960 (βλ. Black Lives Matter, Me Too, κ.ά.).

4. Ο χώρος ως κοινωνική και πολιτισμ(τ)ική κατασκευή

Η ενότητα αυτή αναφέρεται σε ορισμένες πτυχές της θεωρητικοποίησης του χώρου στη σύγχρονη εποχή. Σκιαγραφεί επιγραμματικά ορισμένα βασικά σημεία που διαπερνούν τη θεωρητικοποίηση του χώρου, από τον 18^ο αιώνα και μετά. Βασικά χαρακτηριστικά της θεωρητικοποίησης του χώρου κατά την περίοδο αυτή είναι: α) η συστηματοποιημένη διάκριση του χώρου της φυσικής από τον κοινωνικό χώρο, β) η θεωρητική συστηματοποίηση της απεμπλοκής του χώρου και της κοινωνίας από τις μεταφυσικές έννοιες, γ) η συστηματική διερεύνηση των απειροελάχιστων σωματίων της ύλης και της συμπεριφοράς τους και κατ' επέκταση της επίδρασής τους στην εννοιολόγηση του φυσικού χώρου, και αντίστοιχα των δομικών μονάδων, των λειτουργιών, της συμπεριφοράς και της συνείδησης του ατόμου (βιολογία, γενετική, κοινωνιολογία, ψυχολογία) στην κατασκευή του κοινωνικού χώρου, και δ) η εκ νέου συνάντηση της φιλοσοφίας και της φυσικής επιστήμης στην παραδοχή ότι ο χώρος είναι μια εννοιολογική κατασκευή.

Ήδη στα μέσα του 20^{ού} αιώνα, ο Jammer (2001:238) είχε διατυπώσει την άποψη ότι η αντίληψη του χώρου της φυσικής καθορίζεται από την ανθρώπινη σκέψη: «είναι φανερό ότι η δομή του χώρου της φυσικής, σε τελική ανάλυση, δεν είναι κάτι δεδομένο στη φύση ή ανεξάρτητο από την ανθρώπινη σκέψη. Εξαρτάται πάντοτε από το εννοιολογικό μας σχήμα». Κατέληγε δε στο ότι: «η ελπίδα πως η φυσική έρευνα μπορεί να επιλύσει τα φιλοσοφικά προβλήματα του χώρου είναι στην πραγματικότητα τόσο απατηλή όσο και η ελπίδα ότι η φιλοσοφική σκέψη μπορεί να επιλύσει τα φυσικά προβλήματα του χώρου» (όπ.π. σ. 336).

Εν προκειμένω, η ιδέα της «κοινωνικής και πολιτισμ(τ)ικής κατασκευής του χώρου έχει ως σημείο αναφοράς τις πολιτικές πρακτικές που συντελέστηκαν τους δύο τελευταίους αιώνες και οι οποίες κατευθύνθηκαν στην τεχνητή διαίρεση του χώρου και στην κατανομή των εθνών, των κουλτουρών και των κοινωνικών ομάδων εντός τεχνητών ιεραρχημένων χωρικών, εδαφικών ορίων τους. Οι πολιτικές αυτές πρακτικές είχαν ως αποτέλεσμα την ανάδειξη του ανθρώπινου πολιτισμού και της ιστορίας είτε ως ενοποιητικό στοιχείο, είτε ως στοιχείο ανωτερότητας και κατ' επέκταση «μέσον» καταναγκασμού (πολιτικού και οικονομικού) και «δημιουργικής» αντιγραφής. Τα πολιτισμ(τ)ικά «τεχνουργήματα», η

αρχιτεκτονική και το φυσικό τοπίο αναδείχθηκαν ως ορόσημα (landmarks) του τόπου και θεωρήθηκαν αντικείμενα νομικής προστασίας, στο πλαίσιο της φυσικής και πολιτιστικής κληρονομιάς του έθνους.

Οι πολιτικές αυτές πρακτικές επηρέασαν και την φιλοσοφία που προσπάθησε να τις περιγράψει και να τις αναλύσει. Η φιλοσοφία του δεύτερου μισού του 18^{ου} αιώνα (Hegel, Fichte και Schelling, κ.ά.) και του 19^{ου} αιώνα (Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, κ.ά.), η οποία είναι βαθιά επηρεασμένη από τον Kant («καθαρός λόγος») και τον Leibniz («σχετικός χώρος»), καθώς αναπτύσσεται με επίκεντρο την Γερμανία, δίνει έμφαση στην ιστορικότητα, στη συνείδηση, στην γλώσσα και στην τοπικότητα, αποτελώντας το σημείο αναφοράς -θετικό και αρνητικό- για όλες τις διανοητικές τάσεις που ακολούθησαν¹¹⁵. Έτσι, η φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα κατευθύνθηκε στη συστηματική διερεύνηση ζητημάτων που αφορούσαν στην επιρροή της ιστορικής ζωής, της γλώσσας και των πολιτικών θεσμών που είναι «εκεί» όταν γεννιέται ένας άνθρωπος στη διαμόρφωση του «είναι» και της συλλογικής συνείδησης.

Επίσης, η συγκρότηση της φιλοσοφίας του 19^{ου} αιώνα επέρχεται σε μια χρονική στιγμή, όπου τα νέα επιστημονικά πεδία αποσπούν από τη φιλοσοφία και τη θεολογία γνωστικά αντικείμενα. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την σταδιακή απεμπλοκή της μοντέρνας και μεταμοντέρνας φιλοσοφίας από ζητήματα που είχαν να κάνουν με την πρωταρχική αιτία ύπαρξης του φυσικού χώρου, τα οποία μετατράπηκαν σε καθαρό πρόβλημα της φυσικής, των μαθηματικών και της αστροφυσικής, και της πρωταρχικής ύπαρξης του ανθρώπου, τα οποία μετατράπηκαν σε καθαρό πρόβλημα της ανθρωπολογίας, της αρχαιολογίας και της βιολογίας. Για τον Feuerbach (1843), «το καθήκον της σύγχρονης εποχής ήταν η πραγμάτωση και η εξανθρώπιση του Θεού: η μετατροπή και η διάλυση της θεολογίας σε ανθρωπολογία» (Feuerbach 1843, παρ. 1., παρατίθεται από Βαλλιάνος 2002:104).

Στον 20^ο και 21^ο αιώνα, η ιδέα της κοινωνικής και πολιτισμ(τ)ικής κατασκευής του χώρου έχει ως σημείο αναφοράς τη θεωρητική συστηματοποίηση από τον de Saussure της κοινωνικής κατασκευής του «συστήματος της γλώσσας». Στηρίζεται στη δομιστική και μεταδομιστική φιλοσοφία του 20^{ου} αιώνα, η οποία μετατόπισε το ενδιαφέρον, από την διερεύνηση της σχέσης και της αλληλεπίδρασης με τον «άλλον» και του ρόλου των ιστορικών και πολιτικών θεσμών στη διαμόρφωση της συλλογικής συνείδησης στη

¹¹⁵ Για μια αναλυτική ιστορική παρουσίαση της φιλοσοφίας της περιόδου αυτής, βλ. λ.χ. Βαλλιάνος (2002) *Συνείδηση, Γλώσσα και Ιστορική Ζωή: Ερμηνευτικές προσεγγίσεις στη φιλοσοφία των δύο τελευταίων αιώνων*, και για την σχέση φιλοσοφίας, αρχιτεκτονικής και πόλης, βλ. Τερζόγλου, Ν.-Ι. (2009) *Ιδέες του χώρου στον εικοστό αιώνα*. Αθήνα: Νήσος.

φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα και του πρώτου μισού του 20^{ου} αιώνα (φαινομενολογία και υπαρξισμός), στα συμβολικά κοινωνικά και πολιτισμ(τ)ικά συστήματα που είναι «εκεί» και καθορίζουν την συγκρότηση του ιστορικού υποκειμένου και στις συσχετίσεις μεταξύ των συστημάτων αυτών και των στοιχείων τους στη συγκρότηση της κοινωνικής πραγματικότητας. Το πεδίο ενδιαφέροντος είναι η κοινωνία ως δομή ή σύστημα, που παγιώνεται σε ένα «όλον» σε μια δεδομένη χωροχρονική στιγμή. Ένα «όλον» που υπόκειται σε διαρκείς και απεριόριστες τροποποιήσεις των επιμέρους συμβολικών και κοινωνικών του συστημάτων.

Έτσι, από τη μια μεριά, η κοινωνική κατασκευή του χώρου αφορά έναν πεπερασμένο χώρο, τον γήινο χώρο, ο οποίος αποκτά ένα νόημα και κατασκευάζεται υλικά μέσα από τις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις και πρακτικές, που συγκροτούνται δια του λόγου, είναι πολιτικά και πολιτισμ(τ)ικά κατακερματισμένος σε κομμάτια και ασφυκτικά γεμάτος. Είναι «τόπος τόπων». Από την άλλη, ο φυσικός χώρος στη φυσική γίνεται όλο και πιο απανθρωπισμένος τουλάχιστον στον χώρο της κβαντικής φυσικής, όπου η διαίρεση της ύλης σε σωματίδια από ένα σημείο και μετά καθίσταται αδύνατη, καθιστώντας κατ'επέκταση αδύνατη την εξέταση του χώρου σε κάποια αυθαίρετη μικρή απόσταση. Ως εκ τούτου, η ιδέα ενός φυσικού χώρου φαίνεται να μην έχει πια κάποιο νόημα, καθώς καθίσταται περισσότερο προβληματική η απόδειξη ύπαρξης του χώρου από έναν μη-χώρο.

Η διερεύνηση του φυσικού χώρου στη σύγχρονη φυσική συμβαδίζει με την θεωρητική διερεύνηση του κοινωνικού χώρου με κοινά χαρακτηριστικά την αλληλεπίδραση, τη σχετικότητα και τη «μικροσκοπική» εξέταση. Όπως η κοινωνία υπόκειται στις αλληλεπιδράσεις των υποκειμένων για τη συγκρότησή της, ο φυσικός χώρος υπόκειται στις αλληλεπιδράσεις μεταξύ των σωματιδίων της ύλης για την εννοιολογική του κατανόηση. Ο κοινωνικός χώρος και ο φυσικός χώρος θεωρούνται πλέον «σχεσιακοί» και συγκροτούνται από πεδία και αλληλεπιδράσεις στοιχείων (αποτελούν σύστημα).

Οι μεταλλαγές στη θεωρητικοποίηση του φυσικού χώρου συμβαδίζουν με τις μεταλλαγές που συντελούνται στο πεδίο της κοινωνικής φιλοσοφίας των ιδεών από το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Jammer (2001), χρειάστηκε να φτάσουμε στο τέλος του 19^{ου} αιώνα, για να γίνει προφανές, από τον Ernst Mach (1838-1916), ότι ο απόλυτος χώρος ήταν αδύνατο να ανιχνευθεί με πειραματικές μεθόδους αλλά και ότι η υπόθεσή του δεν ήταν απαραίτητη για την ερμηνεία των φυσικών φαινομένων. Οι παραδοσιακές έννοιες του χώρου και του χρόνου δεν ήταν κατάλληλες ούτε για την περιγραφή των μικροφυσικών διαδικασιών ούτε του κοινωνικού χώρου, η

διερεύνηση του οποίου μετατοπίζεται στη σχεσιακή θεώρηση του Leibniz, στην ανάδειξη της σημαντικότητας του τόπου και της έμφασης στον κοινωνικό χώρο.

Από τον 19^ο αιώνα, η μελέτη του φυσικού χώρου είχε πάρει μια νέα τροπή μέσα από την επινόηση του ηλεκτρομαγνητικού πεδίου του Faraday (1791-1867) και των ηλεκτρομαγνητικών κυμάτων, μεταξύ άλλων, από τους φυσικούς Maxwell (1831-1879) και Hertz (1857-1894), της μη-ευκλείδειας γεωμετρίας, μεταξύ άλλων, από τους μαθηματικούς Lobachevski (1792-1856), Bolyai (1802-1860) και Gauss (1777-1855) και της έννοιας του «καμπύλου χώρου» του Riemann (1826-1866). Για τον Riemann, ο χώρος είναι μια μορφή φαινομένων, η ύλη ήταν η *causa efficiens* (ικανή αιτία) της ύπαρξής του, και υπάρχουν άπειροι τύποι γεωμετρίας (Jammer 2001:224, 226). Για τον Poincaré, η μέτρηση δεν αφορά πότε τον ίδιο τον χώρο, αλλά τα εμπειρικά δεδομένα φυσικά αντικείμενα μέσα στον χώρο, είτε πρόκειται για στερεά σώματα, είτε για φωτεινές ακτίνες (Jammer 2001:229). Ως εκ τούτου, η επιλογή κάποιας γεωμετρίας είναι απλώς θέμα διευκόλυνσης, μιας σύμβασης.

Η έννοια του απόλυτου χώρου αντικαταστάθηκε από αυτήν του πεδίου στη φυσική. Όπως λέει ο Einstein στον πρόλογο του βιβλίου του Jammer (2001:xxvi), «η νίκη επί της έννοιας του απόλυτου χώρου ή του αδρανειακού συστήματος έγινε δυνατή μόνο χάρις στο ότι η έννοια του υλικού αντικειμένου αντικαταστάθηκε από αυτήν του πεδίου στη θέση της θεμελιώδους έννοιας στη φυσική. Υπό την επίδραση των ιδεών του Faraday και του Maxwell, αναπτύχθηκε η αντίληψη ότι όλη η φυσική πραγματικότητα θα μπορούσε ίσως να αναπαρασταθεί από ένα πεδίο, του οποίου οι συνιστώσες εξαρτώνται από τέσσερις χωρο-χρονικές παραμέτρους». Για τον Einstein, το πεδίο αποτελεί τον μοναδικό τρόπο περιγραφής του πραγματικού κόσμου: «Η χωρική πλευρά των πραγματικών αντικειμένων, αναπαρίσταται, λοιπόν, πλήρως από ένα πεδίο, το οποίο εξαρτάται από τέσσερις συντεταγμένες -παραμέτρους· είναι μια ποιότητα αυτού του πεδίου. Αν υποθέσουμε ότι το πεδίο εξαφανίζεται, τότε παύει να υπάρχει οποιοσδήποτε «χώρος», αφού ο χώρος δεν έχει ανεξάρτητη ύπαρξη» (Einstein 1953:163, παρατίθεται από Jammer (2001:240).

Επομένως, η γνώση του φυσικού χώρου μπορεί πια να αποκτηθεί μέσα από τον τρόπο που συμπεριφέρονται τα απειροστά μέρη του, από τις σχέσεις και τις συνδέσεις τους, τόσο στη φυσική όσο και στη γεωμετρία, είτε πρόκειται για το σύμπαν των μακροσκοπικών σωμάτων, είτε για τον μικροσκοπικό κόσμο των στοιχειωδών σωματιδίων. Αντίστοιχα, η γνώση του κοινωνικού χώρου μπορεί να αποκτηθεί μέσα από τον τρόπο που συμπεριφέρονται τα κοινωνικά σώματα, της ελάχιστης πολιτικής τους δράσης, τις σχέσεις

και τις συνδέσεις τους και των συμβολικών και κοινωνικών συστημάτων που αυτά κατασκευάζουν.

Υπάρχουν άπειρα πεδία στη φυσική και άπειροι κοινωνικοί χώροι. Άλλωστε, η μικροσκοπική εξέταση και διερεύνηση της αλληλεπίδρασης των σωματιδίων της ύλης συμβαδίζει με την μικροσκοπική εξέταση της αλληλεπίδρασης των στοιχείων και των συνδέσεων του ανθρώπινου σώματος. Η τάση αυτή είναι εμφανής και στην εννοιολόγηση της εξουσίας, η οποία από το δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα μετατοπίστηκε από την «μακροσκοπική» εξέτασή της στη «μικροσκοπική»: από το κράτος και τους κυρίαρχους πολιτικούς θεσμούς, στις σχέσεις μεταξύ των υποκειμένων, ως φορέων εξουσίας, της ελάχιστης δράσης και των καθημερινών πολιτικών πρακτικών που ενέχουν τη δυναμική (λειτουργώντας ταυτόχρονα με τις συμβατικές δομές εξουσίας), να δημιουργήσουν εναλλακτικές δομές, χώρους και εγχειρήματα.

Την σύγχρονη αυτή τάση στη θεωρητικοποίηση του κοινωνικού και πολιτισμ(τ)ικού χώρου συνοψίζει, μεταξύ άλλων, ο Καβουλάκος (2015:16), ο οποίος αναφέρει ότι, «ο χώρος ως μια πολιτισμ(τ)ική κατασκευή διαμορφώνεται ταυτόχρονα από τα συμβατικά και τα εναλλακτικά εγχειρήματα, χωρίς να είναι δυνατό να χαραχθούν απόλυτες γραμμές μεταξύ των επιμέρους χώρων που αυτά δημιουργούν, αλλά αντίθετα διαμορφώνουν κάθε φορά σε κάθε τόπο ένα μοναδικό «τοπίο». Το βασικό χαρακτηριστικό αυτού του τοπίου είναι η ενδεχομενικότητα».

Αλλά και η τοπικότητα, καθώς πολλά από τα εγχειρήματα αυτά περιορίζονται σε μια μορφή τύπου ελάχιστης δράσης σε έναν τοπικό μικρόκοσμο, επιδιώκοντας άμεσα αποτελέσματα από άποψη χρόνου. Σε αντίθεση με την κατανόηση του φυσικού χώρου, η κατανόηση του κοινωνικού χώρου περιλαμβάνει έναν πεπερασμένο και εξερευνημένο κατοικήσιμο χώρο, χωρίς δυνατότητα εδαφικής επέκτασης παρά μόνο δια της σύγκρουσης ή της συνεχούς ανακατασκευής του. Ήδη από το δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα, αρκετοί θεωρητικοί, μεταξύ των οποίων ο Harvey και ο Lefebvre, επισήμαναν πώς ο χώρος μπορεί να μετατραπεί σε «προϊόν» από τη στιγμή που επενδύεται με αξία από τα διάφορα συμβολικά συστήματα και πώς η πόλη μπορεί να αποτελέσει ταυτόχρονα πεδίο αναπαραγωγής των συμβατικών εγχειρημάτων και πεδίο συγκρότησης πρωτογενούς πολιτικής πράξης.

Το πεδίο λοιπόν του κοινωνικού χώρου κατανοείται σήμερα αναγκαστικά ως ένα συγκρουσιακό πεδίο σωμάτων και αλληλεπίδρασης ανάμεσα σε συμβατικές δυνάμεις που επιδιώκουν την διατήρηση των κατακερματισμένων και οριοθετημένων χώρων και τον

έλεγχο της ροής της κίνησης των σωμάτων και των υλικών αγαθών, και σε εναλλακτικές δυνάμεις που επιδιώκουν να αποδομήσουν τα συμβατικά εγχειρήματα. Οι τελευταίες, κατακερματισμένες και συχνά εγκλωβισμένες σε ένα τοπικό πεδίο, υπόκεινται στον έλεγχο των συμβατικών δυνάμεων που επικαλύπτουν τη δράση τους στο διεθνικό πεδίο, καθορίζοντας το πλαίσιο της ζωής των πολλών, που χαρακτηρίζεται από συστημική ανισότητα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Σκοπός της διδακτορικής διατριβής ήταν να δείξει πώς συνδιαμορφώνονται οι έννοιες του χώρου, του τόπου, του τοπίου και της πολιτικής, δηλαδή πως συσχετίζονται μεταξύ τους τα νοήματα που τους αποδίδονται σε μια συγκεκριμένη στιγμή και πώς η αντίληψή τους επιδρά στην εννοιολόγηση και στην υλική κατασκευή της πόλης. Προσπάθησε να αναδείξει έναν διαφορετικό τρόπο, με τον οποίο μπορεί κανείς να προσεγγίσει τις έννοιες αυτές, «φωτίζοντας» όχι τόσο αισθητά φανερές πτυχές τους, όπως η πολιτική διάσταση του τοπίου και η «χωρική» και «σωματική» διάσταση της πολιτικής. Αλλά, και το πώς εντάσσεται στο εκάστοτε «πλαίσιο της σκέψης», αναφορικά με την αντίληψη των παραπάνω εννοιών στον επιστημονικό λόγο, η ιδέα της (αν)ισότητας, όπου μπορεί να εκλαμβάνεται άλλοτε ως «φυσική» και άλλοτε ως κοινωνική και οικονομική. Υποστηρίζεται ότι οι «λόγοι» που διατυπώνουμε για τις έννοιες αυτές είναι αλληλένδετοι, όχι μόνο στο καθαρά γλωσσικό επίπεδο, αλλά και σε σχέση με τον φιλοσοφικό και τον επιστημονικό τρόπο της σκέψης τους και της εννοιολόγησής τους. Με άλλα λόγια, ο τρόπος που σκεφτόμαστε τον χώρο εκτείνεται κατά κάποιον τρόπο στο πώς σκεφτόμαστε την πολιτική και ορίζουμε την πόλη.

Σύμφωνα με τον Μπαμπινιώτη (2022), η έννοια του χώρου στην Ελληνική γλώσσα είναι βασική οντολογική έννοια και από αυτήν προέρχονται άλλες έννοιες αλληλένδετες, όπως η πόλη (<rel=οχυρό, και >πολίτης>πολιτικός> πολιτισμός και από το πολιτεύομαι> πολιτεία), που είναι μια λέξη πιο εξειδικευμένη στην έννοια του χώρου. Η λέξη «χώρα» μας δίνει επίσης το «χωρίον» (=μικρός χώρος), το «χωριό», το «χωράφι» και το «χωρώ». Αυτή η διαφοροποίηση των εννοιών του χώρου είναι απαραίτητη στην επικοινωνία μας.

Ωστόσο, η ανάλυση των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου και της πολιτικής δεν στέκεται στο γλωσσικό φαινόμενο και στο ότι οι λέξεις αυτές εμφανίζονται να είναι πράγματι αλληλένδετες στην γλώσσα. Σκοπός της ήταν να διερευνήσει πώς οι λέξεις αυτές αποκτούν ένα νόημα στον φιλοσοφικό και επιστημονικό λόγο και τι επιπτώσεις έχει το νόημα που τους αποδίδουμε στην κατασκευή του χώρου. Από την άποψη αυτή, σκοπός ήταν να αναδειχθούν κάθε φορά οι απαρχές των κοινωνικών πρακτικών (όπου ήταν εφικτό) της ιστορικής συγκρότησης ή της «νέας συνάρθρωσης» των παραπάνω εξεταζόμενων εννοιών και οι μεταξύ τους διαρκείς επιρροές κατά τη διαδικασία της εννοιολόγησής τους, καθώς και η μετάβαση από τον λόγο στην υλική κατασκευή της πόλης.

Μέσα από την ανάλυση των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου και της πολιτικής αναδεικνύονται και άλλες συσχετίσεις που αφορούν στις έννοιες του σώματος,

της κίνησης, της εξουσίας, της φύσης, της ιδιοκτησίας, της ανισότητας και της δημοκρατίας, καθώς οι παραπάνω εξεταζόμενες έννοιες είτε προϋποθέτουν άλλες για να μπορούν να νοηθούν, είτε η νοηματοδότησή τους έχει άμεσες συνέπειες σε άλλες κεντρικές έννοιες της ανθρώπινης ζωής στην πόλη, όπως στην ιδιοκτησία της γης, στην κοινωνική και οικονομική (αν)ισότητα μεταξύ των πολιτών της και στο πολίτευμα ως τον τρόπο άσκησης της πολιτικής εξουσίας πάνω στα σώματα και στον χώρο. Ο Μπαμπινιώτης (2022) αναφέρει ότι ο Αριστοτέλης σκέφτεται τον χώρο μέσα από τις λέξεις «κεῖσθαι», «ἔχειν», «ποιεῖν» και «πάσχειν». Το «κεῖσθαι» έχει να κάνει με την θέση (βλ. χώρος/τόπος/τοπίο), το «ἔχειν» με την κατοχή (βλ. ιδιοκτησία, κύρος, εξουσία), το «ποιεῖν» με την δημιουργία (βλ. λόγος, αρχιτεκτονική) και το «πάσχειν» με την ανθρώπινη κατάσταση.

Για την θεωρητική και φιλοσοφική διερεύνηση των παραπάνω συσχετίσεων των εδώ εξεταζόμενων εννοιών χρειάστηκε να αξιοποιηθούν ιστορικές αναφορές, φιλοσοφικές και επιστημονικές θεωρίες για τον χώρο, την πόλη και την πολιτική και ιστορικές και κοινωνιολογικές προσεγγίσεις για τις πολεοδομικές πρακτικές. Αναλύθηκαν αρχικά οι έννοιες μέσα από τον φιλοσοφικό και επιστημονικό λόγο, ώστε να γίνουν φανερές οι μεταξύ τους αλληλεπιδράσεις σε μίαν ορισμένη στιγμή και στη συνέχεια έγινε η αναγωγή τους στην υλική κατασκευή της πόλης. Αυτός ο τρόπος προσέγγισης αφενός έδινε τη δυνατότητα να φανούν συσχετίσεις που χωρίς μια αναλυτική παρουσίαση δεν θα ήταν εμφανείς, επιπλέον για λόγους επιστημονικής εγκυρότητας, καθώς στη σημερινή επιστημονική συζήτηση οι έννοιες αυτές εμπίπτουν σε διαφορετικά γνωστικά αντικείμενα.

Μάλιστα, ένα από τα συμπεράσματα της παρούσας διατριβής είναι ότι, ενώ η κατασκευή της «ιδανικής πολιτείας» ή της «πρότυπης πόλης» χαρακτηρίζεται από την κλασική εποχή μέχρι και τη νεότερη από μια συνολική προσέγγιση της ζωής του ατόμου στην πόλη με απώτερο σκοπό την ηθική του αρτιότητα και ευδαιμονία, η εξειδίκευση των επιστημών και των γνωστικών τους αντικειμένων από τον 18^ο αιώνα και εφεξής (πρβλ. και Foucault) είχε ως αποτέλεσμα την «απογύμνωση» της πόλης από την ηθική και την πολιτική της διάσταση και την κατασκευή ενός «κούφιου κελύφους». Όπως έγραφε και ο Mumford το 1922 για τις «ουτοπίες» των πόλεων, «αν η ουτοπία αρχίζει με το ένδοξο όνειρο μιας οργανικής κοινότητας του Πλάτωνα, την εικόνα του σωστού ανθρώπου που γίνεται τέλειος, δεν μπορεί να τελειώσει με την επινόηση ενός κούφιου κελύφους...Κι όμως, καθ' όλον τον 19^ο αι. επικρατούν οι επιδερμικοί ουτοπικοί και οι κατασκευαστές κούφινων κελυφών» (σ. 95). Μόλις στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, οι εννοιολογήσεις της πόλης ενσωμάτωσαν σταδιακά

κοινωνικές και πολιτισμικές πτυχές της, ωστόσο, αυτές ήταν συχνά αποκομμένες από την ηθική και πολιτική πλαίσιαση της ζωής του ατόμου στην πόλη.

Με αφετηρία τα παραπάνω, στο πρώτο κεφάλαιο αναλύθηκαν προσεγγίσεις της μεταμοντέρνας φιλοσοφίας. Ο λόγος για την επιλογή αυτή είναι διττός. Πρώτον, όπως φαίνεται από την ανάλυση που παρουσιάστηκε, ο τρόπος που προσεγγίζουμε φιλοσοφικά τον κόσμο γύρω μας και την ύπαρξή μας καθορίζει τον τρόπο που προσεγγίζουμε τον χώρο, και άρα την έννοια της πόλης και την πολιτική. Η μεταμοντέρνα φιλοσοφία προσφέρει πλέον έναν συνολικό τρόπο θεώρησης και αντίληψης του κόσμου γύρω μας μέσα από τις διάφορες αποσπασματικές θεωρήσεις των θεωρητικών της. Όμοια συμβαίνει και με τις εκάστοτε «αποσπασματικές» θεωρήσεις που διατυπώνονται σε μια ορισμένη χρονική εποχή που συγκροτούν όμως ένα συνολικό «πλαίσιο της σκέψης» για τον κόσμο γύρω μας.

Στο πλαίσιο αυτό, θεωρήθηκε αναγκαίο να παρουσιαστούν οι βασικές θέσεις των θεωρητικών της μεταμοντέρνας φιλοσοφίας, καθώς προτάσσουν έναν σχεσιακό-συστημικό τρόπο προσέγγισης της συγκρότησης του υποκειμένου και της γνώσης για τον κόσμο γύρω του, στον οποίο βασίζεται το «πλαίσιο της σκέψης», αλλά και η μεθοδολογία της διδακτορικής διατριβής. Δεύτερον, και κυρίως, οι θέσεις της μεταμοντέρνας δομιστικής φιλοσοφίας ως «κίνημα» (movement) του 20^{ου} αιώνα είναι διάχυτες στον μεταμοντέρνο τρόπο προσέγγισης της επιστημονικής γνώσης σήμερα (συσχετίσεις-σύστημα-δομή).

Στη σύγχρονη εποχή καθίσταται ολοένα και πιο αποδεκτή η θέση ότι δεν υπάρχει ένας κοινά αποδεκτός ορισμός των παραπάνω εννοιών, αλλά αντίθετα οι έννοιες είναι κοινωνικές (ανθρώπινες, πολιτισμικές) κατασκευές (artefacts) που συγκροτούνται σε μια συγκεκριμένη κοινωνία και εποχή και βασίζονται στο σύστημα της «γλώσσας». Ωστόσο, στην ιστορία της φιλοσοφικής και επιστημονικής σκέψης αφενός, δεν είναι αυτή η κυρίαρχη θέση, αφετέρου μέσα από την ανάλυση που προηγήθηκε καθίσταται εμφανές ότι η θέση για την κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή των εννοιών είναι μια σύγχρονη επινόηση.

Η γενικότερη αυτή φιλοσοφική «στροφή»/μεταβολή που χαρακτηρίζει την εποχή από τον 18^ο αιώνα και μετά, έχει να κάνει με την «γλώσσα» (τον «ορθό λόγο» και τον «λόγο», discourse), τον πολιτισμό, την κοινωνία και την ταυτότητα, που αυτόματα «χρωματίζουν» τις διάφορες έννοιες, όπως ότι ο χώρος νοείται ως πολιτισμική και κοινωνική κατασκευή, το τοπίο ως πολιτισμικό. Επιπλέον, μιλάμε για την εθνική ταυτότητα μιας χώρας και ενός λαού, για την πολιτισμ(τ)ική ταυτότητα του τόπου, για τις πολλαπλές ταυτότητες του υποκειμένου, κ.λπ. Αντιθέτως, στους νεότερους χρόνους, το γενικότερο φιλοσοφικό «πλαίσιο της σκέψης» έχει να κάνει με την «φύση», την «αίσθηση» και την

«κίνηση» γύρω από τις οποίες συναρθρώνονται οι έννοιες του χώρου, της πόλης και της πολιτικής (πρβλ. έκτο κεφάλαιο). Μάλιστα, φαίνεται πως από την έννοια του «καθαρού χώρου» τον 17^ο αιώνα (πρβλ. Newton), η φιλοσοφική σκέψη μετατοπίστηκε στην έννοια του «καθαρού λόγου» τον 19^ο αιώνα (πρβλ. Kant), για να περάσει σήμερα στην έννοια του «καθαρού ελέγχου».

Πιο συγκεκριμένα, η αντίληψη της ιστορικής και κοινωνικής κατασκευής των εννοιών προέρχεται από τον χώρο της μοντέρνας και μεταμοντέρνας φιλοσοφίας και έχει συχνά ως αφητηρία τον de Saussure και τη θεώρηση της «γλώσσας» ως ένα «κοινωνικό σύστημα» ή «δομή». Επεκτάθηκε από διάφορους συγγραφείς σε διάφορα γνωστικά αντικείμενα, όπως στην ανθρωπολογία (ενδεικτικά Levi-Strauss), στην ψυχολογία και στην ψυχανάλυση (Piaget, Lacan), στον κινηματογράφο και στη λογοτεχνία (Barthes), στην ιστορία και στις κοινωνικές και πολιτικές επιστήμες (Foucault, Laclau, Mouffe), στην ίδια τη συγκρότηση της φιλοσοφικής σκέψης (Derrida) και στην αρχιτεκτονική (Hans Ibelings). Έκτοτε έχει επηρεάσει, ακόμη και εμμέσως, ασυνείδητα, αρκετούς ερευνητές, οι οποίοι μπορεί να μην γνωρίζουν ότι υιοθετούν τις μεθόδους της.

Εντούτοις, η εφαρμογή της μεταμοντέρνας δομιστικής φιλοσοφίας στη μελέτη του «κοινωνικού» πεδίου συνοδεύτηκε από αρκετές παρανοήσεις. Για τον λόγο αυτό, το πρώτο κεφάλαιο προσπάθησε να αποσαφηνίσει κάποιες από τις βασικές θέσεις των θεωρητικών της. Μέσα από την ανάλυση, σκοπός ήταν να επιλυθούν τα τρωτά σημεία στα οποία έχει ασκηθεί κριτική. Έτσι, αν και η εφαρμογή του δομισμού λειτούργησε πολύ καλά στην ανακάλυψη του συστήματος της «γλώσσας», στην ανθρωπολογία, στον κινηματογράφο και στη λογοτεχνία, απαντώντας στο πώς συγκροτούνται τα πολιτισμικά αντικείμενα ή τεχνουργήματα (artefacts), όπως έλεγε ο Foucault, δεν ήταν επαρκής στο να εξηγήσει τον τρόπο συγκρότησης των επιστημονικών εννοιών και την ιστορική μεταλλαγή τους.

Ο δομισμός αποδείχτηκε «α-ιστορικός». Ο Foucault όχι μόνον θα επεκτείνει την έννοια του λόγου στον τρόπο συγκρότησης του επιστημονικού λόγου, αλλά και στην ιστορία, ως παραγόμενο προϊόν του ανθρώπινου λόγου, συγκροτώντας μια έννοια του «λόγου» που περιλαμβάνει τις κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές, τις επιτελεστικές λειτουργίες και την εννοιολόγηση της εξουσίας. Ο Foucault υποστηρίζει ότι η γνώση δεν είναι προϊόν ατομικής ευφυΐας, αντιτίθεται στην ιδέα της προοδευτικής συνέχειας της ανθρώπινης γνώσης που οδεύει στην πλήρη κατανόηση του φυσικού κόσμου και θεωρεί ότι η όποια επιστημονική «αλήθεια» καθορίζεται από τις σχέσεις εξουσίας.

Η προσέγγιση του Foucault δεν στάθηκε όμως ικανή στο να εξηγήσει επαρκώς το πώς η εξουσία συμβάλλει στην μεταλλαγή των ιδεών και κυρίως την σχέση ανάμεσα στις γλωσσικές παραστάσεις και στην υλική πραγματικότητα. Ενώ, η εφαρμογή της «αρχαιολογικής» του μεθόδου όπως στην περίπτωση του Said για την εξήγηση της συγκρότησης της γνώσης για την «Ανατολή» («Οριενταλισμός») προβληματοποίησε τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξε η μελέτη του, εξαιτίας της διάστασης ανάμεσα στην γλωσσική (ανα)παράσταση και στην πραγματικότητα (πρβλ. Howarth πρώτο κεφάλαιο).

Συνεπώς, η πιο ολοκληρωμένη από αυτές τις προσεγγίσεις φαίνεται να είναι αυτή των Laclau και Mouffe που γεφυρώνει τη διάσταση ανάμεσα στον λόγο και στην υλική πραγματικότητα, ενώ είναι σε θέση να προσφέρει μια επαρκή εξήγηση της ιστορικής μεταβολής των εννοιών σε σχέση με την εννοιολόγηση του εξουσιαστικού φαινομένου. Ως εκ τούτου, χρησιμεύει στην εξήγηση της σχέσης λόγου και ύλης που είναι κεντρικό στοιχείο στην ανάλυση που παρουσιάστηκε στο πλαίσιο της διατριβής.

Με άλλα λόγια, εξηγείται η μετάβαση από την εννοιολόγηση στην υλική κατασκευή της πόλης. Για τους Laclau και Mouffe δεν υπάρχει κάποιο χάσμα ανάμεσα στον λόγο και στην υλική πραγματικότητα, καθώς ο τρόπος που μιλάμε για τον κόσμο γύρω μας συγκροτείται και αποκτά νόημα δια του λόγου. Σύμφωνα με την προσέγγιση του Laclau, το σχήμα που διέπει τη συγκρότηση του «λόγου» είναι «συνάρθρωση-εξάρθρωση-νέα συνάρθρωση» και μπορεί να μας δώσει άπειρους δυνατούς συνδυασμούς «λόγων» και κατ' επέκταση εννοιολογήσεων (βλ. πρώτο κεφάλαιο).

Από την ανάλυση προέκυψε ότι σε μια δεδομένη στιγμή οι εξεταζόμενες έννοιες συγκροτούνται σχεσιακά και σε συνάρτηση με τις εκάστοτε πρακτικές στις οποίες είναι εγγενές το στοιχείο της εξουσίας (Foucault) και του κοινωνικού ανταγωνισμού (Laclau και Mouffe). Επίσης, ο τρόπος σκέψης τους καθορίζεται από δευτερεύουσες και, τελικά, κεντρικές έννοιες στην εννοιολόγηση του χώρου και της πολιτικής, αυτές του σώματος, της κίνησης και της δύναμης.

Για παράδειγμα, η έννοια του σώματος υπήρξε καθοριστική στον προσδιορισμό του χώρου και της πολιτικής από τους αρχαίους κλασικούς χρόνους μέχρι την σύγχρονη εποχή. Ενώ, στη μεσαιωνική εποχή, η θεολογική έννοια του σώματος καθόρισε την εννοιολόγηση της πόλης ως μια «ηθική ενότητα προσώπων», στη σύγχρονη εποχή που κυριαρχεί η προσπάθεια ελέγχου των αφηρημένων εννοιών, όπως του χώρου και της πολιτικής μέσα από την ποσοτικοποίηση, την στατιστικοποίηση και την αναγωγή τους σε συστημικά, υπολογιστικά μοντέλα και βάσεις δεδομένων, οι έννοιες του χώρου και της πολιτικής

εκλαμβάνονται ως συστημικά κοινωνικά και πολιτισμ(τ)ικά κατασκευασμένα σύνολα, αποτελούμενα από υπο-συστήματα, καθώς το ανθρώπινο σώμα αντιμετωπίζεται ως ένα ακριβές ελεγχόμενο, μετρήσιμο και ποσοτικοποιημένο σύνολο σωματικών, εγκεφαλικών και νευρολογικών λειτουργιών.

Εν προκειμένω, η διδακτορική διατριβή καταπιάστηκε με κομβικές έννοιες της ανθρώπινης ζωής και της ανθρώπινης γνώσης, όπως ο χώρος, η πόλη και η πολιτική, και πρότεινε έναν τρόπο προσέγγισής τους, που στηρίζεται στη μελέτη τους σε επίπεδο συγχρονίας και όχι σε επίπεδο διαχρονίας, όπως είθισται. Δεν εξέτασε, για παράδειγμα, την έννοια του χώρου στην «δυτική» ιστορία ή ειδικά στην ιστορία της φιλοσοφίας ή της φυσικής, όπου όχι μόνον έχουν γραφτεί σημαντικές μελέτες στις οποίες πράγματι φαίνεται ότι η έννοια του χώρου μεταβάλλεται μέσα στην ιστορία, απλά και μόνο με το να δει κανείς τους διαφορετικούς ορισμούς που δίνονται. Αλλά, προσπάθησε να εξηγήσει πώς γίνεται αυτό και τι σημαίνει για την κατασκευή του χώρου.

Επιπλέον, η ιδιαιτερότητα και η συνεισφορά της συγκεκριμένης διατριβής στα ζητήματα αυτά έγκειται στο ότι δεν επιχείρησε να εξετάσει αποκλειστικά και μόνο την μεταβολή της έννοιας του χώρου και της πολιτικής, αλλά την μεταβολή τους σε σχέση με τις συγγενείς έννοιες του τόπου, του τοπίου και της εξουσίας. Ο τρόπος που σκεφτόμαστε τα ζητήματα αυτά επηρεάζει την υλική κατασκευή και τις παραστάσεις της πόλης. Στην πράξη, η εννοιολόγηση της πόλης, ο σχεδιασμός της και οι παραστάσεις της όχι μόνον αλληλοτροφοδοτούνται μεταξύ τους, αλλά αξιοποιούν έννοιες και σύμβολα του τρόπου εννοιολόγησης του χώρου και της πολιτικής που «εγγράφονται» ακόμη και σε επιτελεστικές λειτουργίες που εκτελεί το χέρι που σχεδιάζει σε μια συγκεκριμένη στιγμή. Στην ουσία, τα παραπάνω ζητήματα φαίνεται να λειτουργούν κάθε φορά σαν συγκοινωνούντα δοχεία, καθώς το ένα τροφοδοτεί το άλλο: ο λόγος για τον χώρο επιδρά στον λόγο για την πολιτική και αυτός με την σειρά του στον λόγο για την πόλη και τον σχεδιασμό της και, τελικά, στην υλική κατασκευή της πόλης και των παραστάσεών της.

Από την έρευνα προέκυψαν πολλά και ενδιαφέροντα συμπεράσματα, με πρώτο και κύριο ότι, σε μια δεδομένη χωροχρονική στιγμή, ο τρόπος που σκεφτόμαστε και ορίζουμε τις εξεταζόμενες έννοιες έχει να κάνει με την ανάδειξη συγκεκριμένων στοιχείων, γύρω από τα οποία συναρθρώνονται εκ νέου οι φιλοσοφικές και επιστημονικές έννοιές τους. Τα στοιχεία αυτά αναδεικνύονται μέσα από τις κοινωνικές πρακτικές στις οποίες είναι εγγενές το στοιχείο του κοινωνικού ανταγωνισμού και της εξουσίας. Καθώς τα κοινωνικά φαινόμενα

πρώτα συμβαίνουν και στη συνέχεια περιγράφονται, καθοριστικό ρόλο στην αλλαγή των εννοιών διαδραματίζουν οι εκάστοτε κοινωνικοί ανταγωνισμοί.

Δεύτερον, ο τρόπος που αντιλαμβάνεται κανείς την έννοια του χώρου, της πόλης και της πολιτικής καθορίζεται από τον τρόπο που σκέφτεται δευτερεύουσες έννοιες, όπως της κίνησης, του σώματος και της δύναμης (ισχύς). Τρίτον, οι «λόγοι» για τις έννοιες αυτές είναι αλληλένδετοι. Τέταρτον, ότι όχι μόνον οι «λόγοι» και άρα οι έννοιες αυτές, αλλά και οι χώροι που κατασκευάζουν είναι ρευστοί και διακατέχονται από ενδεχομενικότητα. Ενώ, κάθε φορά φαίνεται να τίθενται τα ίδια ερωτήματα για τον κόσμο γύρω μας, με βάση τα οποία συναρθρώνονται οι νέοι συνδυασμοί στοιχείων για τον καθορισμό των εννοιών αυτών. Και πέμπτο, ότι το «πλαίσιο της σκέψης» του σχεδιασμού και των παραστάσεων της πόλης είναι «πολιτικό» με την έννοια ότι ενσωματώνονται σε αυτό οι εκάστοτε εξουσιαστικές και ανταγωνιστικές σχέσεις και πρακτικές, που διατρέχουν ακόμη και τις επιτελεστικές κινήσεις του χεριού που σχεδιάζει.

Μια εφαρμογή των παραπάνω προέρχεται από την αντιπαραβολή των εννοιών του τόπου, της «χώρας», ή του χώρου, της πόλης και της δημοκρατίας στους αρχαίους κλασικούς χρόνους με τις εννοιολογήσεις τους στους νεότερους «δυτικούς» χρόνους. Έτσι, στο δεύτερο κεφάλαιο εξετάστηκε η έννοια του τόπου στον Αριστοτέλη. Ο τόπος στον Αριστοτέλη εμφανίζεται με διττή σημασία ως ο ιδιαίτερος τόπος που ταυτίζεται με τη θέση του σώματος και ως «κοινός» τόπος όλων των σωμάτων. Στην καθημερινή και πρακτική ζωή της κλασικής Αθήνας, ο τόπος αποτελεί κεντρικό στοιχείο στην επινόηση του δημοκρατικού πολιτεύματος. Η επινόηση του «δήμου» είχε να κάνει με τον διαμοιρασμό, τον «χωρισμό» των πολιτών με βάση τον τόπο κατοίκησης τους για τη συμμετοχή τους στα «κοινά» και όχι με βάση, όπως θα λέγαμε σήμερα την «πολιτισμική τους ταυτότητα», την τότε «πολιάδα κοινότητα» στην οποία ανήκαν.

Στη σκέψη του Αριστοτέλη ο τόπος έχει ισχύ. Έχει τη δύναμη να συγκρατεί τα φυσικά σώματα, αλλά και μεταφορικά να συγκρατεί τους πολίτες από το να καθορίζονται από τους δεσμούς συγγένειας και τη μεροληψία πάνω στα κοινά θέματα της πόλης. Η «έννοια του δήμου στην αρχαία δημοκρατία είναι αδιαχώριστη από αυτό που σήμερα ονομάζουμε «δημόσιο» ή «κοινό τόπο» και «η έννοια του «δημόσιου χώρου» δεν εκλαμβάνεται μόνον με την «χωρική», «εδαφική» του διάσταση, αλλά και με την μεταφορική και πολιτική: ως ο «τόπος του κοινού», όπου αναζητείται το κοινό καλό (Μανιτάκης 2014).

Επίσης, το πολίτευμα της δημοκρατίας δεν θα ήταν εφικτό στην πράξη, χωρίς τον σχεδιασμό ενός «κοινού τόπου» στο κέντρο της πόλης και σε ίση απόσταση από όλους,

καθώς και ενός «κοινού τόπου» διαπαιδαγώγησης των πολιτών, το αρχαίο θέατρο. «Χωρίς αγορά, δηλαδή χωρίς κοινό τόπο στον οποίο συνευρίσκονται, συζητούν και αποφασίζουν από κοινού για τα κοινά με κριτήριο το κοινό καλό οι πολίτες, δεν υπάρχει δήμος και χωρίς δήμο δεν νοούνται πολίτες (Μανιτάκης 2014)». Έτσι, η επινόηση ενός «κοινού τόπου» συνάθροισης των «πολλών» είναι συνυφασμένη με την επινόηση της δημοκρατίας, καθώς χωρίς κοινό τόπο με την εδαφική και μεταφορική σημασία του όρου δεν νοείται δημοκρατία στην πράξη.

Το εννοιολογικό πλαίσιο αυτό δεν έχει καμία σχέση με την νεότερη αντιπροσωπευτική κοινοβουλευτική δημοκρατία που είναι Αγγλική επινόηση. Στη νεότερη φυσική επιστήμη, ο τόπος δεν έχει καμία ισχύ ή δύναμη πάνω στα σώματα και εξισώνεται με μian απλή θέση στον χώρο. Ενώ η «χώρα» στον Πλάτωνα νοείται ως μια οντότητα που πάλλεται (δυναμική έννοια), ο χώρος στη νεότερη φυσική επιστήμη (Newton, Leibniz, Locke, κ.ά.) εμφανίζεται ως το αναγκαίο αδιαφοροποίητο υπόστρωμα πάνω στο οποίο επισυμβαίνουν όλα τα κοινωνικά και πολιτικά φαινόμενα. Στις νεότερες επιστήμες κυριάρχησε η έννοια ενός παθητικού και αδιαφοροποίητου χώρου που δεν έχει καμία επίδραση πάνω στα φυσικά σώματα. Στην πράξη, όλη η ισχύς μεταφέρθηκε στα ίδια τα σώματα. Η έννοια της βαρύτητας άλλαξε άρδην την έννοια του σώματος και ακολούθως την εννοιολόγηση της πόλης. Τα φυσικά σώματα παραχωρούν τη φυσική τους δύναμη, καθώς έλκονται και συνενώνονται από μια κοινή δύναμη για το κοινό συμφέρον και αυτή είναι η «πολιτική κοινότητα» (body politic) ή «πόλις» (Ελληνικά στο πρωτότυπο) στον Hobbes.

Επίσης, στον Αριστοτέλη η κίνηση αποτελεί στοιχείο της εξελικτικής πορείας του ανθρώπου, από το μεμονωμένο άτομο στην πόλη για την πραγμάτωση του σκοπού του, που δεν είναι άλλος από την ζωή στην πόλη (ο άνθρωπος είναι «πολιτικό ζώο»). Απεναντίας, στη νεότερη φιλοσοφία η κίνηση είναι ικανότητα του σώματος (Descartes) και της σκέψης (Hobbes). Θέση που οδήγησε σε μια «μηχανιστική» αντίληψη του ανθρώπινου σώματος.

Συγκεκριμένα, όπως έχει εξηγηθεί, θεμελιώδες στοιχείο στην ανθρωπολογική σκέψη του Hobbes είναι η ιδέα της κίνησης που είναι και η «μεγαλύτερη ανακάλυψη της επιστημονικής επανάστασης της εποχής του Hobbes» (Κιτρομηλίδης 1999:70). Η ιδέα της κίνησης διατρέχει τη φιλοσοφική διαμάχη του Newton και του Leibniz για την έννοια του απόλυτου και σχετικού χώρου αντίστοιχα, καθοδηγεί την επεξήγηση της ανατομίας του φυσικού σώματος στον Hobbes και αποτελεί τη θεμελιώδη αναλυτική κατηγορία της πολιτικής του θεωρίας. Ο Hobbes, όπως ο Descartes, ο Spinoza, ο Locke και άλλοι, ενσωματώνουν στις θεωρίες τους τις τρέχουσες εξελίξεις στο πεδίο της ιατρικής ανατομίας

και της οπτικής, καθώς και της οικονομίας. Στη μεγέθυνση των οικονομικών πρακτικών συνέβαλαν, άλλωστε, η νεότερη φυσική επιστήμη και τα μαθηματικά, μέσα από την χαρτογράφηση του χώρου και την επινόηση ενός χωρικού συστήματος συντεταγμένων και των εφαρμογών τους στη ναυσιπλοΐα.

Ο Hobbes προτάσσει την αντίληψη ότι η γνώση συγκροτείται εμπειρικά μέσα από μια αυτόματη κινητήρια (ενστικτώδη) αντίδραση του ανθρώπου στα εξωτερικά ερεθίσματα, μέσω των αισθήσεων. Στη φυσική επιστήμη, όπου υπάρχει δράση υπάρχει και αντίδραση. Ως εκ τούτου, ο Hobbes υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι στην πρωταρχική φυσική τους κατάσταση έχουν τη τάση να συγκρούονται και ο μόνος τρόπος να εξασφαλίσουν την αυτοσυντήρησή τους είναι να εγκαταλείψουν την φυσική τους ισχύ και να ενωθούν σε ένα «σώμα». Για τον Hobbes, ο άνθρωπος είναι «έλλογο ον», και ο «ορθός λόγος» προβάλλει τους κατάλληλους όρους για ειρήνη και για την τήρηση των συμβάσεων που αποκαλούνται «Νόμοι της Φύσης».

Έτσι, στον Hobbes, όλοι οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους ίσοι, ως προς την φυσική σωματική-οργανική τους αναλογία. Η εξουσία δεν είναι παρά το πλεόνασμα της ισχύος ενός ανθρώπου επί της ισχύος κάποιου άλλου και η μεταξύ τους ανισότητα καθορίζεται από την εύνοια του Θεού. Αντιθέτως, στον Αριστοτέλη και στον Πλάτωνα, οι άνθρωποι από τη φύση τους είναι προορισμένοι άλλοι να άρχουν και άλλοι να άρχονται («φύσει δούλοι» και «φύσει ελεύθεροι»).

Μέσα στο εννοιολογικό αυτό πλαίσιο αλλάζει αναπόφευκτα και η έννοια της πόλης. Έτσι η Αριστοτελική αντίληψη της πόλης σε άμεση συσχέτιση με το πλαίσιο ζωής των κλασικών χρόνων, αγνοεί ότι οι τόποι δύναται να σχετίζονται και να ετεροκαθορίζονται μεταξύ τους, όπως επίσης ότι οι μετακινήσεις των πληθυσμών στον χώρο (ηθελημένες ή αναγκαστικές) μπορούν να ανατρέψουν την κοινωνική και πολιτική κατάσταση ενός τόπου. Στην ουσία, γίνεται αντιληπτή σαν να ένα κλειστό κοινωνικό σύστημα.

Από την άλλη, η πόλη στον Hobbes προβάλλει ως ένα «πολιτικό σώμα» (body politic) που αποτελείται από άλλες ενώσεις (όπως εμπορικές, συντεχνιακές ή λαϊκές απλές συναθροίσεις), ή συστήματα (επίσης systemes στην ορολογία του Hobbes), που διακρίνονται σε συντεταγμένα (regular) και ασύντακτα (irregular), με το κάθε ένα από τα συστήματα αυτά να επιτελεί συγκεκριμένες εργασίες (businesses) για το κοινό συμφέρον (interest, αλλά και common-wealth). Έτσι στον Hobbes το «πολιτικό σώμα» ή η «πόλις» είναι μια αναλογία του «φυσικού σώματος» (Body Natural). Η πολιτική διακυβέρνηση του σώματος αυτού βασίζεται στην έννοια της «αντιπροσώπευσης» που έχει να κάνει με τον

βαθμό εξουσίας και τη δικαιοδοσία που παραχωρείται στο «πρόσωπο» (φυσικό ή τεχνητό, ένα άτομο ή μια συνέλευση) του «πολιτικού σώματος» βάσει μιας σύμβασης που συμφωνείται μεταξύ του αντιπροσώπου και των αντιπροσωπευόμενων (των διαφορετικών μερών που απαρτίζουν το σώμα). Για τον Hobbes, μπορούν να υπάρξουν άπειρες πολιτικές ενώσεις που αποτελούν τα μέρη του «πολιτικού σώματος».

Από τον Hobbes και μετά, η δημοκρατία εμφανίζεται εκ νέου στο προσκήνιο, ως ένα εσωτερικό στοιχείο πια του «πολιτικού σώματος». Ως μια εσωτερική στιγμή του συστήματος. Στην πράξη, η νεότερη έννοια της δημοκρατίας αφορά στο κεκτημένο της δυνατότητας καθολικής συμμετοχής, αρχικά, στις διάφορες κατά κανόνα οικονομικές ενώσεις (συντεχνιακές, εταιρικές, εμπορικές και σωματειακές) που συνθέτουν το πολιτικό «τοπίο» του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα, και στον τρόπο λήψης των αποφάσεων εντός των ενώσεων αυτών. Όπως αναφέρει και ο Mumford (1998:92), «μιλούμε αορίστως για τον ατομικισμό του 19^{ου} αι.· μα στην πραγματικότητα ο αιώνας αυτός έβριθε ενώσεων». Η ίδια η πόλη μετατρέπεται σε πεδίο δράσης των κοινωνικών κινημάτων. Άλλωστε, ο όρος «κοινωνικό κίνημα», όπως αναφέρθηκε, είναι επινόηση του 19^{ου} αιώνα (Tilly 2004). Από τις οικονομικές ενώσεις, η δυνατότητα καθολικής συμμετοχής επεκτάθηκε στη συνέχεια στην έννοια του «εκλογικού σώματος».

Αυτή η ιδέα του «πολιτικού σώματος», που βασίζεται στην παλιά μεσαιωνική αρχή της «οργανικής αναλογίας», βρήκε αρχικά εφαρμογή στον σχεδιασμό της πόλης τον 17^ο αιώνα (More, Andreae, Campanella), με τον διαχωρισμό της σε ζώνες και τμήματα, στα οποία συγκεντρώνονται συγκεκριμένες δραστηριότητες, στη διάκριση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, όπως σε «βαριά» και «ελαφρά» βιομηχανία και στην αντιστοίχιση της εκάστοτε λειτουργίας της ανθρώπινης δραστηριότητας στον χώρο (λ.χ. οικιστική, αγροτική). Επίσης, στη ιδέα της κατασκευής μιας κεντρικής αρτηρίας-λεωφόρου που οδηγεί στην καρδιά-κέντρο της πόλης κατ' αναλογία με την ανατομία του φυσικού σώματος.

Για πρώτη φορά, ο σχεδιασμός της πόλης περιγράφεται αναλυτικά στα κείμενα για την συγκρότηση της ιδανικής πόλης με βάση μαθηματικές και γεωμετρικές έννοιες. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στο σχήμα της πόλης (τετράγωνο, ακτινικό, ημικύκλιο), στην διαίρεσή της, και στην κατανομή των ανθρώπινων δραστηριοτήτων σε τμήματα και ζώνες. Η φυσική (σωματική-οργανική και πολιτική) ισότητα εκλαμβάνεται συχνά ως ομοιομορφία στην κατασκευή των κτηρίων, στο σχεδιασμό πανομοιότυπων πόλεων και στην ίση διαίρεση των τμημάτων ή μερών της πόλης. Τούτο δε, σε αντίθεση με τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη, που εστιάζουν, ο μιν Πλάτωνας στη φυσική τοποθεσία της πόλης (μεσογειακή, φυσικό

λιμάνι, πεδιάδα κ.λπ.) και οι δύο τους στο μέγεθος της πόλης, που είναι ανάλογο του πληθυσμού της ώστε να μπορεί να αυτοκυβερνηθεί. Οι Έλληνες, όπως έλεγε ο Στράβωνας, ήξεραν να διαλέγουν τοποθεσίες για να κτίσουν τις πόλεις τους.

Τον 18^ο και τον 19^ο αιώνα χαρακτηριστικό στοιχείο των πόλεων είναι η περαιτέρω διαίρεση: ο κατακερματισμός της χώρας, της πολιτικής εξουσίας, της εργασίας και της βιομηχανικής παραγωγής, που την διατρέχουν η επιστημονική εξειδίκευση και οι νομικές συμβάσεις, καθώς και η αναγωγή όλων αυτών στην επινόηση ενός συστήματος ελέγχου της ζωής στην πόλη, με επίκεντρο το «απρόσωπο κράτος». Έτσι, σε αντίθεση με την έννοια της μεσαιωνικής «οργανικής αναλογίας» του «πολιτικού σώματος», όπου η ψυχή ανήκει στους εκκλησιαστικούς εκπροσώπους, το κεφάλι στον ηγεμόνα που ενεργοποιείται και διευθύνεται από την ψυχή, η καρδιά στην σύγκλητο, τα πόδια στους αγρότες που είναι δεμένοι με την γη, κ.λπ. (John of Salisbury, τρίτο κεφάλαιο), στο σύγχρονο «πολιτικό σώμα», το κεφάλι είναι το «απρόσωπο κράτος», η ψυχή το δίκαιο, η καρδιά το κοινοβούλιο, τα διάφορα μέρη του σώματος αντιστοιχούν σε άπειρες «συντεταγμένες» ή «ασύντακτες» ενώσεις (Hobbes), και η κινητήρια δύναμη είναι η οικονομία.

Στην πράξη, στη συγκρότηση του σύγχρονου πολιτικού συστήματος καθοριστική υπήρξε η συγχώνευση των διαφόρων οικονομικών ενώσεων στο «πολιτικό σώμα». Από μια άλλη οπτική, ο Mumford (1998:114-115) έγγραφε ότι «στις Η.Π.Α. του 1887 η αυξανόμενη οργάνωση της εργασίας και η συγκέντρωση του κεφαλαίου στα τραστ (trust) ήταν οι δύο κύριοι οικονομικοί παράγοντες [...] η εποχή των τραστ τελείωσε με την εμφάνιση Ενός Μεγάλου Τραστ [...] οι μεγάλες εταιρείες είχαν σταδιακά εκπαιδεύσει τους πάντες στην μεγάλη κλίμακα, το δε τελικό βήμα της συγχώνευσης όλων των μεγάλων εταιρειών σε μια εθνική κλίμακα επήλθε χωρίς καμία διαμάχη. Καθώς το έθνος ανέλαβε τα εργοστάσια, τα μηχανήματα, τους σιδηροδρόμους, τα αγροκτήματα». Στο επίκεντρο των θεωρητικών της εποχής αυτής είναι η πολιτική οικονομία (βλ. λ.χ. Marx, Proudhon, Charles Fourier, Bellamy) και η οικονομική κατασκευή της ανισότητας μέσα στον χρόνο.

Κατ'αναλογία με τις αναδιαρθρώσεις των εννοιολογήσεων του χώρου/τόπου, της πόλης και της πολιτικής αναδιαρθρώνονται και οι κυρίαρχες παραστάσεις. Η νεότερη αντίληψη του τοπίου ως «θέα από απόσταση» και ως «σκηνικό» φέρει, σε μεγάλο βαθμό, αγγλοσαξονικές και ολλανδικές επιρροές, καθώς οι περιοχές αυτές αποτέλεσαν το επίκεντρο των νεότερων οικονομικών, θρησκευτικών, πολιτικών και επιστημονικών μεταλλαγών. Οι Descartes, Newton, Hobbes, Locke, Spinoza, Bacon, Huygens και Thomas More συνδέθηκαν είτε με τις Κάτω Χώρες είτε με την Αγγλία. Για πολλούς, το Άμστερνταμ αποτέλεσε τον 17^ο

αιώνα, την πολιτιστική πρωτεύουσα του κόσμου από την οποία διαδόθηκαν οι νέες ιδέες στη Γαλλία και στον υπόλοιπο κόσμο, ενώ τη θέση του κατέλαβε το Λονδίνο από τον 18^ο αιώνα και μετά.

Για την Adams (2002), είναι κοινός τόπος ότι η «νατουραλιστική» απεικόνιση του τοπίου ανέκυψε στην Ολλανδία του 17^{ου} αιώνα, όπου οι ζωγραφικές παραστάσεις τοπίων συλλέγονταν αχόρταγα από όλες τις κοινωνικές τάξεις καθόλη τη διάρκεια του αιώνα αυτού, καθιστώντας το τοπίο το πιο δημοφιλές είδος. Ενώ η ιδέα του «γραφικού» (picturesque>picture) τοπίου οδήγησε τον 18^ο αιώνα σε μια μεγάλης κλίμακας αναδιαμόρφωση της αγγλικής υπαίθρου, ώστε το τοπίο να φαίνεται σαν να έχει δημιουργηθεί από τη φύση.

Αναλύοντας τη νεότερη έννοια του τοπίου, προκύπτει ότι στην εννοιολόγησή του συνέβαλε καταρχάς η επιστημονική γνώση πάνω στον τομέα της οπτικής και της ανατομίας του φυσικού σώματος, που οδήγησαν στη συγκρότηση της ιδέας ότι ο κόσμος γύρω μας, καθώς και ο χώρος γίνεται αντιληπτός με τις αισθήσεις, πρωτίστως την αίσθηση της όρασης (Hobbes, Locke) που καθόρισε και την εννοιολόγηση του τοπίου ως ενός αντικειμένου αντιληπτού από την αισθήσεις και κυρίως από την αίσθηση της όρασης.

Έπειτα, φαίνεται ότι η νεότερη αντίληψη του τοπίου «καθορίστηκε» από την αρχιτεκτονική των πόλεων της «Δύσης» και μέσα από την σχέση πόλης και υπαίθρου, η ενότητα της οποίας διαρρηγνύεται μέσα από τις «περιφράξεις» της κοινής γης, την μεγέθυνση της οικονομίας και την πρώιμη αστικοποίηση. Η έννοια του τοπίου εξαρτάται, σε μεγάλο βαθμό, από παράγοντες που αφορούν στη σχέση ανάμεσα στο κατοικημένο και στο εξωτερικό περιβάλλον (λ.χ. άνυδρο, έρημο, δασικό, λοφώδες), στο πώς ανταποκρίνεται ο άνθρωπος στις προκλήσεις που του θέτει το φυσικό περιβάλλον, στο σχεδιασμό και στην οργάνωση του χώρου, με τη δημιουργία ενός μόνιμου τόπου εγκατάστασης και κοινών παραστάσεων, που διαφοροποιούν τους τρόπους εκτίμησης, απεικόνισης, σχεδιασμού και ερμηνείας του τοπίου.

Για παράδειγμα, όπως αναφέρει η Μακζουμι (2002:221), η αισθητική έννοια του «τοπίου» στη «Μέση Ανατολή» είναι θεμελιωδώς διαφορετική, φυσική, αντιληπτική και συμβολική, από τη γραφική, «εξωστρεφή», ιστορική και σύγχρονη έννοια της λέξης για τους ανθρώπους στη «Δύση». Ούτε ο ορίζοντας είναι σημαντικό στοιχείο, όσο είναι για τους ανθρώπους στη «Δύση», ενώ οι μεγάλης κλίμακας τοπιακές διαμορφώσεις των Ισλαμικών δυναστειών σχεδιάζονταν πάντοτε προστατεύμενες και κλειστές, προσαρμοσμένες στο άνυδρο και ξηρό περιβάλλον (όπ.π. βλ. τέταρτο κεφάλαιο).

Το τοπίο δεν παύει να καταλαμβάνει έναν χώρο σε έναν τόπο, και ο χώρος αυτός δεν παύει να αποτελεί πεδίο κοινωνικών διεκδικήσεων και ανταγωνισμών, σχέσεων εξουσίας και σχέσεων ιδιοκτησίας με αντικείμενο το ίδιο το φυσικό τοπίο. Κάτι το οποίο έγινε ιδιαίτερα αισθητό στους νεότερους «δυτικούς» χρόνους, καθώς το τοπίο καθίσταται στο επίκεντρο των σχέσεων εξουσίας.

Προς την κατεύθυνση αυτή, αξιοποιήθηκαν πρόσφατες μελέτες, όπως του Olwig (2002) για την σχέση της πολιτικής θεωρίας του Hobbes με τις παραστάσεις τοπίων στα σκηνικά θεάτρου και στην κηποτεχνία, καθώς συνέβαλαν στη «φυσικοποίηση» της πολιτικής εξουσίας, και ιστορικών της τέχνης, όπως του W.J.T. Mitchell (2002) που διερευνά το τοπίο ως πολιτικό φαινόμενο, και της Bermingham (2002), που εξετάζει το πώς οι νεότερες πολιτικές ιδέες εκφράστηκαν στον σχεδιασμό του τοπίου, αλλά και στην κανονικοποίηση μιας σειράς συμπεριφορών και αξιών με το να τις «εγγράψουν» σε συγκεκριμένες επιτελεστικές λειτουργίες.

Έτσι, σε συνάρτηση με τις ιδέες του 17^{ου} αιώνα για τον χώρο και τον σχεδιασμό της πόλης εμφανίστηκαν κήποι χωρισμένοι σε τριγωνικά και τετραγωνικά σχήματα με φαρδιά μονοπάτια, εκτιμήθηκε η συμμετρία, η διατεταγμένη και ελεγχόμενη φύτευση του κήπου και ο ανοιχτός και εκτεταμένος ορίζοντας που οδηγεί στη μακρινή θέα του κτίσματος και υποδηλώνει το άπειρο του χώρου, αλλά και της επέκτασης στον χώρο. Από τον 18^ο αιώνα, η εστίαση στην οριζόντια όψη φέρνει στο προσκήνιο τα φυσικά χαρακτηριστικά των βράχων, των φυτών, των δέντρων, δηλαδή εκείνων των στοιχείων του τοπίου που συνδέονται με τα ιδιαίτερα φυσικά χαρακτηριστικά ενός τόπου και την ταυτότητα του τόπου. Ο φυσικότροπος σχεδιασμός που μιμείται τα όρια και τις γραμμές των φυσικών μορφών και φαινομενικά τα όρια και τα σύνορα της κατασκευής των «εθνών-κρατών», παρά την οπτική ψευδαίσθηση που δημιουργεί δεν παύει να είναι «man-made», ανθρωπογενής, υποδηλώνοντας την «πολιτισμ(τ)ική» κατασκευή του τοπίου.

Κατά τον ίδιο τρόπο, εξετάστηκαν και άλλες συσχετίσεις που έχουν να κάνουν με την μετάβαση από την πολιτική αυθυπαρξία της Ελληνικής πόλης, και την οργανική της ενότητα, στον αχανή και εκτενή χώρο της Ελληνιστικής και Ρωμαϊκής περιόδου, όπου το άτομο βρίσκεται απομονωμένο, χωρίς τη δυνατότητα πολιτικής αυτοθέσμησης, καθώς η Ελληνική πόλη έχει μετατραπεί σε ένα επιβίωμα τοπικής σημασίας (πρβλ. δεύτερο κεφάλαιο). Η μετάβαση από την τελευταία αυτή κατάσταση σε ένα νέο σχεσιακό σύστημα εννοιολογήσεων που συγκροτείται γύρω από το σημαίνον «Χριστιανισμός» (πρβλ. τρίτο κεφάλαιο) απ' όπου αναδείχθηκε η ιδέα της αντιπροσώπευσης (representation). Αλλά, και

ορισμένα ζητήματα που αφορούν στη σύγχρονη πολιτισμική εννοιολόγηση του τοπίου, στην κατασκευή της ιστορικότητας (χρονικότητας) κατά τη συγκρότηση της πολιτισμ(τ)ικής ταυτότητας του τόπου και στην κατανόηση του χώρου, της πόλης και της πολιτικής (πρβλ. έβδομο κεφάλαιο).

Σκοπός της θεωρητικής αυτής έρευνας ήταν να καταδειχθεί ένας διαφορετικός τρόπος προσέγγισης, των εννοιών του χώρου, του τόπου, του τοπίου, της πόλης και της πολιτικής, που αναδεικνύει τη μεταξύ τους συνδιαμόρφωση και αλληλένδετη σχέση, τη μετάβαση από τον λόγο στην υλική κατασκευή της πόλης και των ανισοτήτων εντός αυτής. Μέσα από την ανάλυση που προηγήθηκε αφήνεται να φανεί ότι οι εξεταζόμενες έννοιες δεν έχουν ένα καθορισμένο περιεχόμενο, αλλά υπόκεινται σε αλλαγές, καθώς και ότι ο τρόπος που σκεφτόμαστε, κάθε φορά, τις έννοιες αυτές επιδρά αναπόφευκτα στην κοινωνική και πολιτική οργάνωση της πόλης. Καθώς οι παραπάνω έννοιες είναι κεντρικές στην ανθρώπινη ύπαρξη, η δυνατότητα αλλαγής της σημερινής κατάστασης φαίνεται να προϋποθέτει ένα «πλαίσιο της σκέψης» που διερευνά συνειδητά τις συσχετίσεις μεταξύ του χώρου, της πόλης και της πολιτικής και προάγει μια δίκαιη αναδιανομή του πλούτου και κοινωνική κατοίκηση του χώρου.

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Agamben, G. (2005) *Homo sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*. μτφρ. Τσιαμούρας, Π. Αθήνα: Scripta.
- Ακινάτης, Θ. (2016) *Περί βασιλείας προς τον βασιλέα της Κύπρου*. Στο: Τούντα, Ε. και Παιονίδης, Φ. (2016) *Υστερη Μεσαιωνική Πολιτική Φιλοσοφία. Ανθολογία Κειμένων*. Εισαγωγικά Κείμενα –Επιμέλεια. μτφρ. –σχολιασμός Τούντα, Ε. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Κ.& Μ. Αντ. Σταμούλη, σ.σ. 49-120.
- Αλτουβά, Α. (2015) *Ελισαβετιανό θέατρο*. Στο: Ταμπάκη, Ά., Σπυριδοπούλου, Μ., και Αλτουβά, Α., *Ιστορία και δραματολογία ευρωπαϊκού θεάτρου* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. <https://hdl.handle.net/11419/2928>
- Anderson, B. (1997) *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*. Μετάφραση Χαντζαρούλα Π. Αθήνα: Νεφέλη.
- Ανδρικοπούλου, Ε., Γιαννάκου, Α. Καυκαλάς, Γ. Πιτσιαβά-Λατινοπούλου, Μ. (2014) *Πόλη και Πολεοδομικές Πρακτικές. Για τη βιώσιμη αστική ανάπτυξη*. Αθήνα: Κριτική.
- Αραμπατζής, Γ. (1997) *Πλάτωνος ορισμοί- Μικρό Ανθολόγιο περί ρητορείας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Aslan, R. (2007) *Ένας είναι ο Κύριος ο Θεός μου. Οι ρίζες, η Εξέλιξη και το Μέλλον του Ισλάμ*. μτφρ. Χαλμούκου Κ. Αθήνα: Κέδρος. [Τίτλος πρωτοτύπου: No God but God: The Origins, Evolution and Future of Islam].
- Βαλλιάνος, Π. (2002) *Συνείδηση, Γλώσσα και Ιστορική Ζωή: Ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην φιλοσοφία των δύο τελευταίων αιώνων*. Αθήνα: Πορεία.
- Berstein, S. και Milza, P. (1997) *Η Ιστορία της Ευρώπης. Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευρωπαϊκά Κράτη. Τόμος 1: 5ος -18ος αιώνας*. μτφρ. Δημητρακόπουλος, Α.Κ. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Berstein, S. και Milza, P. (1997a) *Η Ιστορία της Ευρώπης. Η Ευρωπαϊκή Συμφωνία και η Ευρώπη των Εθνών. Τόμος 2: 1815 -1919*. μτφρ. Δημητρακόπουλος, Α.Κ. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bloom, J. and Blair, S. (1999) *Ισλαμικές Τέχνες*. Επιστημονική επιμέλεια: Σταφυλά, Π. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτης.

- Brunet, M. (2005) Τα Αγροτικά Τοπία της Αρχαίας Ελλάδας. Στο Δουκέλλης, Π. (Επιμ.) *Το Ελληνικό Τοπίο. Μελέτες Ιστορικής Γεωγραφίας και Πρόσληψης του Τόπου*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Burke, E. (2016) *Περί του υψηλού και του ωραίου*. μτφρ. Γρηγορίου, Χ. Αθήνα: Εκδόσεις Σταμούλη.
- Campanella, T. (2007) *Η Πόλη του Ήλιου*. μτφρ. Κοντοχρήστου, Α. Αθήνα: Άρδην.
- Castells, E. (1980) *Πόλη και κοινωνικοί αγώνες*. μτφρ. Κόκκινος, Γ. Παγκάλου, Μ. Αθήνα: Εκδόσεις Αγώνας.
- Γουδέλη, Κ. (2015) *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοιχτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. <https://hdl.handle.net/11419/2711>
- Γρηγοροπούλου, Β. (2004) Hobbes και Ρουσσώ. Στο: Rousseau, J.-J. *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*. μτφρ. Γρηγοροπούλου, Α. - Σταϊνχάουερ, Α. Αθήνα: Πόλις, σ.σ. 258-264.
- Danto, A.C. (2014) *Τι είναι αυτό που το λένε τέχνη*. μτφρ. Παππάς, Α. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Day, R. J.F. (2008) *Το τέλος της ηγεμονίας. Αναρχικές τάσεις στα Νεότατα Κοινωνικά Κινήματα*. μτφρ. Καλαμαράς, Π. Αθήνα: Ελευθεριακή κουλτούρα.
- Debord, G. (2016) *Η Κοινωνία του Θεάματος*. μτφρ. Μπαμπασάκης, Γ.-Ι. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Descartes, R. (1996) *Τα πάθη της ψυχής*. μτφρ. Ροζάκης, Δ. Αθήνα: Κριτική.
- Ελληνική Εταιρεία Ορολογίας (ΕΛΕΤΟ) (2012) Παράσταση και αναπαράσταση. *Ορόγραμμα*, 117: Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2012.
- Επίκουρος (2017) *Επιστολή προς Ηρόδοτο*. μτφρ. Αλεξανδρίδης Λ. Αθήνα: www.epicuros.gr
- Foucault, M. (2017) *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*. μτφρ. Παπαγιώργης, Γ. Αθήνα: Πλέθρον.
- Freeland, S. (2005) *Μα είναι αυτό Τέχνη;* μτφρ. Μ. Αλμπάνυ. Αθήνα: Πλέθρον
- Gombrich, H.E. (2004) Η Αναγεννησιακή Θεωρία της Τέχνης και η Ανάδυση του Τοπίου. Μετάφραση: Ν. Δασκαλοθανάσης. Στο: Simmel, G., Ritter, J., Gombrich, H.E., *Το Τοπίο*. μτφρ. Δασκαλοθανάσης, Ν. Αθήνα: Ποταμός.
- Gombrich, H.E. (2001) *Το Χρονικό της Τέχνης*. μτφρ. Κασδαγλή, Λ. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Graeber, D. (2019) *Απόσπασματα μιας Αναρχικής Ανθρωπολογίας*. μτφρ. Κουρούκλης, Σ. Αθήνα: ΣΤΑΣΕΙ ΕΚΠΙΠΤΟΝΤΕΣ.
- Gurta and Ferguson (2006) Πέρα από την κουλτούρα: Χώρος, Ταυτότητα και η Πολιτική της Διαφοράς. Μετάφραση: Γ. Κυριακάκης. Στο: Κυριακάκης, Γ. και Μιχαηλίδου, Μ. (Επιμ.) *Η Προσέγγιση του Άλλου. Ιδεολογία, Μεθοδολογία και Ερευνητική Πρακτική*. Αθήνα: Μεταίχμιο.

- Gutting, G. (2006) *Φουκώ: Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*. μτφρ. Ταγκούλης Ν. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Hall, S. and Gieben, B. (2003) *Η Διαμόρφωση της Νεωτερικότητας. Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*. μτφρ. Τσακίρης, Θ., Τσακίρης, Β. Αθήνα: Σαββάλας.
- Harvey, D. (2013) *Εξεγερμένες Πόλεις: Από το Δικαίωμα στην Πόλη στην Επανάσταση στην Πόλη*. μτφρ. Χαλμούκου, Κ. Αθήνα: ΚΨΜ.
- Hobbes, T. (2013) *Περί της φύσης του ανθρώπου (Human Nature)*. μτφρ. Σταυρίδου, Δ. Αθήνα: Printa.
- Hobbes, T. (1989a) *Λεβιάθαν Η Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*. Τόμος Α'. μτφρ. Δημητρακόπουλος, Γ. και Μεταξόπουλος, Α. Αθήνα: Γνώση.
- Hobbes, T. (1989b) *Λεβιάθαν Η Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*. Τόμος Β'. μτφρ. Δημητρακόπουλος, Γ. και Μεταξόπουλος, Α. Αθήνα: Γνώση.
- Howarth, D. (2008) *Η Εννοια του Λόγου (Discourse)*. μτφρ. Καναούτη, Σ. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Held, D. (2003) Η εξέλιξη του σύγχρονου κράτους. Στο: Hall, S. and Gieben, B. (Επιμ.) *Η Διαμόρφωση της Νεωτερικότητας. Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*. 2003:115-191. μτφρ. Τσακίρης, Β., Τσακίρης Θ. Αθήνα: Σαββάλας.
- Θεοδωρίδης, Π. (1994), Εισαγωγή. Στο: Στράβων, *Γεωγραφικά 5 Άλπεις – Ιταλία*. μτφρ. Θεοδωρίδης, Π. Αθήνα: Κάκτος.
- Θεοδώρου, Ε. (1963), Το Κοινωνικόν Έργον της Αρχαίας Εκκλησίας. *Ο Εφημέριος* 2:49-52.
- Ιωακείμης, Π.Κ. (1994) *Η πόλη και η Ευρωπαϊκή ολοκλήρωση. Αναζητώντας μια Αριστοτελική προσέγγιση στη διαδικασία της πολιτικής ολοκλήρωσης*. Αθήνα: Θεμέλιο
- Jammer, M. (2001) *Έννοιες του χώρου. Η Ιστορία των Θεωριών του Χώρου στη Φυσική*. μτφρ. Τζέλα, Λ. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Jordan, R.-F. (1981) *Η Ιστορία της Αρχιτεκτονικής*. μτφρ. Ηλίας, Δ. Αθήνα: Υποδομή.
- Καβουλάκος, Κ., & Γριτζάς, Γ. (2015) *Εναλλακτικοί οικονομικοί και πολιτικοί χώροι* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. <https://hdl.handle.net/11419/6131>
- Κάλφας, Β. (2015a) *Η Φιλοσοφία του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Kallipos.
- Κάλφας, Β. (2015b) *Αριστοτέλης, Περί Φύσεως. Το Β' βιβλίο των Φυσικών*. Αθήνα: Kallipos.
- Κάλφας, Β. (1995) Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια στο: Πλάτων (1995) *Τιμαίος*. Αθήνα: Πόλις.

- Καραϊσαρίδης, Κ. (2004), Η Θεία Λειτουργία από τα σύμβολα στην πραγματικότητα. *Θεολογία* τομ. 75, τευχ. 2:467-486.
- Καραπιδάκης, Ν.Ε. (2003) Εισαγωγή στο: Pirenne, A. (1927/2003) *Οι πόλεις του Μεσαίωνα*. μτφρ. Μούτουλας, Π. Αθήνα: Βιβλιόραμα, σ.σ. 9-22.
- Κεντρωτής, Γ. (2008) Εισαγωγή στο: *Ο Τέλειος Ρήτορας* (De Oratore). μτφρ. Κεντρωτης, Γ. Αθήνα: Πόλις.
- Κικέρων, Μ. Τ. (2008) *Ο Τέλειος Ρήτορας* (De Oratore). μτφρ. Κεντρωτης, Γ. Αθήνα: Πόλις.
- Κιτρομηλίδης, Π.Μ. (1999) *Πολιτικοί Στοχαστές των Νεότερων Χρόνων*. Αθήνα: Πορεία.
- Κοέν, Α. (2005) Τοπίο και Μορφή στην Αρχαία Ελληνική Τέχνη. Στο Δουκέλλης, Π. (Επιμ.) *Το Ελληνικό Τοπίο. Μελέτες Ιστορικής Γεωγραφίας και Πρόσληψης του Τόπου*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας: 105-129.
- Κονδύλης, Π. (2016) Επιλεγόμενα. Στο : Schmitt, Κ. (2016) *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*. μτφρ. Κονδύλης, Π. Αθήνα: Κουκκίδα, σ.σ. 123-178.
- Laclau, E. (1997) *Για την Επανάσταση της Εποχής μας. Κοινωνική Διάρθρωση, Ηγεμονία και Ριζοσπαστική Δημοκρατία*. μτφρ. Σταυρακάκης, Γ. Αθήνα: Νήσος.
- Leader, D. και Groves, J. (1999) *Ο Λακάν με Εικόνες*. μτφρ. Σταυρακάκης Γ. Αθήνα: Δίαυλος.
- Lefebvre, H. (2007) *Δικαίωμα στην πόλη. Χώρος και Πολιτική*. μτφρ. Τουρνικιώτης, Π. Αθήνα: Κουκκίδα.
- Λιαρκόπουλος, Α. (2015) Πολιτειακή οργάνωση της αρχαίας Ρώμης. Στο: Παπαγιάννη, Ε., Αρναούτογλου, Ι., Δημοπούλου, Α., Καραμπέλας, Δ., Λιαρμακόπουλος, Α., Χατζάκης, Ι., και Χέλμης, Α. *Ιστορία δικαίου* (προπτυχιακό εγχειρίδιο). Kallipos, Open Academic Editions. <http://hdl.handle.net/11419/5271>. Πρόσβαση 31-10-2022, σ.σ. 9-28.
- Locke, J. (19--) *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*. μτφρ. Λιονής, Γρ. επιμ. Μετρινού, Κ. Αθήνα: Αναγνωστίδης (μη χρονολογημένη μετάφραση).
- Λυριντζής, Χ. (1995). Περί εξουσίας: ο Φουκώ και η ανάλυση μιας επίμαχης έννοιας. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 86(86), 3-20. doi:<http://dx.doi.org/10.12681/grsr.665>
- Μανιτάκης, Α. (2014) *Συνταγματικό Δίκαιο*, τομ. Β. Κεφάλαιο δεύτερο: Το δημοκρατικό πολίτευμα. Στο: https://www.constitutionalism.gr/wpcontent/uploads/2014/07/2014_Manitakis_Syntagmatiko_%CE%A4%CE%BF%CE%BC%CE%BF%CF%82%CE%99%CE%99_arhaia-dimokratia.pdf Τελευταία πρόσβαση: 17 Ιαν. 2021.

- Μαριά, Ευ.-Α. (2010) *Η νομική προστασία του τοπίου στο διεθνές, κοινοτικό και εθνικό δίκαιο*. Αθήνα: Σάκκουλα.
- Μαρξ, Κ. (2010) *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*. μτφρ. Μπαλωμένος Χρ. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Μαρξ, Κ. και Ένγκελς, Φ. (1984) *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Μαρσίλιος της Πάδοβα (2016) Ο Υπερασπιστής της Ειρήνης. Στο: Τούντα, Ε. και Παιονίδης, Φ. (2016) *Ύστερη Μεσαιωνική Πολιτική Φιλοσοφία. Ανθολογία Κειμένων*. Εισαγωγικά Κείμενα –Επιμέλεια. μτφρ. –σχολιασμός Τούντα, Ε. Θεσσαλονική: Εκδοτικός Οίκος Κ.& Μ. Αντ. Σταμούλη, σ.σ. 121-277.
- Massey, D. (1991) A global sense of place, *Marxism Today*, Ιούνιος, σ.σ.25-26, στο Hall, S. Held, D. και McGrew, A. (Ed.) *Η νεωτερικότητα σήμερα. Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*. 2003:466-468.
- Μπαϊραχτάρης, Α. (2019) Ελευθερία και εσωτερικότητα κατά τον Λούθηρο. *Θεολογία* 90 (1): 159-192.
- Μπαμπινιώτης, Γ. (2022) Πώς υπάρχει ο χώρος στην γλώσσα; Στο: Φλέσσα, Β. «Σε προσκυνώ, γλώσσα», επεισόδιο 51, ημερομηνία προβολής 21-5-2022. https://youtu.be/L_1Mlz9shg8?si=KJ9bRTjGWef0EwXh Τελευταία πρόσβαση 30-8-2023.
- Μπαρτόλος του Σαξοφερράτο (2016) Για τη διακυβέρνηση της πόλης. Στο: Τούντα, Ε. και Παιονίδης, Φ. (2016) *Ύστερη Μεσαιωνική Πολιτική Φιλοσοφία. Ανθολογία Κειμένων*. Εισαγωγικά Κείμενα –Επιμέλεια. μτφρ. –σχολιασμός Τούντα, Ε. Θεσσαλονική: Εκδοτικός Οίκος Κ.& Μ. Αντ. Σταμούλη, σ.σ. 279-312.
- Μπρενγκιέ, Ζ-Κ. (1999) *Ελεύθερες Συζητήσεις με τον Ζαν Πιαζέ*. μτφρ. Σιδέρης Ν. Αθήνα: Καστανιώτης.
- More, T. (1516/2022) *Ουτοπία*. μτφρ. Πλεξίδας, Γ. Αθήνα: Οξύ.
- Mouffe, C. (2008). Το Δημοκρατικό Παράδοξο. μτφρ. Κιουπκιολής, Α. Στο: Σταυρακάκης, Γ. και Σταφυλάκης Κ. (Επιμ.) (2008) *Το Πολιτικό στην Σύγχρονη Τέχνη*. μτφρ. Αλμπάνη Μ., Ηλιάδης, Ν. Ιακώβου, Β., Κιουπκιολής, Α. Σταυρακάκης, Γ. Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, σσ. 51-55.
- Mumford, L. (1998) *Η Ιστορία των Ουτοπιών*. μτφρ. Τομανάς, Β. Αθήνα: Νησίδες.
- Μωραϊτής, Κ. (2015) *Το Τοπίο, Πολιτιστικός Προσδιορισμός του Τόπου. Σημειώσεις για τη Νεότερη, Τοπιακή Επεξεργασία του Τόπου*. Αθήνα: Σιδέρης.

- Μωραΐτης, Κ. (2011) Ηθική και Αισθητική: Το παράδειγμα της διφυούς αξιολόγησης του τοπίου. Κείμενο συμμετοχής στα πρακτικά συνεδρίου 'Ηθική/Αισθητική'. Οργάνωση ΑΑΟ, με τίτλο Η αισθητική κατηγορία του Υψηλού και η συσχέτισή της με τη νεωτερική θεώρηση του τοπίου. Αθήνα: Εκδ. ΑΑΟ.
- Μωραΐτης, Κ. (2005) *Το Τοπίο Πολιτιστικός Προσδιορισμός του Τόπου*. Αθήνα: ΕΜΠ.
- Όμηρος (1992) *Οδύσσεια* (τόμος 2, Ραψωδίες ε,ζ,η,θ), μτφρ. Γιαννακόπουλος, Π. Αθήνα: Κάκτος.
- Orwell, G. (2003) *Το λιοντάρι και ο μονόκερος*. Αγγλία και σοσιαλιστικό πνεύμα. μτφρ.Τσαλικίδου, Χ. Αθήνα: Εξάντας.
- Παπαγιάννη, Ε., Αρναούτογλου, Ι., Δημοπούλου, Α., Καράμπελας, Δ., Λιαρμακόπουλος, Α., Χατζάκης, Ι., και Χέλμης, Α. (2015). *Ιστορία δικαίου* (προπτυχιακό εγχειρίδιο). Kallipos, Open Academic Editions. <http://hdl.handle.net/11419/5271>. [Πρόσβαση 31-10-2022](#).
- Πατηνιώτης, Μ. (2008) Νεύτων και νευτωνισμός στην Ευρώπη του 18^{ου} αιώνα. Στον τόμο *Κείμενα Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Επιστημών*, διδακτικό εγχειρίδιο για τη Θεματική Ενότητα «*Επιστήμες της φύσης και του ανθρώπου στην Ευρώπη*» του προγράμματος Σπουδές στον Ευρωπαϊκό Πολιτισμό, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008, σ.σ. 39-54.
- Παυσανίας (1992) *Ελλάδος Περιήγησις 1: Αττικά*. μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος.
- Pirenne, A. (1927/2003) *Οι πόλεις του Μεσαίωνα*. μτφρ. Μούτουλας, Π. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Πλάτων (1995) *Τιμαίος*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Β. Κάλφας. Αθήνα: Πόλις
- Proudhon, P.-J. (2017) *Τι είναι η ιδιοκτησία*; μτφρ. Λο-Σκοκκο, Γ. Αθήνα: Ελεύθερος τύπος.
- Rancière J. (2015), *Ο Χειραφετημένος Θεατής (Le spectateur émancipé)*. μτφρ. Κιουπκιολής, Α. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Rancière J (2009) *Δυσφορία στην Αισθητική. (Malaise dans l' esthétique)*. μτφρ. Συμεωνίδης, Θ. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Rogan, E.-L. (2019) *Οι Άραβες: Μια Ιστορία*. μτφρ. Αστερίου, Μ. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Rousseau, J.-J. (2004) *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*. μτφρ. Γρηγοροπούλου, Α. - Σταϊνχάουερ, Α. Αθήνα: Πόλις
- Saussure, F. De (1979) *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*. μτφρ. Αποστολόπουλος Φ.Δ. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Said, W.E. (1996) *Οριενταλισμός*. Αθήνα: Νεφέλη.

- Schmitt, K. (2016) *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*. μτφρ. Κονδύλης, Π. Αθήνα: Κουκκίδα.
- Σεφεριάδης, Σ. (2006). Συγκρουσιακή πολιτική, συλλογική δράση, κοινωνικά κινήματα: Μια αποτύπωση. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 27, 7-42.
- Σιδέρης, Ν. (2006) Η Διπλή Χωρικότητα. Στο: http://www.academia.edu/5327517/Η_Διπλή_Χωρικότητα Τελευταία πρόσβαση 11 Ιουνίου 2018.
- Smith, A.D. (2000) *Εθνική Ταυτότητα*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Σπυριδοπούλου, Μ. (2015) Το λόγιο θέατρο της Αναγέννησης. Στο: Ταμπάκη, Ά., Σπυριδοπούλου, Μ., και Αλτουβά, Α., *Ιστορία και δραματολογία ευρωπαϊκού θεάτρου* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. <https://hdl.handle.net/11419/2928>
- Σταυρακάκης, Γ. και Σταφυλάκης Κ. (Επιμ.) (2008) *Το Πολιτικό στην Σύγχρονη Τέχνη*. μτφρ. Αλμπάνη Μ., Ηλιάδης, Ν. Ιακώβου, Β., Κιουπκιολής, Α. Σταυρακάκης, Γ. Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές.
- Σταυρακάκης, Γ. (1997) Εισαγωγή στο: Laclau, E. *Για την Επανάσταση της Εποχής μας. Κοινωνική Διάρθρωση, Ηγεμονία και Ριζοσπαστική Δημοκρατία*. μτφρ. Σταυρακάκης, Γ. Αθήνα: Νήσος.
- Σταυρίδης, Σ. (2018) *Από την πόλη οθόνη στην πόλη σκηνή*. Αθήνα: Νήσος.
- Σταυρίδης, Σ. (2007) Η απελευθερωτική προοπτικής της πόλης-έργο. Εισαγωγή στο: Lefebvre, H. *Δικαίωμα στην Πόλη. Χώρος και Πολιτική*. μτφρ. Τουρνικιώτης, Π. Αθήνα: Κουκκίδα.
- Στράβων (1994) *Γεωγραφικά 5 Άλπεις – Ιταλία*. μτφρ. Θεοδωρίδης, Π. Αθήνα: Κάκτος.
- Τερζόγλου, Ν.-Ι. (2009) *Ιδέες του χώρου στον εικοστό αιώνα*. Αθήνα: Νήσος.
- Τερκενλή, Θ.Σ. (1997) *Το Πολιτισμικό Τοπίο: Γεωγραφικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Τσάτσος, Κ. (2002) *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Tilly, C. (2004) *Κοινωνικά κινήματα 1768-2004*. μτφρ. Τσακίρης, Θ. Αθήνα: Σαββάλας
- Τούντα, Ε. και Παιονίδης, Φ. (2016) *Ύστερη Μεσαιωνική Πολιτική Φιλοσοφία. Ανθολογία Κειμένων*. Εισαγωγικά Κείμενα –Επιμέλεια. μτφρ. –σχολιασμός Τούντα, Ε. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Κ.& Μ. Αντ. Σταμούλη.
- Φιντίκογλου, Β.Α. και Τσίτσιου-Χελιδόνη, Χ. (2015) *Lingua Latina*. ΕΜΠ, Ζωγράφου: Kallipos
- Verain, J. (2008) Εισαγωγή στο: Πετράρχης, *Η Ανάβαση στο Όρος Βεντού*. μτφρ. Αμπατζοπούλου, Φ. Αθήνα: Άγρα.

- Watkin, D. (2009) *Ιστορία της Δυτικής Αρχιτεκτονικής*. μτφρ. Κουρεμένος, Κ. Αθήνα: ΜΙΕΤ
- Χέλμης, Α. (2015) Χρονικά και πολιτειακά πλαίσια στην Ελληνική αρχαιότητα. Στο: Παπαγιάννη, Ε., Αρναούτογλου, Ι., Δημοπούλου, Α., Καράμπελας, Δ., Λιαρμακόπουλος, Α., Χατζάκης, Ι., και Χέλμης, Α. *Ιστορία δικαίου* (προπτυχιακό εγχειρίδιο). Kallipos, Open Academic Editions. <http://hdl.handle.net/11419/5271>. Πρόσβαση 31-10-2022, σ.σ. 9-28.
- Χριστοφιλόπουλος, Δ. (2017) *Εισαγωγή στο δίκαιο. Βασικές έννοιες, θεσμοί και αρχές ιδιωτικού, δημοσίου και Ευρωπαϊκού δικαίου*. Αθήνα: Σάκκουλας.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adams, A.J. (2002) Competing Communities in the ‘Great Bog of Europe’: Identity and Seventeenth-Century Dutch Landscape Painting. In: Mitchell W.J.T. (Ed.) *Landscape and Power*. Chicago: University of Chicago Press, pp35-76.
- Anderson, B. (2013) *The age of globalization. Anarchists and the anticolonial imagination*. London: Versus.
- Augustin, B. (2011) Daoism and Daoist Art. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000–. http://www.metmuseum.org/toah/hd/daoi/hd_daoi.htm (December 2011).
- Bey, Hakim (Wilson-Lamborn, P.) (1985) T.A.Z. *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. The Anarchist Library. Retrieved on April 16th, 2009 from http://www.hermetic.com/bey/taz_cont.html
- Berque, A. (2013) *Thinking through landscape (La pensée paysagère 2008)*, translated by Feenberg-Dibon A.-M. New York: Routledge.
- Berque (2013a) Naissance du paysage en Chine 1/3 (28-3-2013) In: <https://www.youtube.com/watch?v=x7D0gj4DW0c> Last accessed 20 Oct. 2018.
- Beaujeu-Garnier, J. (1980) *Géographie urbaine*. Paris: A. Colin.
- Birmingham, A. (2002) System, Order, and Abstraction. The Politics of English Landscape Drawing around 1795. In: Mitchell W.J.T. (Ed.) *Landscape and Power*. Chicago: University of Chicago Press, pp77-101.
- Brueggemann, W. (2002) *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*. Minneapolis: Fortress Press.

- Buddha, (2003) *Saying of Buddha*. Burchett, C. (Ed.) Varanasi, Kathmandu: Pilgrims Publishing.
- Carroll-Spillecke, M., (1992) The gardens of Greece from Homeric to Roman times. *The Journal of Garden History*, 12:2, 84-101, DOI: 10.1080/01445170.1992. 10410564
- Casey, S. E., (2001) Body, Self, and Landscape. A Geophilosophical Inquiry into the Place-World. In: Adams, P. (Ed.) *Textures of Place. Exploring Humanist Geographies*. University of Minnesota Press: 403-425.
- Casey, S. E., (1997) *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley/ Los Angeles/London: University of California Press.
- Castells, E. (1983) *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Movements*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Chevalier and Gheerbrant (1982) *Dictionnaire des symboles*. Paris: Robert Lafont (Ed.) / Jupiter.
- Cosgrove, D.E. (1998) *Social Formation and Symbolic Landscape*. US: The University of Wisconsin Press.
- Dafni, A. (2002) Why are rags tied to the sacred trees of the Holy Land? *Economic Botany* 56(4):315-327.
- Department of Asian Art (2004) Landscape Painting in Chinese Art. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Museum of Metropolitan Art -2000 -. http://www.metmuseum.org/toah/hd/clpg/hd_clpg.htm (October 2004). Last accessed 29 July 2021.
- Department of Asian Art (2004) Nature in Chinese Culture. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000-. http://www.metmuseum.org/toah/hd/cnat/hd_cnat.htm (October 2004). Last accessed 29 July 2021.
- Department of Asian Art (2004) Chinese Gardens and Collectors' Rocks. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000-. http://www.metmuseum.org/toah/hd/cgrk/hd_cgrk.htm (October 2004). Last accessed 29 July 2021.
- Derrida, J. (2001) *Writing and Difference*. New York: Routledge Classics.
- Duhem P. (1976) Plato's Theory of Space and the Geometrical Composition of the Elements. In: Čapek M. (eds) *The Concepts of Space and Time. Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol 22. Springer, Dordrecht.

- Egoz, S. Jørgensen, K. and Ruggeri, D. (2018) *Defining Landscape Democracy: A Path to Spatial Justice*. Cheltenham, UK · Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing.
- Foster, K. P., (1998) Gardens of Eden. Exotic Flora and Fauna in the Ancient Eastern Near East. Middle Eastern Natural Environments. *Yale Forestry and Environmental Studies Bulletin* 103: 320-329. Yale F&ES Bulletin.
- Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1977) Nietzsche, Genealogy and History. In: Bouchard, D.B. (eds.) *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 139-164.
- Fourier, C. (1822) The Phalanstery. <http://www.historyguide.org/intellect/fourier.html> [the anarchistlibrary.org](http://www.anarchistlibrary.org).
- Fustel de Coulanges, N.D. (2001) *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*. Kitchener Ontario: Batoche Books.
- Gupta and Ferguson (1992) Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.
- Harvey, D. (1988) *Social Justice and the City*. Oxford: Blackwell.
- Hansen, R. (2014) State Controls: Borders, Refugees and Citizenship. In: Fiddian-Qasmiyeh, E., Loescher, G., Long, K. and Nando Sigona, N. (Eds) *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. online edn, Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199652433.001.0001>
- Hearn, M. K. (2008) Chinese Painting. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000– http://www.metmuseum.org/toah/hd/chin/hd_chin.htm (June 2008).
- Hearn, M. K. (2007) *Cultivated Landscapes. Chinese Paintings from the Collection of Marie-Hélène and Guy Weill*. The Metropolitan Museum of Art. New York. New Haven and London: Yale University Press.
- Hobbes, T. (1656/1992), *Elements of Philosophy. The First Section. Concerning Body*, Volume I. In: Molesworth, W. (Collected and edited by), *The Complete Works of Thomas Hobbes*. London: Routledge Thoemmes Press (reprint of the 1839-1845 edited edition).
- Huffman, C. (2016) Archytas. Stanford Encyclopedia of Philosophy. In: <https://plato.stanford.edu/entries/archytas/#Cos>. Last accessed 28 Dec. 2018.

- Inge, J. (2003) *A Christian Theology of Space*. Hampshire: Ashgate.
- Kaufmann, E., Zimmer, O. (1998) In Search of the Authentic Nation: Landscape and National Identity in Canada and Switzerland. *Nations and Nationalism* 4 (4): 483-510.
- Konstan, D. (2014) Epicurus on Void. In: Ranocchia, G., Helmig, C., Horn, C. (Eds) *Space in Hellenistic Philosophy. Critical studies in Ancient Physics*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kuck, E. L. (2012) *The Art of Japanese Gardens*. New York: John Day, 1940; republished London: Kegan Paul, 2006; reprinted 2012.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (2001) *Hegemony and Social Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London and New York: Verso.
- Laski, H. (1962) *The Rise of European Liberalism*. London: Unwin.
- Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell
- Lefebvre, A. (2014) The Production of Space. In: Gieseking, J.J. and Mangold, W. (Eds) *People, Place and Space Reader*. London: Routledge, pp 289-294.
- Lévi-Strauss, C. (1955) The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore*. 68(270), Myth: A Symposium. (Oct.-Dec. 1955), pp.428-444.
- Li, Yih-yüan (1995). Notions of Time, Space and Harmony in Chinese Popular Culture. In: Chun-chieh Huang and Erik Zürcher (eds.) *Time and Space in Chinese Culture*. Leiden and New York: E. J. Brill:383-402.
- Locke, J. (1999) *An Essay Concerning Human Understanding* (First published 1690). Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Lowe, J.C., Moryadas S. (1975) *The Geography of Movement*. Boston: Houghton Mifflin.
- Makhzoumi, J. (2015) Borrowed or Rooted? The Discourse of 'Landscape' in the Arab Middle East. In: Bruns, D., Kühne, O., Schönwald, A. Theile, S. (Eds) *Landscape Culture-Culturing Landscapes. The Differentiated Construction of Landscapes*. Springer: 111-128.
- Makhzoumi, J. (2002) Landscape in the Middle East. An Inquiry. *Landscape Research Journal*, 27(3): 213-228.
- Marx, K. and Engels, F. (1848) *Manifesto of the Communist Party*. Retrieved from: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>
- Massey, D. (2009) Concepts of space and power in theory and in political practice. *Doc Anàg Geogr*. 55, 2009: 15-26.
- Mitchell, W.T.J. (2002) *Landscape and Power*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press.

- Mitchell W.T.J. (2002a) Holy Landscapes. Israel, Palestine, and the American Wilderness. In: Mitchell W.T.J. (Eds) *Landscape and Power*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, pp: 261-290.
- Mumford, L. (1961) *The City in History. Its Origins, its Transformations and its Prospects*. New York: Harcourt Brace Yovanovich Inc.
- Norman L. (2004) The Theatrical Baroque: European Plays, Painting and Poetry, 1575-1725, adapted from Norman L. (Ed.) (2001) *The Theatrical Baroque*, Chicago: The David and Alfred Smart Museum/University of Chicago, p.p. 1-11. In: <https://ecuip.lib.uchicago.edu/diglib/fathom/10701023/indexnew.html> Accessed 1 August 2023.
- Olwig, K.R. (2013) The Law of Landscape and the Landscape of Law. The Things that Matter. In: Howard, P., Thompson, I. and Waterton, E. (Ed.) *The Routledge Companion to Landscape Studies*. London and New York: Routledge, pp. 253-263.
- Olwig, K.R. (2007) The Practice of Landscape 'Convention' and the Just Landscape: The Case of European Landscape Convention. *Landscape Research* 32(5): 579-594.
- Olwig, K.R. (2002) *Landscape, Nature and the Body Politic: From Britain's renaissance to America's New World*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Pitkin, F.H. (1972) *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Racine, J.B. (1996) De la raison des « raisons du paysage » d'Augustin Berque. In: *Espace géographique* 25 (4): 376-378.
- Redfield, R. and Singer, M. (2008) Foreword. In: Von Grunebaum. G.E. (2008) *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. Routledge Library Editions: Islam. Volume 33. (First published 1955). London and New York: Routledge.
- Said, W.E. (2002) Invention, Memory and Place. In: Mitchell W.T.J. (Eds) *Landscape and Power*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, pp: 241-260.
- Schama, S. (2004) *Landscape and Memory*. London: Harper Perennial.
- Seamon, D. and Sowers, J. (2008) Place and Placelessness, Edward Relph. In: Hubbard, P, Kitchen, R., and Valentinne G. (Eds) *Human Geography*. London: Sage, pp. 43-51.
- Sedley, D. (2005) *Stoicism: Space and Time*. Routledge Encyclopedia of Philosophy. DOI:10.4324/9780415249126-A112-1
- Shaw, M. (1988). Buddhist and Taoist Influences on Chinese Landscape Painting. *Journal of the History of Ideas* 49(2):183-206. doi:10.2307/2709496

- Shboul, A. (2006) Different Journeys: Place, Self and Imagination in the Classical Arabic Poetic Tradition. *Literature & Aesthetics* 16(2): 9-31
- Sintomer, Y. (2013). The Meanings of Political Representation: Uses and Misuses of a Notion. *Raisons politiques*, no 50(2), 13-34. doi:10.3917/rai.050.0013.
- Skinner, Q. (2005) Hobbes on Representation. *European Journal of Philosophy* 13(2):115-184.
- Stetkevych, J. (2016) *The Hunt in Arabic Poetry. From Heroic to Lyric to Metapoetic*. Notre Dame Ind.: University of Notre Dame.
- Sullivan, M. (1965) *Chinese and Japanese Art. The Book of Art. Volume 9*. New York: Grolier incorporated.
- Tuan, Y-F. (2014) *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis- London: University of Minnesota Press.
- Willmann, A. (2013) Yamato-e Painting. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000–. http://www.metmuseum.org/toah/hd/yama/hd_yama.htm (original published October 2003; last revised April 2013). Last accessed September 2021.
- Wojtowicz, R. (1998). *Lewis Mumford and the American Modernism. Eutopian Theories for Architecture and Urban Planning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vieira-Brito, M., (2009). *The Elements of Representation in Hobbes Aesthetics, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes's theory of the State*. Leiden: Brill.
- Vieira-Brito, M., and Runciman, D. (2008). *Representation*. UK: Polity Press.
- Von Grunebaum. G.E. (2008) *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. Routledge Library Editions: Islam. Volume 33. (First published 1955). London and New York: Routledge.
- Young, D., and Young, M., (2011) *The Art of Japanese Garden. History/Culture/Design*. Japan: Tuttle Publishing.

Περίληψη

Η παρούσα διδακτορική διατριβή προσπαθεί να εξετάσει εάν ο τρόπος που σκεφτόμαστε τις έννοιες του χώρου, του τόπου και του τοπίου σχετίζεται με τον τρόπο σκέψης της πολιτικής (πόλη, αντιπροσώπευση), εάν επιδρά στη θεωρητική σύλληψη των πολεοδομικών πρακτικών και των πρακτικών της αρχιτεκτονικής τοπίου, καθώς και εάν σχετίζεται με έναν ορισμένο τρόπο σκέψης της (αν)ισότητας είτε στην πολιτική θεωρία, είτε στον σχεδιασμό του χώρου (ομοιομορφία, χωρικός διαχωρισμός, κ.λπ.). Για την μεθοδολογία της, βασίζεται σε φιλοσοφικές θέσεις θεωρητικών της μεταμοντέρνας φιλοσοφίας (Lacan, Foucault, Laclau και Mouffe), τις οποίες χρησιμοποιεί ως ένα «πρίσμα» για να εξετάσει τις συσχετίσεις των εννοιών του χώρου, της πολιτικής και της πόλης και των παραστάσεων της μέσα από κείμενα που αποτέλεσαν «σταθμό» στην ιστορία της «δυτικής» φιλοσοφικής σκέψης. Σημείο αναφοράς η «πόλη», ως θεωρητική, συμβολική-κοινωνική και υλική δομή που αποκτά νόημα δια του «λόγου» σε μια ορισμένη στιγμή στην κλασική, μεσαιωνική, νεότερη και σύγχρονη σκέψη. Υποστηρίζεται ότι ο τρόπος σκέψης του χώρου, της πολιτικής, της πόλης και του σχεδιασμού της είναι αλληλένδετος. Οι μεταξύ τους σχέσεις ή συσχετίσεις ακολουθούν μια μάλλον τυχαία προβολή και διακλαδώνονται σε επιμέρους σχέσεις και συσχετίσεις, καθώς εμπλέκονται με άλλες έννοιες (όπως της δημοκρατίας, της ισότητας και της ιδιοκτησίας) που αποκτούν με την σειρά τους ένα νέο νόημα σε μια ορισμένη στιγμή.

Λέξεις-κλειδιά: χώρος, τόπος, τοπίο, πόλη, πολιτική, πολεοδομικές πρακτικές, μεταδομισμός, representation

Abstract

This Ph.D. thesis explores whether the way we think about the concepts of space, place and landscape is related to the way we think about politics (city, representation). It also examines whether this way of thinking impacts the theoretical conception of urban planning practices and landscape architecture practices, as well as if it is related to a certain mode of thinking about (in)equality, either in political theory or in urban planning (uniformity, spatial separation, etc.). Methodology is based on philosophical positions of postmodernist theorists (Lacan, Foucault, Laclau and Mouffe), which are used as a 'prism' to examine the interrelations between the concepts of space, politics, the city and its representations, by following texts that are considered to be a 'milestone' in the history of 'Western' philosophical thought. The point of reference is the 'city' as a theoretical, symbolic-social and material structure that acquires meaning through 'discourse' at a given moment in classical, medieval, early modern and modern thought. It is argued that the way we think about space, politics, the city and its planning is interrelated. Their relations/interrelations follow a rather haphazard projection and branch out into individual relations/interrelations as they interplay with other concepts (such as democracy, equality and property), which in turn signify a whole new meaning at a certain moment.

Keywords: space, place, landscape, city, politics, urban planning practices, poststructuralism, representation