

**ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ
ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ
ΓΙΑ ΜΙΑ
ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ
ΩΣ ΛΕΓΕΙΝ**

Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ
ΧΑΪΝΤΕΓΓΕΡΙΑΝΗΣ
ΤΟΠΟΛΟΓΙΑΣ ΣΤΗ
ΣΥΓΧΡΟΝΗ
ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ
ΘΕΩΡΙΑ

**ΧΡΗΣΤΟΣ
ΓΙΑΝΝΑΚΑΚΗΣ**

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

"ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ"

ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΚΑΚΗΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις για μια αρχιτεκτονική ως λέγειν: η επίδραση της χαϊντεγκεριανής τοπολογίας στη σύγχρονη αρχιτεκτονική θεωρία

ΠΑΤΡΑ 2021

Πανεπιστήμιο Πατρών

Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών,

Τμήμα Φιλοσοφίας

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών: “Θεωρητική και Πρακτική Φιλοσοφία”

Χρήστος Γιαννακάκης (giannakakis.christos@gmail.com)

“Η επίδραση της χαϊντεγκεριανής τοπολογίας στη σύγχρονη αρχιτεκτονική θεωρία: οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις για μια αρχιτεκτονική ως λέγειν”

"The impact of Heideggerian topology on contemporary architectural theory: the philosophical prerequisites of an architecture as λέγειν"

Διπλωματική Εργασία για την απόκτηση Διπλώματος Μεταπτυχιακών Σπουδών στην ειδίκευση: “Γνωσιοθεωρία - Μεταφυσική”.

Επιβλέπουσα καθηγήτρια

Αικατερίνη Καλέρη, ομότιμη καθηγήτρια, Πανεπιστήμιο Πατρών

Μέλη Τριμελούς Εξεταστικής Επιτροπής

Βασίλης Γκανιάτσας, καθηγητής, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Κυριακή Γουδέλη, αναπληρώτρια καθηγήτρια, Πανεπιστήμιο Πατρών

Αικατερίνη Καλέρη, ομότιμη καθηγήτρια, Πανεπιστήμιο Πατρών

Ημερομηνία Υποστήριξης

30 Αυγούστου 2021

Πάτρα 2021



Πανεπιστήμιο Πατρών, Τμήμα Φιλοσοφίας

Χρήστος Γιαννακάκης

© 2021 - Με την επιφύλαξη παντός δικαιώματος

για τα χρόνια της
Πάτρας

περίληψη

Στόχος της εργασίας είναι να αναλύσει την προβληματική της "φιλοσοφικής τοπολογίας" στο έργο του Μάρτιν Χάιντεγγερ και να εντοπίσει πιθανή επιρροή της στη σύγχρονη αρχιτεκτονική θεωρία. Η τοπολογία αντιλαμβάνεται τον χώρο ως βασική κατηγορία συγκρότησης νοήματος, σε αντίθεση με την παραδοσιακά κυρίαρχη κατηγορία του λόγου. Η εργασία υποστηρίζει ότι στον Χάιντεγγερ αυτό που ονομάζεται "λόγος" δεν είναι μια a priori λειτουργία της νόησης, αλλά παράγεται από το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης που είναι η ικανότητά της να δημιουργεί. Η δημιουργία όμως στον Χάιντεγγερ, όπως θα φανεί, είναι πάντα δημιουργία αυτού που ο ίδιος ονομάζει "τόπο", με την τοπολογία έτσι να είναι συνώνυμη με μια οντολογία. Βασικότερη τοπο-παρασκευαστική πρακτική είναι η αρχιτεκτονική, η οποία παράγει νόημα και δημιουργεί σημασίες και με αυτόν τον τρόπο συνδέεται άμεσα με το "ερώτημα για το είναι". Συνεπώς, κρίσιμο είναι να εξεταστεί η σχέση της χαιντεγγεριανής τοπολογίας με την αρχιτεκτονική θεωρία.

abstract

The thesis aims to address the issue of 'philosophical topology' in Martin Heidegger's work and to identify its possible impact on contemporary architectural theory. Topology construes space and spatiality as a basic category for the constitution of meaning, in contrast to the traditionally prevalent category of Reason. This thesis argues that what is called 'reason' in Heidegger is not an a priori function of cognition, but is derived by the fundamental characteristic of human existence, which is its ability to create. But the act of creation in Heidegger, as will be demonstrated, is always a creation of what he calls "place" (or in German: "Ort"), thereby making topology equivalent to ontology. The most basic space-creating practice is architecture, which begets sense and creates meanings, and in doing so is directly related to the 'question of being'. It is therefore crucial to elaborate on the relationship between Heideggerian topology and architectural theory.

προλεγόμενα

Αν η απόσταση των είκοσι ετών από τον περασμένο αιώνα μας επιτρέπει να βγάλουμε συμπεράσματα για την εξέλιξη της φιλοσοφίας μέσα σε αυτό το διάστημα, θα ισχυριζόμασταν ότι κατά τον εικοστό αιώνα βασικό φιλοσοφικό ζητούμενο αποτέλεσε η υπέρβαση της μεταφυσικής. Αυτή η φιλοσοφική τάση του 20^{ου} αιώνα εκφράστηκε με ποικίλους τρόπους: Γλωσσοαναλυτικές προσεγγίσεις¹ κάνουν την εμφάνισή τους σε μια ρήξη με την μεταφυσική παράδοση και με μια στροφή στην γλώσσα, ως μια εμμενή εκδοχή αυτού που συνηθίζαμε να αποκαλούμε “λόγο”. Επιπλέον, εκδίδονται κείμενα που εντάσσονται στην λεγόμενη υπαρξιακή παράδοση, η οποία αντιλαμβάνεται το γεγονός της ύπαρξης ως την συγκροτησιακή στιγμή της πραγματικότητας ασκώντας κριτική στην “μεταφυσική της ουσίας”. Πέραν αυτών, εμφανίζεται η φαινομενολογική σχολή του Husserl, σαν μια αντίδραση στις μεταφυσικές προϋποθέσεις του ψυχολογισμού και του “θετικού φαινομένου”, το οποίο αντίθετα αποτελεί θεμέλιο για τους λογικούς θετικιστές, οι οποίοι όμως θεωρούν πως και αυτοί εργάζονται ενάντια στη μεταφυσική παράδοση. Παράλληλα η ερμηνευτική φιλοσοφία που ξεκίνησε από τον Schleiermacher με αξονικό σημείο τη γλώσσα και την κατανόηση του γραπτού κειμένου, διευρύνεται στο έργο του Dilthey, και το ημιτελές εγχείρημά του για την ανάλυση του “ιστορικού λόγου” (έναντι του “καθαρού λόγου”), εγχείρημα το οποίο συνεχίζει ο Gadamer. Η

¹ Κείμενα του Frege και του Russell κατά το τέλος του 19ου και αρχές του 20ου αιώνα προσπαθούν να απαντήσουν σε προβλήματα που αναδεικνύουν και αφορούν την έννοια της σημασίας μέσα σε μία “λογική πρόταση” εφαρμόζοντας λογικές αναλύσεις. Πρβλ. Lycan, *Η φιλοσοφία της γλώσσας*, σ. 35-47.

ερμηνευτική παράδοση ανοίγει το δρόμο για τη φιλοσοφία της κουλτούρας και της ιστορίας και την "κριτική θεωρία" της σχολής της Φρανκφούρτης, η οποία εργάζεται καταστατικά έναντι της μεταφυσικής της "παραδοσιακής θεωρίας". Τέλος, αξιοσημείωτο προς αυτή την κατεύθυνση είναι και το φιλοσοφικό πρόγραμμα των στρουκτουραλιστών φιλοσόφων οι οποίοι έχοντας ως βασική επιρροή και αυτοί την ερμηνευτική φιλοσοφία, αναζητούν εμμενείς εκδοχές λόγου στην γλώσσα, την ανθρωπολογία, σε ψυχαναλυτικές αναζητήσεις και κοινωνικοπολιτικές κατασκευές.

Η παρούσα εργασία προτείνει και επεξεργάζεται ένα τέτοιο εμμενές επεξηγηματικό μοντέλο, που κάνει την εμφάνισή του στον 20^ο αιώνα με τον Μάρτιν Χάιντεγγερ, και μοιάζει να ωριμάζει τις τελευταίες δεκαετίες, το οποίο ονομάζουμε "τοπολογία", δηλαδή η σκέψη ότι ο χώρος έχει τον κεντρικό ρόλο στη συγκρότηση της πραγματικότητας και του νοήματος, με την ιδέα αυτή πολλές φορές να έχει αξιοποιηθεί από την αρχιτεκτονική θεωρία. Η συζήτηση για τον χώρο και το σώμα θεωρώ ότι αποκτά ένα νέο ενδιαφέρον στον 21^ο αιώνα, που κυρίαρχη θέση έχει η ψηφιοποίηση της ύπαρξης και της πραγματικότητας, ως νέες κατανοήσεις του βίου, οι οποίες όμως μοιάζει να είναι μερικές και να εμφανίζουν αδυναμίες στη συνοχή τους.

Κλείνοντας αυτό το προλογικό σημείωμα θέλω να ευχαριστήσω την καθηγήτριά μου, Αικατερίνη Καλέρη, για την επιστημονική επίβλεψη της εργασίας αλλά και για την στενή μας συνεργασία όλα τα προηγούμενα χρόνια, η οποία ήταν καθοριστική για τη διαμόρφωση της σκέψης μου. Θέλω, ακόμα, να ευχαριστήσω θερμά τους κύριο Βασίλη Γκανιάτσα (ΕΜΠ) και κυρία Κάκια Γουδέλη (Παν.Πατρών) για τις σημαντικές τους παρατηρήσεις, οι οποίες επιβεβαίωσαν τη σημασία της έκθεσης

μιας επιστημονικής εργασίας στην επιστημονική κοινότητα. Επιπλέον, δεν μπορώ να μην αναφέρω τον φίλο μου και υποψ. διδ. φιλοσοφίας Δημήτρη Παπαδόπουλο, όπως και τον φίλο μου Νίκο Ξυράφη, οι οποίοι μαζί με την καθηγήτριά μου, υπήρξαν βασικοί μου συνομιλητές όλα τα χρόνια των κοινών μας σπουδών στη φιλοσοφία. Τέλος, θα ήταν παράλειψη να μην αναφέρω ότι η εικόνα που αξιοποίησα για το εξώφυλλο είναι έργο του Θανάση Σπανομαρίδη, αρχιτέκτονα και καθηγητή στο τμήμα αρχιτεκτονικής του Πανεπιστήμιο Πατρών.

Με την εργασία αυτή νιώθω ότι κλείνει μια όμορφη περίοδος φιλοσοφικής μαθητείας, αλλά και ευρύτερα επτά όμορφα χρόνια στην πόλη της Πάτρας.

Χρήστος Γιαννακάκης,
Θεσσαλονίκη 2021

εισαγωγή

Η εργασία επιχειρεί να ενταχθεί στον θεωρητικό διάλογο που αφορά στην σχέση της χαϊντεγκεριανής φιλοσοφίας με την αρχιτεκτονική. Ήδη αυτή η πρόθεση προϋποθέτει μια ερμηνεία της χαϊντεγκεριανής οντολογίας που καθιστά δυνατή την εύρεση συστηματικών συσχετισμών ανάμεσα σε αυτή και τον χώρο την αρχιτεκτονικής θεωρίας και αρχιτεκτονικής πρακτικής. Με σημείο εκκίνησης την θέση ότι οι προϋποθέσεις ως "αναγκαίες συνθήκες" φέρουν αυτές οι ίδιες μεγάλο μέρος της εξήγησης και με σκοπό η εργασία να αναφερθεί στην σχέση της χαϊντεγκεριανής οντολογίας με την αρχιτεκτονική, επιδιώκεται ιδιαίτερα η διερεύνηση αυτής της ίδιας της οντολογίας με αποτέλεσμα να προτείνεται μια ερμηνεία της, που συνοψίζεται με τον όρο "τοπολογία".

Ο όρος "τοπολογία" αποτελεί αναφορά στο έργο του Jeff Malpas και την έρευνά του για την έννοια του "χώρου" στα κείμενα του Χάιντεγκερ. Ο Malpas, με την εργασία του από το 1999, υποστηρίζει ότι το κεντρικό στοιχείο της οντολογίας του Χάιντεγκερ² είναι η έννοια του χώρου. Ο ίδιος ονομάζει την οντολογία του Χάιντεγκερ "τοπολογία" και επιπλέον δείχνει ότι μια τέτοια ερμηνεία επιτυγχάνει να συμπεριλάβει όλο το έργο του Χάιντεγκερ χωρίς να το διχοτομεί και να επιστρατεύει εξωκειμενικές εξηγήσεις σε αδυναμίες να εξηγηθεί το έργο του συνεκτικά.

² Για το κύριο όνομα Martin Heidegger επιλέγεται η ελληνική μεταγραφή του σε Μάρτιν Χάιντεγκερ, αντιστοιχώντας τους λατινικούς χαρακτήρες σε ελληνικούς για να υπάρχει συνέπεια με την χρήση του επιθέτου "χαϊντεγκεριανός". Τα υπόλοιπα ονόματα στην εργασία παραμένουν με λατινικούς χαρακτήρες.

Με αφετηρία την προσέγγιση του Malpas η εργασία επεξεργάζεται εκτενώς την οντολογία του Χάιντεγγερ, ως μια "τοπολογία", την οποία θεωρεί αναγκαία συνθήκη για την θεμελίωση θεωρητικών συσχετισμών ανάμεσα στον Χάιντεγγερ και το πεδίο της αρχιτεκτονικής και κατά συνέπεια ικανή να εξηγήσει σε μεγάλο βαθμό την συσχέτιση αυτή. Για να είναι όμως πλήρης η εξήγηση, η εργασία στο δεύτερο μέρος της αναλαμβάνει να τεκμηριώσει τον παραπάνω συσχετισμό, προχωρώντας σε μια επεξεργασία εννοιών στο πεδίο της αρχιτεκτονικής. Ειδικότερα, το δεύτερο μέρος στηρίζεται ιδιαίτερα σε μια εννοιολογική ένταση που εντοπίζει στον χώρο της αρχιτεκτονικής θεωρίας, για να δείξει πώς αυτή λύνεται μέσα από την αξιοποίηση της χαιντεγγεριανής τοπολογίας.

Πιο συγκεκριμένα, στην πρώτη ενότητα της εργασίας, με αφετηρία το έργο του Jeff Malpas, στοιχειοθετείται η άποψη, ότι το φιλοσοφικό πρόγραμμα του Χάιντεγγερ οργανώνεται γύρω από την προβληματική μιας φιλοσοφικής "τοπολογίας". Πρώτο μέλημα είναι να γίνει ξεκάθαρη η παραπάνω έννοια και να φανεί ο ρόλος και η σημασία της στο φιλοσοφικό πρόγραμμα του Χάιντεγγερ. Όπως θα επιχειρηματολογήσουμε, η έννοια της τοπολογίας σχετίζεται με τον τρόπο που ο Χάιντεγγερ αντιλαμβάνεται την οντολογία, δηλαδή στη σύνδεση της λογικότητας (λέγειν) ως άρθρωσης νοήματος, με την ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί (ποιείν). Η παραπάνω σύνδεση περιγράφει την έννοια του "τόπου", που είναι η πρωταρχική και βασική βίωση της πραγματικότητας. Η αρχιτεκτονική ως μια πρακτική δημιουργίας με πεδίο αναφοράς τον χώρο συνδέεται άμεσα με την προβληματική της τοπολογίας, χωρίς όμως αυτό να αποτελεί

ακόμη πλήρη εξήγηση για την σύνδεση μιας φιλοσοφικής θεωρίας με το πεδίο της αρχιτεκτονικής.

Η δεύτερη ενότητα, λοιπόν, επεξεργάζεται το ερώτημα για την αρχιτεκτονική πρακτική γύρω από την κατηγοριακή διχοτόμηση ανάμεσα στο "ωραίο" και το "χρήσιμο", που η εργασία θεωρεί ότι είναι το βασικό διακύβευμα στη νεότερη αρχιτεκτονική. Η παραπάνω διχοτόμηση έχει ως συνέπεια μια σειρά από θεωρητικά προβλήματα, τα οποία έχουν μεταφερθεί και στην πρακτική εφαρμογή της αρχιτεκτονικής ως μια μορφή προκατάληψης. Για να τεκμηριωθεί η παραπάνω θέση, κρίνεται αναγκαία η αναδρομή στην ιστορία της νεότερης αρχιτεκτονικής και η κριτική της αποτίμηση. Το τελευταίο βήμα γίνεται με την διερεύνηση τρόπων επίλυσης αυτής της διχοτόμησης μέσα από την χαιντεγγεριανή τοπολογία. Σημαντικοί θεωρητικοί της αρχιτεκτονικής αξιοποίησαν ρητά ή έμμεσα βασικές αρχές της τοπολογίας, στην αξιοποίηση της οποίας από την αρχιτεκτονική θεωρία του Karsten Harries εστιάζει εδώ η εργασία.

Βασική διάκριση του Harries είναι αυτή ανάμεσα σε μια "ηθική" λειτουργία της αρχιτεκτονικής έναντι αυτού που ονομάζει "αισθητική προσέγγιση". Όπως θα φανεί η έννοια της "ηθικής λειτουργίας" της αρχιτεκτονικής αποτελεί μια εφαρμογή της χαιντεγγεριανής τοπολογίας στον χώρο της αρχιτεκτονικής και αποτελεί την απάντηση στα προβλήματα που δημιουργεί η "αισθητική" αντίληψη για την αρχιτεκτονική που θεμελιώνεται στην δευτερογενή κατηγοριακή διάκριση ωραίου και χρήσιμου. Το παραπάνω αποτελεί ένα παράδειγμα γόνιμης εφαρμογής θέσεων του Χάιντεγγερ που έχει ως συνέπεια την παραγωγή νέων εξηγήσεων για τον χαρακτήρα της αρχιτεκτονικής πρακτικής.

περιεχόμενα

ενότητα πρώτη

η φιλοσοφική τοπολογία του Χάιντεγγερ

- 1.εισαγωγικά για την φιλοσοφική τοπολογία του Χάιντεγγερ **σ.21**
- 2.ποιείν-λέγειν-τοπολογία **σ.29**
- 3.η έννοια του λόγου στη νεωτερική παράδοση κατά τον Χάιντεγγερ **σ.30**
- 4.ο τόπος του ανθρώπου **σ.34**
 - 4.1.η ανθρώπινη ύπαρξη ως ένα “εδώ” **σ.34**
 - 4.2.το κατανοείν ως σύνδεση του “εδώ” προς κάθε “εκεί” **σ. 38**
- 5.η ερμηνεία του κόσμου ως ποιείν **σ.42**
- 6.η δομή του τόπου: η λογικότητα ως ένυλη “περισυλλογή” **σ.48**
- 7.προλεγόμενα στον τόπο: χώρος και περιοχή στο Είναι και Χρόνος **σ.50**
- 8.ο τόπος του πράγματος, το πράγμα ως τόπος **σ.57**
- 9.κτίζοντας και κατοικώντας: η τετραμερής ανάλυση του τόπου **σ.67**

ενότητα δεύτερη

το ερώτημα για την αρχιτεκτονική πρακτική

- 10.Τι είναι αρχιτεκτονική; Η διχοτόμηση ανάμεσα σε ωραίο και χρήσιμο **σ.75**
- 11.για την άρση της διχοτόμησης: η αρχιτεκτονική ως πρακτική “εξαντικειμενίκευσης του βίου” **σ.87**
12. η “ηθική λειτουργία” της αρχιτεκτονικής κατά τον Karsten Harries **σ.94**

βιβλιογραφία σ.108

ενότητα πρώτη

η φιλοσοφική τοπολογία του Χάιντεγγερ

1

εισαγωγικά για την φιλοσοφική τοπολογία του Χάιντεγγερ

Τις τελευταίες δεκαετίες έχει αναπτυχθεί στους κύκλους των χαϊντεγγεριανών μελετητών ένας θεωρητικός διάλογος για τη σημασία της έννοιας του “τόπου” στον Χάιντεγγερ και η ανάδειξή της ως κεντρικής στο έργο του. Βασικός εκπρόσωπος σήμερα αυτής της ιδέας είναι ο Jeff Malpas από το Πανεπιστήμιο της Τασμανίας, του οποίου το έργο εστιάζει σε μεγάλο βαθμό στην έννοια αυτή. Το 2006 ο Malpas εκδίδει ένα σημαντικό έργο με τίτλο *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, στο οποίο επιχειρηματολογεί πως ο “τόπος” διατρέχει ως αξονική προβληματική τα κείμενα του Χάιντεγγερ από την πρώιμη έως την ύστερη φάση του φιλοσοφικού του προγράμματος. Σε μία πρώτη ανάγνωση “τοπολογία” εδώ είναι ο λόγος περί του “τόπου” στο έργο του Χάιντεγγερ. Η προσέγγιση όμως αυτή δεν προσφέρει ιδιαίτερη κατανόηση, αλλά μάλλον παραμένει τετρημένη. Για να γίνει ξεκάθαρη η έννοια της τοπολογίας πρέπει να δούμε την αναφορά της τόσο στη βιβλιογραφία όσο και στο ίδιο του έργο του Χάιντεγγερ.

Ο Malpas αν και φέρνει στο προσκήνιο την έννοια της φιλοσοφικής τοπολογίας, δεν επινοεί ο ίδιος τον όρο. Αντίθετα, συναντάται σε τρία διαφορετικά κείμενα μέσα στο χαϊντεγγεριανό corpus με τουλάχιστον πέντε εμφανίσεις.

Πρώτη αναφορά στο όρο “τοπολογία” γίνεται σε ένα δημοσιευμένο έργο του 1947 με τίτλο “*Aus der Erfahrung des*

Denkens”³. Πρόκειται για μια ανθολογία μικρών κειμένων, με ιδιαίτερα ελλειπτικό τρόπο γραφής, τα οποία ξεκινούν πάντα με μια σύντομη παρουσίαση μιας προσωπικής εμπειρίας, η οποία ακολουθείται από έναν στοχασμό πάνω στην εμπειρία αυτή. Σε ένα από αυτά τα κείμενα εμφανίζεται για πρώτη φορά η έννοια “topologie” με τον Χάιντεγγερ να γράφει: “Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns”⁴ (Όμως, η ποίηση⁵ που σκέπτεται είναι στην πραγματικότητα η τοπολογία του είναι). Δεύτερη αναφορά γίνεται στο δημοσιευμένο κείμενο του 1955 “Zur Seinsfrage”, το οποίο έχει έναν περισσότερο συστηματικό τρόπο γραφής: “Gewiß bedarf es einer Topographie des Nihilismus, seines Vorganges und seiner Überwindung. Aber der Topographie muß eine Topologie vorausgehen: die Erörterung desjenigen Ortes, der Sein und Nichts in ihr Wesen versammelt, das Wesen des Nihilismus bestimmt und so die Wege erkennen läßt, auf denen sich die Weisen einer möglichen Überwindung des Nihilismus abzeichnen.”⁶ (“Οπωσδήποτε απαιτείται μια τοπογραφία του μηδενισμού, του πως προχωρεί και πως υπερβαίνεται. Αλλά της τοπογραφίας πρέπει να προηγηθεί μια τοπολογία: ο εντοπισμός εκείνου του τόπου που συλλέγει είναι και

³ βλ. Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. Vol. 13, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910–1976), ed. Hermann Heidegger (1983). Frankfurt: Klostermann, 1976, 75-86 (Στο εξής: GA 13:75-86)

⁴ Ο.π. σ. 84

⁵ Σχόλιο της Αικ. Καλήρη, που έκανε την μετάφραση για τις ανάγκες της εργασίας: Σε σχέση με το γερμανικό Dichten που μεταφράζουμε ποίηση: α) το Dichten είναι απαρέμφατο και όχι ουσιαστικό, β) στην κυριολεξία του δεν σημαίνει «ποιείν» αλλά «συμπυκνώνει» (δηλαδή η ποιητική λειτουργία στα γερμανικά λέγεται ως μια λειτουργία «συμπύκνωσης/συγκέντρωσης» (είναι κοντά στο «(ver)sammeln» και σε αυτό που στα ελληνικά μεταφράζουμε ως συλλεγειν, συλλογή κλπ.), ενώ η ελληνική λέξη είναι κοντά στην «τέχνη» (με την πρωταρχική της έννοια). Η μετάφραση «ποίηση που σκέπτεται» δεν είναι σε θέση να συνδεσει το «ποίηση» με την «τοπολογία».

⁶ GA 9: 412

μηδέν στην ουσία τους, που καθορίζει την ουσία του μηδενισμού, και μας επιτρέπει έτσι να αναγνωρίσουμε τα μονοπάτια, πάνω στα οποία διαγράφονται οι τρόποι μιας πιθανής υπέρβασης του μηδενισμού.”⁷). Στο συγκεκριμένο χωρίο ο λόγος είναι πιο αναλυτικός καθώς βλέπουμε την έννοια της τοπολογίας να προσδιορίζεται στη διάκρισή της από την έννοια της “τοπογραφίας”. Τέλος, πολύ πιο αναλυτική είναι η αναφορά που γίνεται το 1969 στο κείμενο της ομιλίας που έδωσε ο Χάιντεγγερ στο πλαίσιο ενός κύκλου ομιλιών στο Le Thor: [...] hat das Denken nach »Sein und Zeit« den Ausdruck »Sinn von Sein« durch »Wahrheit des Seins« ersetzt. Und um jede Sinnverfälschung von Wahrheit zu vermeiden, um auszuschließen, daß sie als Richtigkeit verstanden würde, wurde »Wahrheit des Seins« erläutert durch »Ortschaft des Seins«, - Wahrheit als Ortlichkeit des Seins. Das setzt allerdings schon ein Verständnis des Ortseins des Ortes voraus. Daher der Ausdruck Topologie des Seins, der sich zum Beispiel in »Aus der Erfahrung des Denkens« findet; siehe auch den von Franz Larese herausgegebenen Text: »Die Kunst und der Raum«.⁸ (“[...] η σκέψη μετά το *Είναι και Χρόνος* αντικατέστησε την έκφραση «νόημα του είναι» με το «αλήθεια του είναι». Και για να αποφευχθεί κάθε παραφθορά του νοήματος της αλήθειας, για να αποκλεισθεί, το να εννοηθεί ως ορθότητα, διευκρινήθηκε το «αλήθεια του είναι» μέσω του «τόπος του είναι», - αλήθεια ως τοπικότητα του είναι. Αυτό προϋποθέτει βέβαια μια κατανόηση του πως «είναι τόπος» ο τόπος. Εξ ού και η έκφραση τοπολογία του είναι, που υπάρχει παραδείγματος χάριν στο «Aus der Erfahrung des Denkens”. Παράβαλε επίσης το κείμενο που

⁷ Μτφρ. Αικ. Καλέρη

⁸ GA 15: 335

εξέδωσε ο Franz Larese: “Die Kunst und der Raum”⁹). Η αναφορά αυτή μαζί με μια ακόμη συμπληρωματική στο ίδιο κείμενο¹⁰ εντάσσεται στη γενικότερη πρακτική του Χάιντεγγερ των ύστερων δεκαετιών να σχολιάζει και να επεξηγεί σημεία από το φιλοσοφικό του έργο. Στην περίπτωση μας η συγκεκριμένη πρακτική, άρα και η αναφορά αυτή, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο σκεπτικό μιας αντιμετώπισης του συνολικού έργου του Χάιντεγγερ ως ενός συνεκτικού και με συνέχεια φιλοσοφικού προγράμματος, κεντρικό σημείο αναφοράς του οποίου μάλιστα είναι η τοπολογία.

Οι παραπάνω αναφορές στον όρο “τοπολογία” πυροδότησαν από πολύ νωρίς την συζήτηση στη βιβλιογραφία αφού ήδη το 1963, πριν ακόμη το σεμινάριο του Thor, ο Otto Pöggeler στο του βιβλίο “Der Denkweg Martin Heideggers” αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο με τίτλο “Topologie des Seyns”¹¹ στο οποίο προσεγγίζει την τοπολογία σαν μια εμμενή φιλοσοφική μεθοδολογία. Το 1985 ο Joseph Fell στο “Heidegger’s Mortals and Gods” πρώτος προτείνει την ανασυγκρότηση του φιλοσοφικού προγράμματος του Χάιντεγγερ γύρω από την προβληματική του χώρου, χωρίς όμως να γίνεται αναφορά στον όρο “τοπολογία”. Στο “The Fate of Place” το 1997 ο Edward Casey παρουσιάζοντας την επεξεργασία της έννοιας του χώρου μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας, αφιερώνει ένα κεφάλαιο με τίτλο “Proceeding to Place by Indirection: Heidegger”, στο οποίο επιχειρηματολογεί πως η έννοια του χώρου στον Χάιντεγγερ έρχεται να πάρει τη θέση της έννοιας του χρόνου, που έχει την

⁹ Μτφρ. Αικ. Καλέρη

¹⁰ Ο.π. σ. 344

¹¹ βλ. Pöggeler, Otto. *Martin Heidegger’s Path of Thinking*. Translated by Daniel Magurshak and Sigmund Barber. Humanity Books, 1989. σ. 239 κ.ε.

κεντρική θέση μέχει και την δεκαετία του 20¹². Αυτή η ιδέα επηρεάζει τον τελευταίο μεγάλο σταθμό στη βιβλιογραφία που είναι ο Jeff Malpas¹³. Ο Malpas ήδη από το 1999 στο βιβλίο του “Place and Experience: A Philosophical Topography”, αλλά πολύ περισσότερο στο “Heidegger's Topology” το 2006 επιχειρηματολογεί πως όλο το φιλοσοφικό πρόγραμμα του Χάιντεγγερ μπορεί να κατανοηθεί ως μια “τοπολογία”¹⁴. Τον όρο “τοπολογία” ο ίδιος τον χρησιμοποιεί από το 2006 ενώ πρωτύτερα χρησιμοποιεί αντί αυτού τον όρο “τοπογραφία”, αφού, όπως και ο ίδιος επισημαίνει, η τοπολογία μπορεί να παραπέμπει και στον αντίστοιχο μαθηματικό όρο¹⁵. Η συμβολή του Malpas στις χαιντεγγεριανές μελέτες είναι πολύτιμη αφού είναι από τους πρώτους μελετητές που κάνουν έρευνα στο σύνολο της εργογραφίας του Χάιντεγγερ χωρίς να εξαιρεί τα ύστερα και ελλειπτικά του κείμενα, τα οποία επεξεργάζεται με έναν ιδιαίτερα σύγχρονο και αναλυτικό τρόπο και έτσι τα κάνει πιο προσιτά καταδεικνύοντας την φιλοσοφική τους σημασία, που συχνά παραγγονίζεται. Επομένως η επεξεργασία του ζητήματος της τοπολογίας από τον Malpas έχει και το νόημα μιας νέας προσέγγισης στο έργο του Χάιντεγγερ. Είναι σημαντικό, τέλος, να αναφερθεί ότι η εργασία δε λαμβάνει υπόψη το νέο έργο του Malpas, το οποίο πρόκειται να κυκλοφορήσει τον Αύγουστο του 2021 και συμπτωματικά αφορά στο κεντρικό στόχο της παρούσας

¹² Casey, Edward S. *The Fate of Place: A Philosophical History*. California: University of California Press, 1997. σ. 284

¹³ βλ. ενδεικτικά σ. 13, 63, 66 στο Malpas, Jeff. *Heidegger's Topology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

¹⁴ βλ. Ο.π. σ. 2

¹⁵ Ο.π. σ. 35

εργασίας, να συνδεθεί δηλαδή η τοπολογία με την αρχιτεκτονική θεωρία¹⁶.

Όλες αυτές οι αναφορές αποτελούν σταθμούς στην βιβλιογραφία σε σχέση με το ζήτημα της τοπολογίας. Σε αυτούς φυσικά δεν συμπεριλαμβάνονται κείμενα που αξιοποιούν λιγότερο ή περισσότερο χαιντεγγεριανές ιδέες με στόχο όμως να τις χρησιμοποιήσουν για ένα νέο πρόγραμμα και όχι για να επεξεργαστούν αυτές τις ίδιες. Ενδεικτικά και μόνο ως αναφορές, παραδείγματα τέτοια αποτελούν οι Gadamer, Foucault, Deleuz, Guattari, Bachelard, Derrida, Schulz, Frampton, Harries, Vessely, Pallasmaa¹⁷ και άλλοι.

Η αναδρομή αυτή στη βιβλιογραφία δείχνει την επεξεργασία της προβληματικής που απασχολεί και την παρούσα εργασία, χωρίς να γίνεται μια ανάλυση της ίδιας της έννοιας της τοπολογίας την οποία ως τώρα ορίσαμε απλά ως τον λόγο για την προβληματική του τόπου. Αξιοποιώντας τη σημαντική έρευνα του Malpas, αλλά κυρίως εστιάζοντας στα ίδια τα κείμενα του Χάιντεγγερ, θα επεξεργαστούμε στην πρώτη αυτή ενότητα την έννοια της τοπολογίας στο έργο του.

¹⁶ Κυκλοφόρησε στις 12 Αυγούστου με τίτλο “Rethinking Dwelling” και περιλαμβάνεται στον βιβλιογραφικό πίνακα.

¹⁷ Ο Gadamer συνδέει την έννοια του χώρου με αυτή του παιχνιδιού. πρβλ. *Truth and Method* ή Καλέρη Αικατερίνη, 1999, «Το παιχνίδι ως πρότυπο της οντολογίας του έργου τέχνης στον Χ.-Γκ. Γκάνταμερ», *Ίνδικτος*, τεύχος 10, σ. 87-88. Ο Schulz και ο Frampton αξιοποιούν στην αρχιτεκτονική θεωρία τον Χάιντεγγερ με ευθείς αναφορές στο έργο του. Ο Frampton μάλιστα συνδέεται με το ρεύμα του “κριτικού τοπικισμού” που δίνει έμφαση στην σύνδεση του κτηρίου με τον τόπο που κτίζεται. Σχετικά με την προβληματική της εργασίας έργα τους περιλαμβάνονται στον βιβλιογραφικό πίνακα. Επιπλέον για μια γενική εποπτοία των δύο βλ. Λέφας, 2008. Το έργο του Harries θα γίνει αντικείμενο μελέτης στη συνέχεια, ενώ του Vesely βρίσκεται πολύ κοντά σε αυτό. Ο ίδιος στα μαθήματά του συχνά παρέπεμπε στο “Ethical function of architecture”, πριν γράψει το δικό του βιβλίο το 2004, 7 χρόνια αργότερα (βλ. βιβλιογραφικό πίνακα).

Στις χαϊντεγγεριανές μελέτες, όμως, είναι ιδιαίτερα συνηθισμένη η διχοτόμηση του έργου σε πρώιμο και ύστερο, με το κριτήριο να είναι όχι μόνο χρονολογικό αλλά και ποιοτικό. Η αντίληψη αυτή μιλάει για μια “στροφή” (Kehre) στο έργο του Χάιντεγγερ η οποία συνίσταται αφενός στον στυλ γραφής και την ανάπτυξη των επιχειρημάτων και αφετέρου στην προσέγγισή του σε φιλοσοφικά προβλήματα. Ο Jeff Malpas είναι ένας από τους μελετητές που, αντίθετα, προσπαθούν να δουν το έργο του Χάιντεγγερ στην συνοχή και την εξέλιξή του και η προβληματική της τοπολογίας είναι το σημείο αυτό που κατά τον ίδιο μπορεί να οργανώσει το έργο του γερμανού φιλοσόφου από τα πρώτα κείμενα έως και τα τελευταία σε ένα συνεκτικό φιλοσοφικό πρόγραμμα. Την ίδια στιγμή όμως επισημαίνει υπάρχουν και αρκετές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στα πρώιμα και ύστερα κείμενα του corpus, κοινό χαρακτηριστικό των οποίων για τον Malpas φαίνεται να είναι η προσπάθεια του Χάιντεγγερ να απομακρυνθεί από υπερβατολογικές ή άλλου είδους μεταφυσικές προϋποθέσεις στην επεξεργασία των φιλοσοφικών ζητημάτων και η συνεχής μετατόπισή του σε περισσότερο εμμενή επεξηγηματικά μοντέλα.¹⁸

Μια τέτοια διαφοροποίηση για τον Malpas είναι ότι στα πρώιμα κείμενα δε γίνεται ρητή αναφορά ή θεματοποίηση της προβληματικής του τόπου. Σύμφωνα με τον ίδιο, τα κείμενα της δεκαετίας του '20 αλλά και του '30, με εξέχοντα το “Είναι και Χρόνος” το 1927 και την “Προέλευση του Έργου Τέχνης” το 1935, δεν θεματοποιούν το ζήτημα του τόπου, χωρίς όμως αυτό να

¹⁸Πρβλ. ενδεικτικά σ. 27 στο *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*, του 2012. Πρόκειται περισσότερο για μια ανθολογηση άρθρων που έγραψε μετά τη δημοσίευση του πρώτου βιβλίου το 2006.

σημαίνει ότι αυτό δεν βρίσκεται ήδη εκεί. Για την ακρίβεια ο Malpas θεωρεί ότι κεντρικές έννοιες όπως το “Dasein” ή το “Umwelt” προυποθέτουν το ζήτημα του τόπου είτε ήδη από τον ορισμό τους, όπως στην περίπτωση του Dasein, ή στον ρόλο τους μέσα στο έργο¹⁹. Ο ρόλος, όμως, μιας έννοιας μέσα σε ένα κείμενο καθορίζεται από ένα βασικό ερώτημα και το ερώτημα αυτό για τον Malpas στη φιλοσοφία του Χάιντεγγερ είναι το “ερώτημα για το είναι”, δηλαδή το ερώτημα που αφορά στις προυποθέσεις για κάτι να “είναι”.²⁰ Όπως λέει ο Malpas και όπως αναλυτικά θα δούμε στη συνέχεια, το ερώτημα για τον είναι συνδέεται με το πώς τα όντα συσχετίζονται και διαφοροποιούνται μεταξύ τους δημιουργώντας ένα σύστημα οργάνωσης που συνιστά την πραγματικότητα μας. Το κρίσιμο ερώτημα εδώ όμως αφορά στον τρόπο με τον οποίο μπορεί να υπάρξει μια τέτοια οντολογία σχέσεων. Προοικονώντας την απάντηση που δίνεται στα χαιντεγγεριανά κείμενα η δημιουργία σχέσεων είναι μια διαδικασία περισυλλογής και αμοιβαίου καθορισμού νοήματος και σημασίας μεταξύ επιμέρους πραγμάτων. Αυτή όμως η διαδικασία δεν μπορεί να νοηθεί στον Χάιντεγγερ παρά μόνο τοπολογικά. Σύμφωνα με τον Malpas: “The idea and image of place, particularly as understood through the idea of topology, is indeed just the idea and image of a concrete gathering of otherwise multiple elements in a single unity— as places are themselves gathered into a single locality”²¹. Στο ερώτημα που αφορά την ύπαρξη ενός πράγματος η απάντηση θα βρεθεί στην ενοποίηση επιμέρους καθορισμών, οι οποίοι ορίζουν το ίδιο το “ενοποιημένο”

¹⁹ Malpas, Jeff. *Heidegger's Topology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006. σ. 55

²⁰ Ο.π. σ. 14

²¹ Ο.π. σ. 16

και έτσι αποκτότουν και τα ίδια τον καθορισμό τους. Επομένως, το είναι μπορεί να κατανοηθεί μόνο μέσα από μια έννοια ενότητας. Αλλά όπως επισημαίνει σωστά ο Maipras, σύμφωνα με τα παραπάνω ανάμεσα στην έννοια του είναι και της ενότητας στη σύνδεσή τους, μεσολαβεί μια έννοια τόπου²².

Για να γίνουν όμως αναλυτικά ευκρινή τα παραπάνω και να φανεί η αναγκαιότητα της ιδέας του τόπου και της τοπολογίας θα πρέπει να επεξεργαστούμε τα ίδια τα κείμενα του Χάιντεγγερ.

2

ποιείν-λέγειν-τοπολογία

Στο πλαίσιο των προπτυχιακών σπουδών είχα υποστηρίξει την διπλωματική μου με θέμα “Ποιείν και λέγειν στον Μάρτιν Χάιντεγγερ”. Εκεί προσπάθησα να δείξω ότι στον Χάιντεγγερ αυτό που στη φιλοσοφία λέμε “λόγος” ή “λογική” δεν είναι μια προκαθορισμένη -a priori- λειτουργία της νόησης, αλλά καθορίζεται και προκύπτει από το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης που είναι η ικανότητά της να δημιουργεί, δηλαδή να παρεμβαίνει εμπράγματα μέσα σε ένα περιβάλλον. Για τον σκοπό αυτό ανέλυσα τον τρόπο με τον οποίο συνδέεται η διαδικασία της δημιουργίας - το ποιείν όπως τεχνικά αναφέρεται στον τίτλο - με το λόγο - το λέγειν. Ο λόγος, ανεξάρτητα από τις ποικίλες σημασίες που έχει πάρει στην ιστορία της φιλοσοφίας, καταλήγει πάντα να προσδιορίζεται σε όλες τις θεωρήσεις ως η θεμελιώδης δυνατότητα διάκρισης μορφών. Η ύπαρξη μορφών - αυτό που λέμε άρθρωση - έχει εμφανιστεί στη φιλοσοφία ως

²² Ο.π.

απαραίτητη προϋπόθεση ώστε να μπορούμε να μιλήσουμε για “πραγματικότητα”. Βλέπουμε έτσι ότι στο πλαίσιο μιας τέτοιας οντολογίας - σαν αυτής του Χάιντεγγερ - θεμελιακό χαρακτηριστικό για την συγκρότηση της πραγματικότητας δεν είναι μια νοητική ή αφηρημένη διαδικασία υπό την κατηγορία του λόγου, αλλά ο λόγος παράγεται στην προϋπόθεση της ικανότητας του ανθρώπου να δημιουργεί. Η δημιουργία όμως, όπως θα επιχειρηματολογήσουμε, στον Χάιντεγγερ μπορεί να εντοπιστεί στο πλαίσιο μιας “τοπολογίας”.

3

η έννοια του λόγου στη νεωτερική παράδοση κατά τον Χάιντεγγερ

Πρώτη αναφορά σε έννοιες του λέγειν, εντός του *Είναι και Χρόνος* (ΕκΧ), γίνεται στην παράγραφο 7B του έργου. Εκεί ο Χάιντεγγερ, στο πλαίσιο μιας εξήγησης της φαινομενολογικής μεθόδου του έργου, κρίνει αναγκαίο να σχολιάσει την έννοια του λόγου και να διαχωρίσει σε μια πρώτη προσέγγιση τον τρόπο, με τον οποίο θα χρησιμοποιήσει ο ίδιος την έννοια αυτή έναντι των γνωστών από τη φιλοσοφική παράδοση ερμηνειών της.

Για τον Χάιντεγγερ, η φιλοσοφία παραδοσιακά επεξεργάζεται το λόγο, παρά τις πολλές και διαφορετικές θεωρήσεις που αναπτύχθηκαν στην πορεία της ιστορίας της, στην προοπτική ενός χωρισμού του από τα ίδια τα πράγματα. Η γλώσσα είτε ως εργαλείο είτε ως εκδήλωση του λόγου ακολουθεί αυτόν το χωρισμό. Όπως σημειώνει ο Χάιντεγγερ στην παράγραφο 7B του

Είναι και Χρόνος, στις διάφορες θεωρίες που απαντώνται ιστορικά ο λόγος μεταφράζεται ως λογικότητα (Vernunft), κρίση, έννοια, ορισμός, αιτία, σχέση²³. Σε όλες αυτές τις εκδοχές, ο λόγος θεωρείται, ως φορέας ιδεατών παραστάσεων, οντολογικά διακριτός από τα πράγματα στα οποία αναφέρεται και τα οποία περιγράφει ή εξηγεί. Στον Kant, για παράδειγμα, ο λόγος είναι η μορφή υπό την οποία καθίσταται δυνατή η γνώση ενός αντικειμένου που υφίσταται ως τέτοιο στον εξωτερικό κόσμο, ανεξάρτητου από το υποκείμενο. Η άποψη αυτή για το λογικό και μαζί γλωσσικό φαινόμενο, που διατηρείται και στη σύγχρονη αναλυτική σημασιολογία, αντιμετωπίζει τη γλώσσα ως ένα εργαλείο αναφοράς σε ένα πεδίο ανεξάρτητων εξωγλωσσικών αντικειμένων, τα οποία υπάρχουν μέσα σε έναν κόσμο που είναι ήδη αρθρωμένος, πριν την επέμβαση του γλωσσικού υποκειμένου: “Οι γλωσσικές εκφράσεις έχουν το εκάστοτε νόημα επειδή αντιπροσωπεύουν πράγματα· σημαίνουν ό, τι αντιπροσωπεύουν. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, οι λέξεις είναι σαν ετικέτες· είναι σύμβολα που αναπαριστούν, υποσημαίνουν, κατονομάζουν, υποδηλώνουν στοιχεία του κόσμου ή αναφέρονται σε αυτά”²⁴. Η εκ των προτέρων άρθρωση του κόσμου, που αποτελεί μεταφυσική παραδοχή για τον Χάιντεγκερ, σημαίνει την ύπαρξη διακριτών αντικειμένων στον εξωτερικό κόσμο, τα οποία υφίστανται ως τέτοια ανεξάρτητα από το γλωσσικό υποκείμενο και από τον ίδιο το λόγο.

Εκτός από την αναφορά του στη συνολική νεωτερική παράδοση ο ίδιος ο Χάιντεγκερ αναφέρεται και σε μια σύγχρονη

²³ M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 70/32 (σελ. στην ελληνική έκδοση/σελ. στο γερμανικό πρωτότυπο).

²⁴ Lycan William G., *Φιλοσοφία της γλώσσας* (μτφρ. Γ. Μαραγκός), Gutenberg, Αθήνα 2007, σελ. 23

του θεωρία “περί της κρίσης” [Urteilstheorie]²⁵. Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης ο Χάιντεγгер σημειώνει ότι ο λόγος έφτασε να σημαίνει και απόφαση, με την απόφαση όμως εν τέλει να ερμηνεύεται απλά ως κρίση²⁶. Και η έννοια της κρίσης όμως έφτασε, κατά τον Χάιντεγгер, να αναφέρεται σε αυτό που η σύγχρονη φιλοσοφία της γλώσσας ονομάζει “πρόταση”, μετά τη “γλωσσική στροφή” που επιτελέστηκε κατά τον 20^ο αιώνα και η οποία μετέφερε τη συζήτηση από το χώρο της συνείδησης στο πεδίο της γλώσσας. Οι κρίσεις εδώ είναι ισχυρισμοί για καταστάσεις πραγμάτων, όπως αυτοί διατυπώνονται σε προτάσεις. Η πρόταση κατά τον Χάιντεγгер, ερμηνεύεται είτε ως ένα “συνδέειν”, είτε ως μια “τοποθέτηση”²⁷. Το “συνδέειν” αυτό παραπέμπει σε μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία η γλώσσα - εννοούμενη ως εργαλείο αναφοράς - επιτελεί μια συνδετική λειτουργία: αφού έχει προϋποθέσει την ύπαρξη ενός εξωγλωσσικού αντικειμένου x , ανατρέχει σε ένα κατηγορημα A και το συνδέει μαζί του μέσω ενός συνδετικού “είναι”. Από την άλλη, η “τοποθέτηση” παραπέμπει στην άποψη, κατά την οποία η πρόταση τίθεται έναντι του πράγματος και αξιολογείται με την απόδοση αληθοτιμής: “ορθή” στην περίπτωση που συμφωνεί, κατά την “αντιστοιχία της νόησης και του πράγματος”, με το πράγμα, στο οποίο αναφέρεται και “λάθος” στην αντίθετη περίπτωση. Κατά τη διαδικασία αυτή, η πρόταση «Το x είναι A » ανατρέχει στην ιδιότητα A , και μέσω αυτής της σύνδεσης επιτρέπει στο αναφερόμενο να ιδωθεί “ως τούτο ή εκείνο”²⁸.

²⁵ Βλ. για αυτό υποσημείωση του μεταφραστή στο M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 70/32

²⁶ Ο.π. σελ. 70

²⁷ Ο.π.

²⁸ Ο.π. σελ. 72/34

Αντίστοιχα παράγεται και το ψεύδος: «Το χ είναι Β», όπου το χ δεν έχει την ιδιότητα Β. Έτσι, η αλήθεια έχει σημασιολογικό χαρακτήρα, ως ιδιότητα των προτάσεων να αντιστοιχούν ή όχι με τα πράγματα και τις καταστάσεις πραγμάτων, στα οποία αναφέρονται.

Όλη αυτή η θεώρηση που διαχωρίζει το λόγο από τα πράγματα, στα οποία αναφέρεται και τα οποία δηλώνει, με την αντίστοιχή της θεωρία για τη γλώσσα, είναι για τον Χάιντεγγερ παράγωγη από στοιχειωδέστερες εκδοχές του λόγου και της γλωσσικότητας που ωστόσο παραμένουν θεμελιώδεις και καθοριστικές για τον τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου στον κόσμο. Σε αυτές θα επιχειρήσει να διεισδύσει και να τις αξιοποιήσει στο δικό του φιλοσοφικό πρόγραμμα. Με αυτό το στόχο θα ανατρέξει στην αρχαία τους προέλευση γιατί πιστεύει πως είναι πλουσιότερη και καλύπτει το χάσμα που η νεωτερικότητα άνοιξε ανάμεσα στο λόγο και τα πράγματα.

4 ο τόπος του ανθρώπου

4.1

η ανθρώπινη ύπαρξη ως ένα “εδώ”

Ένα θεμελιώδες αίτημα του *Είναι και Χρόνος* είναι να επανατοποθετήσει την ανθρώπινη ύπαρξη μέσα στον κόσμο. Η κυρίαρχη αντίληψη στη νεωτερικότητα επεξεργάστηκε τον άνθρωπο είτε σαν ένα σολιψιστικό υποκείμενο, που έχει τη βεβαιότητα της σκέψης του και μόνο, είτε σαν ένα υπερβατολογικό υποκείμενο που ανασυγκροτεί τον κόσμο υπό τους όρους της υποκειμενικότητάς του μέσω a priori κατηγοριών του λόγου, όπως είδαμε.

Ο Χάιντεγγερ, αντίθετα, προσπαθεί να σκεφτεί την ανθρώπινη ύπαρξη εξ' αρχής μέσα στον κόσμο, σε μια αδιάρρηκτη σύμπλεξη μαζί του. Η σύμπλεξη αυτή είναι ουσιώδης για το είναι τόσο του κόσμου, όσο και της ανθρώπινης ύπαρξης εννοούμενης ως “εδώ-είναι”. Έτσι, στο *Είναι και Χρόνος*, τόσο στην παράγραφο 28 που επιχειρείται μια θεματική ανάλυση του “ενείναι”, όσο και στην παράγραφο 12 όπου γίνεται μια εισαγωγή στην ιδέα της ύπαρξης εν τω κόσμω, βρίσκουμε την ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι “εν τω κόσμω είναι” καθώς χαρακτηρίζεται από τη βασική δομή του “ενείναι”.

Πώς, όμως, πρέπει να καταλάβουμε αυτό το “εν”, που φαίνεται να έχει εδώ κεντρική σημασία; Ο Χάιντεγγερ ξεκαθαρίζει ότι αυτή η σχέση κατά την οποία ο άνθρωπος είναι «μέσα» στον κόσμο δεν πρέπει να κατανοηθεί με όρους περιέχοντος – περιεχομένου,

όπως “το νερό βρίσκεται μέσα στο ποτήρι”²⁹. Το εν-είναι, είναι ένας βασικός προσδιορισμός της ανθρώπινης ύπαρξης, ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό, το οποίο ειδοποιεί για τον τρόπο με τον οποίο υπάρχει ο άνθρωπος και όχι για το μέρος που βρίσκεται σαν ένας όγκος που καταλαμβάνει χώρο. Στο *Είναι και Χρόνος* διαβάζουμε: “Με το Ενείναί νοούμε, αντίθετα, μια σύσταση του Είναι του εδώ-είναι· είναι υπαρκτικό χαρακτηριστικό. Δεν μπορείς να το νοήσεις ως παρεύρεση ενός σωματικού πράγματος (ως ανθρώπινο κορμί) που βρίσκεται «μέσα» σε ένα παρευρισκόμενο ον”³⁰. Το “ενείναι”, λοιπόν, ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό, δηλώνει ότι ο άνθρωπος βρίσκεται εξαρχής συνδεδεμένος με τον κόσμο, σε μια ενότητα με αυτόν, και δεν υπάρχει ως αποστασιοποιημένος παρατηρητής. Όμως το γεγονός ότι το ενείναι δε νοείται με όρους εκτασιακά θεωρούμενης περιεχομενικότητας, δεν σημαίνει ότι του αφαιρείται κάθε έννοια χωρικότητας. Κατά ποια έννοια, λοιπόν, η ύπαρξη νοείται χωρικά;

Αυτό που γενικώς, σε μια τεχνική χρήση, αποκαλούμε “ανθρώπινη ύπαρξη” ή “άνθρωπος” ή ακόμη, όπως καθιερώθηκε στην ιδεαλιστική παράδοση της νεωτερικότητας “υποκείμενο” και αργότερα “συνείδηση”, ο Χάιντεγγερ στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του το μετασχηματίζει σε ένα “Dasein”, δηλαδή ένα “είναι εδώ”³¹. Στη γερμανική το “da” σημαίνει “εδώ”, ένα “εδώ” όμως που δεν ισοδυναμεί ποτέ ουδέτερα με ένα σημείο στο χώρο, αλλά συνδηλώνει μέριμνα για την εγγύτητα και αυτό ταυτόχρονα

²⁹ M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 101/54

³⁰ Ο.π. σελ. 102/54

³¹ Ο ίδιος ο Heidegger προτείνει για την ελληνική μεταγραφή του όρου του το «ώδε είναι» καθώς με αυτή τη λέξη θεωρεί ότι η τροπικότητα εγγράφεται στη χωρικότητα.

σημαίνει και για οτιδήποτε δεν ανήκει σε αυτήν. Από την άλλη, το “sein” σημαίνει το «είναι». Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος δε νοείται ως ένα υπο-κείμενο της αντίληψης και του λόγου που βρίσκεται μέσω αυτού απέναντι από το αντι-κείμενο των παραστάσεων και των αντιλήψεών του, ούτε επιπλέον ως ένα υποκείμενο που έχει μια μεταβατικού χαρακτήρα βούληση και πρόθεση - που σκοπεύει σε κάτι - αλλά ως ένα “εδώ” που μεριμνά για το είναι του: “[...] μέσα στο Είναι του αυτό το ον νοιάζεται για το ίδιο τούτο Είναι”³². Και αφού ο βασικός προσδιορισμός της ύπαρξης του όντος που μεριμνά είναι το “εδώ”, μπορούμε να συνάγουμε ότι συνάμα μεριμνά για ό, τι δεν είναι “εδώ”, αλλά βρίσκεται για αυτό σε ένα “εκεί”: “Το “εδώ” ενός “εγώ-εδώ” εννοείται πάντα με βάση ένα πρόχειρο “εκεί””³³.

Επικαλούμενος μελέτες του Wilhelm von Humboldt, ο Χάιντεγκερ επισημαίνει ότι σε κάποιες γλώσσες το «εγώ» εκφράζεται με το “εδώ”³⁴. Έτσι, στις γλώσσες αυτές, η αναφορά στο πρώτο πρόσωπο αποδίδεται με ένα τοπικό επίρρημα. Όπως, όμως, στην περίπτωση του εν-είναι έτσι και εδώ δε θα πρέπει να καταλάβουμε αυτόν τον τοπικό προσδιορισμό ως το σημείο στο χώρο που με βάση συντεταγμένες βρισκόμαστε στην εκάστοτε στιγμή. Αντίθετα, αυτό το τοπικό επίρρημα είναι προσδιορισμός της “αρχέγονης χωρικότητας του εδώνα-Είναι”³⁵. Ο χωρικός χαρακτήρας του τοπικού επιρρήματος δεν είναι λανθασμένος, αντίθετα είναι ο χώρος που δε νοείται ως εκτατό πράγμα, αλλά με

³² M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 39/12

³³ Ο.π. σελ. 222/132

³⁴ Ο.π. σελ. 202/119

³⁵ Ο.π.

το “εδώ” δηλώνεται η εμπράγματη και διόλου ουδέτερη μετοχή του ανθρώπου στον κόσμο ως χωρικότητας.

Τον τρόπο αυτό ενός όντος να είναι ο Χάιντεγγερ τον ονομάζει με μια τεχνική έννοια του όρου “ύπαρξη” και μόνο όντα που είναι με τον τρόπο του εδώ-είναι έχουν ύπαρξη. Έτσι διαβάζουμε ότι το εδώ-είναι “είναι ένα ον που δε λαμβάνει απλώς χώρα ανάμεσα σε άλλα όντα”, αλλά “υπερέχει οντικά, από το γεγονός ότι μέσα στο Είναι του αυτό το ον νοιάζεται για το ίδιο τούτο Είναι”³⁶.

Το εδώ-είναι νοείται ως μια θέση, ως προς την οποία σχετίζεται και ως προς την οποία διαφοροποιείται από ό, τι δεν είναι εδώ και το οποίο κατά συνέπεια είναι ως ένα εκεί. “Εδώ” και “εκεί”, λόγω ακριβώς αυτής της φανέρωσής τους ως ενδιαφέροντος για το που και πώς είναι, δεν ισοδυναμούν με σημεία ενός καρτεσιανού χώρου.

Σύμφωνα με όσα σημειώσαμε πιο πάνω για τις νοηματικές αναφορές του “εδώ”, ή του “εδωνά” κατά τον μεταφραστή της ελληνικής έκδοσης, η εμβάθυνση στις νοηματικές αξιώσεις του “εδώ-είναι” οδηγεί σε μια αναγκαία σύνδεση με την έννοια της μέριμνας. Όπως θα πει ο Χάιντεγγερ: “Εξετάζοντας τούτο (ενν. το Ενείναι) διεισδυτικότερα δεν θα αποκτήσουμε μόνο ανανεωμένη και πιο σίγουρη φαινομενολογική θέα της δομικής ολότητας του μες-στον-κόσμον-Είναι, παρά και θα του ανοίξουμε το δρόμο στο να συλληφθεί το αρχέγονο Είναι του ίδιου του εδωνά-Είναι, η μέριμνα”³⁷. Το ότι η ανθρώπινη ύπαρξη βρίσκεται “εν τω κόσμω”,

³⁶ Ο.π. σελ. 39/12

³⁷ Ο.π. σελ. 221/131

δηλαδή πλάι στα πράγματα³⁸, σημαίνει ότι σχετίζεται εξαρχής μαζί τους μέσω της μέριμνας. Ήδη αυτή η έννοια φανερώνει ότι η σχέση αυτή είναι σχέση ποιότητας και διαφοροποιείται από ιδέες για σχέσεις αποστάσεων ή σχέσεις υλικών πραγμάτων στο μαθηματικοποιημένο χώρο. Η σχέση, τώρα, μεταξύ αυτού του “εδώ” με το “εκεί”, που περιγράφει τη δομή του Ενεΐναι, θεμελιώνεται, κατά τον Χάιντεγγερ, στην κατανόηση.

4.2.

το κατανοείν ως σύνδεση του “εδώ” προς κάθε “εκεί”

Είναι σημαντικό, αρχικά, να γίνει σαφές ότι με το κατανοείν ο Χάιντεγγερ δεν εννοεί ένα “πιθανό είδος γνώσης”, μια μέθοδο, δηλαδή, των ανθρωπιστικών επιστημών που αντιδιαστέλλεται στο “εξηγείν” των θετικών. Η διάκριση αυτή με την οποία ξεκινά την ανάλυση του κατανοείν ο Χάιντεγγερ είναι αναγκαία καθώς η κατανόηση θεωρείται στην εποχή εκείνη ως μεθοδολογία για ένα μέρος των επιστημών, τις οποίες ο Wilhelm Dilthey διαχώρισε από τις φυσικές και τις ονόμασε επιστήμες του πνεύματος. Ο Χάιντεγγερ θέτει το ζήτημα του κατανοείν σε επίπεδο πρότερο από εκείνο μιας μεθοδολογίας ως κάτι πρωταρχικότερο, ως ένα χαρακτηριστικό θεμελιώδες για τον τρόπο της ενύπαρξης του ανθρώπου στον κόσμο, ένα φαινόμενο που, σύμφωνα με τη διατύπωσή του, “πρέπει να νοηθεί ως θεμελιώδης τρόπος του είναι του εδώ-είναι”. Συνεπώς, το κατανοείν, όπως το εισηγείται ο

³⁸ Βλ. την ανάλυση της λέξης “bei” που επιχειρεί στη σελ. 102/54 του ΕκΧ. Αυτό το bei (παρα/πλησίον), όπως θα αναλύσουμε σε επόμενο σημείο συγγενεύει, κατά τον Χάιντεγγερ, με το bin (είμαι) και δηλώνεται έτσι ότι το να είμαι σημαίνει να βρίσκομαι πλησίον των πραγμάτων.

Χάιντεγκερ, δεν ανάγεται σε ένα “γνωρίζω κάτι”, δεν είναι μια κατανόηση κάποιου πράγματος ή μιας κατάστασης πραγμάτων, αλλά αποτελεί μια πρωτογενή και αρχέγονη ικανότητα που υφίσταται εξαρχής σε ένα επίπεδο που δεν προϋποθέτει διακρίσεις, αλλά μάλλον παράγει πρωταρχικό προσανατολισμό για το εν τω κόσμω είναι. Έτσι, η κατανόηση δεν αποτελεί ένα εκ των υστέρων ενέργημα της διάνοιας που θα επιτευχθεί μέσα από θεωρητική προσέγγιση των φαινομένων του βίου, αλλά βρίσκεται πάντα εκεί ως τρόπος του υπάρχειν: “Ερμηνεύοντας την κατανόηση ως θεμελιώδες υπαρκτικό χαρακτηριστικό, θέλουμε να πούμε ότι αυτό το φαινόμενο πρέπει να νοηθεί ως θεμελιώδης τρόπος του είναι του εδώ-είναι. Αντίθετα το «κατανοείν» με το νόημα ενός πιθανού είδους γνώσης ανάμεσα σε άλλα, σε διάκριση π.χ. από το «εξηγείν», πρέπει να ερμηνευτεί μαζί με αυτό ως υπαρκτικό παράγωγο εκείνης της πρωταρχικής κατανόησης, η οποία συμμετέχει στη συγκρότηση του είναι του εδώ σαν τέτοιου”³⁹. Στην πραγματικότητα, όπως θα πει ο Χάιντεγκερ, το κατανοείν είχε ήδη συναντηθεί ως δομή⁴⁰ στην ανάλυση για την “κοσμικότητα του κόσμου”, στην ανάπτυξη δηλαδή της θεώρησής του για τον τρόπο με τον οποίο υπάρχει ο κόσμος.

Κυρίαρχη αντίληψη στη νεωτερική φιλοσοφία είναι η καρτεσιανή εικόνα για τον κόσμο, ως το σύνολο των εκτατών σωμάτων. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, η ουσία των υλικών σωμάτων, είναι η έκταση και ως εκτατά υφίστανται οριοθετούμενα σε μέγεθος και σχήμα μέσα σε ένα τρισδιάστατο χώρο μήκους, πλάτους και βάθους.

³⁹ Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 239/143

⁴⁰ Ο.π.

Στον Χάιντεγγερ η ιδέα είναι εντελώς διαφορετική: η ανθρώπινη ύπαρξη ως ένα εδώ-είναι εγκαθιδρύοντας κατανοητικά σχέση με το “εκεί”, δημιουργεί κόσμο. Ο σχετισμός του εδώ-είναι με ό, τι δεν είναι εδώ οφείλεται στο γεγονός ότι το εδώ-είναι, ουσιαδώς συνίσταται στο να μεριμνά για το είναι του, όπως δείξαμε πιο πάνω στην αναζήτηση των νοηματικών αξιώσεων του “εδώ”. Το εδώ-είναι υφίσταται δομικά ως ένα εμπράγματο ενδιαφέρον για ό, τι δεν βρίσκεται στην εμβέλειά του και απευθύνεται προς αυτό επί τη βάση μιας δομής τελικότητας. Το εδώ-είναι, δηλαδή, υπάρχει ως μια απεύθυνση που θέτει αιτήματα σε ό, τι το περιβάλλει καθιστώντας το έτσι “σημαντικό”, δηλαδή κάτι στο οποίο έχει στραφεί το ενδιαφέρον, καθιστώντας το “κόσμο”: “Η σημαντικότητα είναι αυτή πάνω στη βάση της οποίας έχει διανοιγεί ο κόσμος σαν τέτοιος”⁴¹. Η σχέση που έχει συνάψει με τα πράγματα φέρνει και αυτά τα ίδια σε σχέση αμοιβαίων αναφορών και παραπομπών μεταξύ τους. Μέσα από αυτή τη διαδικασία αρθρώνεται πρωταρχικά *κόσμος*, ο οποίος δεν υφίσταται ως διαμορφωμένος πριν από αυτή την προ-θετικής φύσης παρέμβαση. Σε αυτό το σχήμα της τελικότητας – σημαντικότητας, όπως περιγράφηκε στην παραπάνω ανάλυση, ο Χάιντεγγερ εντοπίζει τη δομή του κατανοείν: το εδώ-είναι ως “οὐ ἔνεκα”, δηλαδή ως αυτό ως προς το οποίο συμβαίνει κάτι, μεριμνά για το είναι του σε μια διαδικασία σκόπευσης προς ό, τι εκάστοτε το υπερβαίνει, καθιστώντας το έτσι “σημαντικό” και διανοίγοντάς το ως δομή σημαντικότητων. Σε αυτό το σχήμα η κατανόηση είναι ο υπαρκτικός τρόπος σχετισμού του ανθρώπου ως “οὐ ἔνεκα” με τον διανοιγόμενο κόσμο σε ένα “για να”. Όπως θα πει ο Χάιντεγγερ: “Με το οὐ ἔνεκα έχει διανοιγεί το υπάρχον

⁴¹ Ο.π. σελ. 240/143

μες-στον-κόσμον-Είναι σαν τέτοιο, διανοικτότητα την οποία ονομάσαμε κατανόηση⁴². Το κατανοείν, λοιπόν, είναι αυτό που καθιστά την ύπαρξη εν τω κόσμω και ανοιχτή σε αυτόν. Παράλληλα και ως συνέπεια, “με την κατανόηση του οὐ ἔνεκα έχει συνδιανοιγεί και η σημαντικότητα που είναι θεμελιωμένη σε αυτή⁴³, αφού η ύπαρξη που βρίσκεται μέσα στον κόσμο απευθύνεται σε αυτόν μέσω του κατανοείν και τον καθιστά “σημαντικό”. Η δομή του ενείναι, λοιπόν, σημαίνει τρόπους άρθρωσης του κόσμου, ως πεδίο σημαντικότητας.

Όλα αυτά μας δείχνουν ότι για τον Χάιντεγγερ η κατανόηση είναι το σημείο από το οποίο η λογικότητα, πρωταρχικά ως αρθρωτική δύναμη, εισέρχεται στην πραγματικότητα. Η λογικότητα αυτή, όμως, δεν έχει ένα χαρακτήρα θεωρητικό, αλλά εμπράγματο αφού η κατανόηση, όπως είδαμε, προκύπτει από τη μέριμνα του εδώ-είναι για την ύπαρξή του. Πώς, όμως, πραγματοποιείται η κατανόηση;

Όπως είδαμε, ο κόσμος δεν υπάρχει πριν την άρθρωσή του πάνω στη βάση της τελικότητας και της σημαντικότητας. Η κατανόηση που αρθρώνει τον κόσμο ως σημαντικό, μας φέρνει σε σχέση με κάτι που πριν δεν υπήρχε ως τέτοιο. Αλλά, πώς είναι δυνατή η συσχέτιση με κάτι που δεν υφίσταται; Σύμφωνα με τον Χάιντεγγερ αυτό καθίσταται δυνατό διότι το κατανοείν πραγματοποιείται ως μια σχεδιαστική προβολή: “[...] η κατανόηση καθ’ εαυτήν έχει την υπαρκτική δομή που θα ονομάσουμε προβολή⁴⁴. Η λέξη που χρησιμοποιεί για να περιγράψει αυτή τη λειτουργία είναι το γερμανικό “Entwurf”, λέξη, η οποία

⁴² Ο.π.

⁴³ Ο.π.

⁴⁴ Ο.π. σελ. 243/145

χρησιμοποιείται για να δηλώσει και το σχέδιο απ' όπου ένας αρχιτέκτονας εκκινεί προκειμένου να δημιουργήσει. Όπως ο αρχιτέκτονας συλλαμβάνει μια δυνατή οργάνωση της ύλης του, έτσι και η ανθρώπινη ύπαρξη ως εδώ-είναι κατανοεί το εκάστοτε εκεί ως μια δυνατότητα για κάτι. Αυτό το "κάτι" όμως δεν πρέπει να νοηθεί ως μια *συγκεκριμένη* διαμόρφωση του εκεί κάτω από την αρθρωτική δύναμη του σχεδιαστικού κατανοείν, αλλά ως μια διάνοιξη της δυνατότητας ως δυνατότητας. Σχετικά με αυτό ο Χάιντεγγερ θα ξεκαθαρίσει ότι "[...] η κατανόηση δε συλλαμβάνει θεματικά αυτό πάνω στο οποίο προβάλλει, δηλαδή δε συλλαμβάνει θεματικά τις δυνατότητες"⁴⁵. Το σημείο αυτό θα αποκτήσει ιδιαίτερη σημασία στην ανάλυσή μας για την έννοια της "ερμηνευσης" ή απλά "ερμηνείας" (Auslegung) που ακολουθεί.

5

η ερμηνεία του κόσμου ως ποιείν

Από την προηγούμενη ανάλυση γίνεται ξεκάθαρο ότι το κατανοείν συνιστά μια δύναμη για εμπράγματα άρθρωση που διανοίγει τον κόσμο αρθρώνοντάς τον. Η άρθρωση αυτή, όπως δείξαμε, εμφανίζεται με τη δομή της κατανόησης ως δυνατότητας ενός "εδώ είναι" για κάτι. Το ότι παραμένει δυνατότητα σημαίνει πως παρά το γεγονός ότι το κατανοείν είναι εμπράγματο, σε μια αναλυτική προσπέλαση του όρου το ίδιο το κατανοείν δεν καθορίζει την υλοποίησή του με τον τάδε ή δείνα τρόπο: το κατανοείν "δε συλλαμβάνει θεματικά τις δυνατότητες"⁴⁶. Η θεματική υλοποίηση, όπως θα επιχειρήσουμε τώρα να δείξουμε,

⁴⁵ Ο.π. σελ. 244/145

⁴⁶ Ο.π.

γίνεται μέσα από την εκάστοτε ερμηνεία της δυνατότητας που τίθεται με την κατανόηση, η οποία και την εκπληρώνει ως κατανόηση.

Σύμφωνα με τον Χάιντεγγερ, “το προβάλλειν της κατανόησης έχει την ιδιάζουσά του δυνατότητα να αναπτυχθεί. Την ανάπτυξη [Ausbildung] της κατανόησης την ονομάζουμε ερμηνεία [Auslegung]”⁴⁷. Ήδη με αυτή τη διατύπωση καταλαβαίνουμε ότι η ερμηνεία θεμελιώνεται στο κατανοείν και “δεν προκύπτει”, με την έννοια ενός αποτελέσματος, “η κατανόηση από την ερμηνεία”⁴⁸, αφού η τελευταία αποτελεί μια “ανάπτυξη” της προβάλλουσας λειτουργίας της κατανόησης. Τι σημαίνει, όμως, αυτή η ανάπτυξη που επιτελείται από την ερμηνεία και προϋποθέτει το κατανοείν;

Σε καμία περίπτωση στη ανάλυση του Χάιντεγγερ η ερμηνεία δεν είναι μια διαδικασία, από την οποία προκύπτει απλά η γνώση των όσων κατανοήθηκαν, αλλά έχει έναν ενεργητικό και παραγωγικό χαρακτήρα. Όπως διαβάζουμε: “Η ερμηνεία δε συνίσταται στο να λαβαίνεις γνώση όσων κατανοήθηκαν, παρά είναι η επεξεργασία [Ausarbeitung] των δυνατοτήτων που έχουν προβληθεί μες στην κατανόηση”⁴⁹. Με τον όρο “ανάπτυξη”, λοιπόν, θα πρέπει να καταλάβουμε ακριβώς αυτή την επεξεργασία “των δυνατοτήτων που έχουν προβληθεί μες στην κατανόηση”. Σε τι, τώρα, συνίσταται η επεξεργασία για την οποία γίνεται λόγος; Η ερμηνεία μέσα από την επεξεργασία της προβαλλόμενης δυνατότητας κάνει, κατά τον Χάιντεγγερ, “ρητή” - εξωτερικεύει -

⁴⁷ Ο.π. σελ. 248/148. Στην ελληνική μετάφραση το Auslegung έχει μεταφραστεί «ερμήνευση». Εμείς επιλέγουμε τον όρο «ερμηνεία».

⁴⁸ Ο.π. σελ. 249/148

⁴⁹ Ο.π.

την κατανόηση, και τα όντα έρχονται πλέον “ρητά [ausdrücklich] μες στην κατανοητική θέαση”⁵⁰.

Αυτός ο “ρητός” χαρακτήρας της ερμηνείας, όμως, δε σημαίνει μια λεκτική εξωτερίκευση, αλλά μια εξωτερίκευση μέσα από ένα έργο και τη συνεπακόλουθη συγκεκριμενοποίηση της εκάστοτε κατανόησης. “Ρητό” σημαίνει εδώ εκπεφρασμένο ως συγκεκριμένο και μόνο όταν κάτι είναι Χάιντεγγερ είναι και εκφράσιμο. Με την ερμηνεία, γράφει ο Χάιντεγγερ, “το πρόχειρο εισέρχεται με τον τρόπο της *έκφρασης* στην κατανοητική σκοπιά”⁵¹. Έτσι η επεξεργασία την οποία επιτελεί η ερμηνεία πρέπει να νοηθεί ως μια εξαντλητική έως τέλους συγκεκριμένη μορφοποίηση μιας δυνατότητας που έχει προβληθεί κατανοητικά, η οποία από προβολή σχεδιασμού γίνεται συγκεκριμένη πραγμάτωση και εκεί είναι που η κατανόηση “ολοκληρώνεται” ως κατανόηση: “χάρη σ’ αυτήν (ενν. ερμηνεία) η κατανόηση ιδιοποιείται κατανοητικά όσα κατανόησε. Με την ερμηνεία η κατανόηση δε γίνεται κάτι άλλο, παρά αυτή ταύτη”⁵². Με αυτό γίνεται ξεκάθαρο ότι για τον Χάιντεγγερ η κατανόηση δε νοείται, ως υπερβατολογική αρχή, έξω από τις πραγματώσεις της – τις εμπράγματα ερμηνείες - αλλά αντίθετα υπάρχει μέσα και μόνο μέσα από αυτές.

Για τον Heidegger το γεγονός ότι “ο ήδη κατανοημένος «κόσμος» ερμηνεύεται”⁵³ σημαίνει μια εμπράγματη ενέργεια διεκπεραίωσης, κατά την οποία αυτό προς το οποίο απευθύνεται η μέριμνα μέσω του κατανοείν, υποβάλλεται σε μια διαδικασία

⁵⁰ Ο.π.

⁵¹ Βλ. ο.π. σελ. 249/148-149 ή την εναλλακτική μετάφραση της Αικ. Καλήρη.

⁵² Ο.π. σελ. 248/148

⁵³ Ο.π. σελ. 249/148

πρακτικής παρέμβασης, μέσα από την οποία τα πρόχειρα όντα καθίστανται δια-φανή [auseinandergesetzt]⁵⁴ ως προς τη λειτουργικότητά τους. Η “ανάλυση”, που μεταφράζει το γερμανικό “auseinandergesetzt”, που στην ελληνική μετάφραση βρίσκουμε ως “διερμίνευση”, προσπαθεί να αποδώσει μια ενέργεια κατά την οποία τα μέρη μιας ολότητας βγαίνουν με αναλυτική ευκρίνεια ως προς τη λειτουργική τους θέση στην εμφάνεια. Ο Χάιντεγγερ συνδέει εδώ το ρήμα “auslegen”, που σημαίνει “εξάγω”, “εξορύσσω”, “βγάζω στην επιφάνεια” - και το οποίο χρησιμοποιείται και με την έννοια της εξαγωγής νοήματος ως συνώνυμο του ερμηνεύειν (interpretieren) - με το συναφές ετυμολογικά ρήμα “auseinanderlegen” που σημαίνει την ανάπτυξη του όλου στα εξων συνετέθη. Κατ’ αυτόν τον τρόπο θέλει να δηλώσει ότι με την έννοια της ερμηνείας, που μας εισηγείται, η ερμηνεία συμπίπτει με την ανάδειξη της αναλυτικής διάρθρωσης μερών ως προς αυτό, στο οποίο συντείνει η μέριμνα⁵⁵. Ερμηνεία εδώ είναι μια διαδικασία μέσα από την οποία τα μέρη

⁵⁴ Για το σημείο αυτό, επειδή κρίνεται σημαντικό, η Κ. Καλήρη προτείνει μια διαφορετική μετάφραση από αυτή που βρίσκουμε στην ελληνική έκδοση (σελ. 249/148-149), η οποία έχει ως εξής: “Η περίσκεψη ανακαλύπτει, αυτό σημαίνει, ο ήδη κατανοημένος κόσμος ερμηνεύεται. Το πρόχειρο εισέρχεται με τον τρόπο της έκφρασης στην κατανοητική σκοπιά. Κάθε παρασκευάζειν, κάθε διευθέτηση, επισκευή, διόρθωση, συμπλήρωση διεκπεραιώνεται με τρόπο, ώστε το πρόχειρο της περίσκεψης να διερμηνεύεται αναλυτικά ως προς το ιδίόν του «για να ...» και να προσπορίζεται στην [βιο]μέριμνα σύμφωνα με [αυτήν] την θεατή γενόμενη διερμηνευτική ανάλυσή του. Αυτό που περισκεπτικά διερμηνεύεται ως προς το ιδίόν του «για να ...» ως τέτοιο, το εκπεφρασμένο κατανοημένο, έχει τη δομή του «κάτι ως κάτι». Στο ερώτημα της περίσκεψης, τί είναι αυτό το ορισμένο πρόχειρο ον, η περισκεπτικά διερμηνεύουσα απάντηση είναι: αυτό είναι για να Η δήλωση του «προς τι» δεν είναι απλά ονομασία τινός, αλλά το αναφερθέν έχει κατανοηθεί ως αυτό, ως το οποίο το ζητούμενο οφείλει να εκληφθεί.”

⁵⁵ Την εξήγηση αυτή της χρήσης του “auseinanderlegen”, όμως, που δεν την αποδίδει η ελληνική μετάφραση “διερμίνευση” του Γ. Τζαβάρα, την οφείλω στην Αικ. Καλήρη.

αναδεικνύουν το ρόλο τους, ώστε να συνθέτουν την ολότητα του έργου.

Κάθε διαδικασία κατά την οποία κάτι παρασκευάζεται, διευθετείται, επισκευάζεται, διορθώνεται ή συμπληρώνεται είναι υπό αυτήν την έννοια, κατά τον Χάιντεγκερ, μια διαδικασία ερμηνείας, δηλαδή η συγκεκριμένη πραγμάτωση μιας κατανόησης. Έτσι λ.χ. το κτίσιμο μιας γέφυρας θα μπορούσε να είναι μια ερμηνεία: Το κτίσιμο της γέφυρας καθιστά, ως προς τον σκοπό της ενέργειας αυτής, λειτουργικά διαφανές το βάθος του πυθμένα, το αν τα υλικά είναι κατάλληλα ή αν χρειάζονται τροποποιήσεις, μια βελτίωση ή συμπλήρωση. Με αυτή την έννοια, η ίδια η κατασκευή, ως σύνθεση, αναλύει. Και όλα αυτά ώστε να επιτελείται εν τοις πράγμασι η συγκεκριμένη σκόπευση, να εξυπηρετείται το “για-να” του έργου. Να δημιουργείται, τελικά, μια ολότητα κάτω από μια αρχή λειτουργικής ενότητας που θα συμφωνεί με την εκάστοτε κατανόηση.

Αυτό που πρέπει να γίνει σαφές είναι ότι η ερμηνεία δεν είναι μια ενέργεια που έρχεται να λειτουργήσει πάνω σε κάτι ήδη διαμορφωμένο, αλλά αντίθετα είναι η επεξεργασία της κατανόησης και της άρθρωσης που αυτή έχει διανοίξει υπό την έννοια που εξηγήσαμε πιο πάνω. Έτσι η ερμηνεία αφού αποτελεί επεξεργασία μιας διάνοιξης θα έχει και μια “ιδιόμορφη διανοικτική λειτουργία”. Όπως διαβάζουμε: “Η ερμηνεία δεν κουκουλώνει με μια «σημασία» κάποιο γυμνό παρευρισκόμενο ον, κι’ ούτε του επικολλάει μια αξία· στα όντα που συναντώνται ενδόκοσμα υπάρχει εκάστοτε ήδη μια διανοιγμένη χάρη στην κατανόηση του

κόσμου σύμπλεξη, κι αυτή η σύμπλεξη εξωτερικεύεται με την ερμηνευση⁵⁶.

Ο ιδιόμορφα διανοικτικός χαρακτήρας, όμως, πρέπει να ερμηνευτεί και διαφορετικά: η ίδια η ερμηνεία διανοίγει νέες σημασίες. Έτσι, για παράδειγμα, ένα σπίτι που έχει κτιστεί με πολλά παράθυρα και τζαμαρίες, έχει ερμηνεύσει διαφορετικά τη σχέση του κτίσματος με το φως, που απορρέει από τη βιομέριμνα για την εξασφάλιση φωτισμού, από ότι ένα σπίτι που έχει περιορισμένα σημεία εισόδου του φωτός στο εσωτερικό της οικίας.

Ανεξάρτητα από το πώς θα ερμηνευτεί η κατανόηση είναι σημαντικό να καταλάβουμε το αδιαχώριστο μεταξύ αυτής και της ερμηνείας: η ζωτική ανάγκη για νερό λ.χ. δεν υφίσταται ξεχωριστά από την πραγμάτωση της μέσα από κάποια ερμηνεία - την κατασκευή μιας σήραγγας ή ενός φράγματός για παράδειγμα. Η κατανόηση, επομένως, υφίσταται ως κατανόηση μόνο κατά την πραγμάτωσή της. Σε αυτό το πλαίσιο αναγκαίας σύνδεσης πρέπει να καταλάβουμε και τη φράση: “Με την ερμηνεία η κατανόηση δε γίνεται κάτι άλλο, παρά αυτή ταύτη⁵⁷. Η διάκριση μεταξύ ερμηνείας και κατανόησης, παρά το γεγονός ότι το κείμενο του 1927 αφήνει ένα περιθώριο υπερβατολογικής ανάγνωσης πρέπει να νοηθεί μόνο αναλυτικά.

Για τον Χάιντεγγερ, όμως, ο διανοικτικός χαρακτήρας του ερμηνευμένου κατανοεί πολλές φορές δε διατηρείται στην καθημερινότητα καθώς μια ερμηνεία παγιώνεται μέσα από τη γλώσσα και έτσι παραλαμβάνεται ως αντικειμενική ονομασία που

⁵⁶ Ο.π. σελ. 251/150

⁵⁷ Ο.π. σελ. 248/148

συσκοτίζει την αναγκαιότητα μια προηγηθείσας κατανόησης. Η γλώσσα, δηλαδή, έχει τη δύναμη να παγιώνει τα πράγματα και έτσι, στο παράδειγμά μας, θα μπορούσε να κληρονομήσει μια σημασία φράγματος αποκομμένη από την κατανόηση της διαδικασίας διάνοιξης μιας αρθρωμένης ολότητας, μέσα από την οποία προέκυψε το φράγμα ως τέτοιο και μέσα στην οποία εξακολουθεί αυτό να βρίσκεται.

Τώρα, όπως θα επιχειρηματολογήσουμε η έννοια της *Auslegung* στο Είναι και Χρόνος είναι μια αναλυτική περιγραφή του μηχανισμού άρθρωσης τόπου που αντιστοιχεί με τη διαδικασία που ο Heidegger ονομάζει συμβάν περισυλλογής. Αν δεχτούμε το παραπάνω βλέπουμε ότι η άποψη του Malpas ότι η τοπολογία εμφανίζεται ως προϋπόθεση στο Είναι και Χρόνος είναι ελλειπής, καθώς κανείς ήδη στο πρώιμο έργο μπορεί να εντοπίσει μια αναλυτική περιγραφή τοπολογικού μηχανισμού, κάτι που διευκολύνει ιδιαίτερα την κατανόηση του υστερότερου έργου που πολλές φορές χαρακτηρίζεται από έναν ελλειπτικό τρόπο γραφής.

6

η δομή του τόπου: η λογικότητα ως ένυλη “περισυλλογή”

Σύμφωνα με την επεξεργασία της έννοιας της *Auslegung* που έγινε, και η οποία μέσα σε μια αναλυτική μόνο διάκριση αποτελεί το δημιουργικό μέρος του κατανοείν, η λογικότητα ως αρθρωτική λειτουργία συνδέεται έτσι με μια έννοια ποιείν, που είναι αναγκαία σε μια “τοπολογία”. Για να γίνει πιο ξεκάθαρη η

ιδέα ότι η *Auslegung* ως κατα-νοεῖν είναι τοποπαρασκευαστική και συνεπώς αρθρωτική λειτουργία, ιδιαίτερα χρήσιμο είναι ένα κείμενο του 1951 με τίτλο “Λόγος”. Εκεί θα δούμε ότι ο λόγος όπως τον περιγράφει ο Χάιντεγγερ λειτουργεί με τον τρόπο που σύμφωνα με την ανάλυσή μας λειτουργεί η *Auslegung*. Πρόκειται για την επεξεργασμένη μορφή της δεύτερης διάλεξης που είχε δώσει ο Χάιντεγγερ το 1944 σε κύκλο διαλέξεων με θέμα την έννοια του λόγου στον Ηράκλειτο. Το εγχείρημα του Χάιντεγγερ ήταν να αποδομήσει την επικρατούσα θεωρία για τον λόγο, η οποία επέβαλε και αντίστοιχες ερμηνείες στην έννοια του λόγου στον Ηράκλειτο. Αντίθετα ο ίδιος επιχειρεί να βρει μια πιο πρωταρχική έννοια λόγου, η οποία θεωρεί ότι βρίσκεται ήδη διατυπωμένη στον Ηράκλειτο.⁵⁸

Το βασικό στοιχείο αυτής της έννοιας του λέγειν, το οποίο μεταφέρεται και μέσα από την ίδια του την ετυμολογία, είναι κατά τον Χάιντεγγερ, η περισυλλεκτική του λειτουργία. Μέσα από μια ετυμολογική αναζήτηση δηλαδή, συνδέει τη μέση φωνή του “λέγειν”, το “λέγεσθαι”, με μια σειρά από λέξεις που έχουν στη σημασία τους το “θέτω” και αντίστοιχα στα γερμανικά το “*legen*”. Θέτω (*legen*) σημαίνει: βάζω κάτι να κείται (*zum Liegen bringen*) / τοποθετώ το ένα δίπλα στο άλλο. Το σημαντικό στην παραπάνω ιδέα είναι ότι αυτή η τοποθέτηση έχει τον χαρακτήρα μιας ένσκοπης και όχι τυχαίας διαδικασίας. Ο ίδιος κάνει μια διάκριση ανάμεσα στην “συσσώρευση” και την “συλλογή”. Ενώ η πρώτη περίπτωση αναφέρεται στην αθροιστική συγκέντρωση, η δεύτερη αποτελεί μια “διαλογή” με το νόημα της επιλογής ως προς έναν σκοπό. Αυτή τη σημασμένη συλλογή (*Sammlung*) ο Heidegger την ονομάζει περισυλλογή (*Versammlung*). Η περισυλλογή αυτή δεν

⁵⁸ GA 7:211

αποτελεί μια νοητική διαδικασία, αλλά με μια προσεκτική ανάγνωση του κειμένου βλέπουμε την σύνδεση που επιχειρείται με έννοιες τόπου.

Η ιδέα αυτή που εκφράζεται εδώ για τον λόγο ως μια τοπολογικά περισυλλέγουσα διαδικασία είναι αντίστοιχη με την περιγραφή της έννοιας της *Auslegung* στο *Είναι και Χρόνος*.

7

προλεγόμενα στον τόπο: χώρος και περιοχή στο *Είναι και Χρόνος*

Τι σχέση έχει η συνθετική αυτή διαδικασία της περισυλλογής με την έννοια του τόπου; Στο *Είναι και Χρόνος* η έννοια αυτή θα έχει τη μορφή της “περιοχής”. Τόπος ή περιοχή είναι το αποτέλεσμα την κατανοητικής σύνθεσης του περιβάλλοντος σε μια ενότητα που παράγει λόγο.

Οι παράγραφοι 22-24 του *Είναι και Χρόνος* έχουν ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον καθώς αποτελούν μια πρώτη συστηματική πραγμάτευση του ζητήματος του χώρου.

Αμέσως πριν θεματοποιήσει ρητά την έννοια του χώρου, ο Heidegger στο Γ' μέρος του τρίτου κεφαλαίου του *Είναι και Χρόνος* παραθέτει αυτό που ονομάζει “Αντιπαραβολή της ανάλυσης της κοσμικότητας προς την καρτεσιανή ερμηνεία του κόσμου” και ξεκινάει με τον καρτεσιανό “ορισμό του κόσμου ως *res extensa*”⁵⁹, μέσα στον οποίο υπάρχει ο παραδοσιακός νεωτερικός ορισμός του χώρου.

⁵⁹ Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 157/89

Ο Descartes περιγράφει το χώρο ως το σύνολο των εκτατών σωμάτων. Τα υλικά αυτά σώματα, των οποίων η ουσία είναι η έκταση, συγκροτούνται σε μέγεθος και σχήμα μέσα σε ένα τρισδιάστατο χώρο μήκους, πλάτους και βάθους. Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στο γεγονός ότι ο Descartes πιστεύει πως όλες οι άλλες δευτερεύουσες ιδιότητες αποτελούν τρόπους με τους οποίους μας δίνονται τα αντικείμενα και κατά συνέπεια δεν υπάρχουν στο χώρο. Στην πραγματικότητα, για τον Descartes, τα αντικείμενα δεν είναι όπως εμείς τα αναπαριστούμε νοητικά, όπως δηλαδή τα προσλαμβάνει η αντίληψή μας, αλλά όπως τα περιγράφει η φυσική επιστήμη. Για τον Χάιντεγγερ αυτή η κυρίαρχη έννοια χώρου δεν ανταποκρίνεται στην ανθρώπινη εμπειρία, αλλά αποτελεί προϊόν αφαίρεσης από αυτή. Το εγχείρημα του ίδιου κινείται στην κατεύθυνση της έρευνας για μια πιο πρωταρχική έννοια χώρου από την οποία παράγεται και η φυσικοεπιστημονική του ερμηνεία. Η πραγμάτευση του Χάιντεγγερ ξεκινάει στην εικοστή δεύτερη παράγραφο, από τη χωρικότητα των "πρόχειρων ενδόκοσμων όντων".

Τα πρόχειρα όντα είναι "προ χειρός" με την έννοια ότι μέσα από τη "βιομεριμνώδη περίσκεψη⁶⁰", δηλαδή ένα πρακτικό και ταυτόχρονα εμπράγματο ενδιαφέρον, μας δίνονται σε ένα "για-να". Τα πρόχειρα όντα είναι έτοιμα εδώ για μας ώστε να τα χρησιμοποιήσουμε. Μέσα στην ουσία τους λοιπόν διακρίνουμε, θα πει ο Χάιντεγγερ, μια εγγύτητα: με κάποιον τρόπο είναι κοντά μας, γιατί διαφορετικά δε θα μας ήταν δυνατό να σχετιστούμε μαζί

⁶⁰ Με τον όρο "περίσκεψη" μεταφράζουμε τη γερμανική λέξη Umsicht. Αυτή δηλώνει μια συνεχή ετοιμότητα του υποκειμένου μέσα στο περιβάλλον του, ένα συνεχές «νοιάξιμο» για όλα όσα τον περιβάλλουν.

τους⁶¹. Αυτή η εγγύτητα όμως “δε διαπιστώνεται με μέτρηση αποστάσεων”⁶², αλλά από την περίσκεψη της βιομέριμνας. Αυτή κάνει τα πρόχειρα όντα όχι απλά να πιάνουν έναν τόπο [Wo], σαν σημεία, μέσα στο χώρο, αλλά να έχουν τη “θέση” τους: να βρίσκονται εκεί που ανήκουν μέσα σε ένα πλέγμα οργάνων. Άρα μια θέση δεν έχει ποτέ απόλυτη τιμή, αλλά σχετική: “ως προς”. Η κάθε θέση θα καθορίζεται από το σύνολο όλων των άλλων θέσεων ενός συστήματος οργάνων και αυτό θα ισχύει εξίσου για όλες τις θέσεις. Μιλάμε δηλαδή για μια εσωτερική αυτοθέσμιση ενός συμπλέγματος οργάνων, συγκροτητικό στοιχείο της οποίας είναι ο σκοπός, όπως αυτός προέκυψε από τη βιομεριμνώδη περίσκεψη, χάρη του οποίου συγκροτήθηκε αρχικά αυτό το πλέγμα.

Αυτό το σύμπλεγμα οργάνων τώρα, όπως το αναλύσαμε, είναι ένα σκέτο “για-να”. Χρειάζεται, ταυτόχρονα να είναι ένα “προς τα που” [Wohin], το οποίο θα δώσει προσανατολισμό στο παραπέμπεσθαι και θα το κάνει τελικά περιοχή⁶³. Αυτό το “προς τα που”, το “που” στην ερώτηση “που είναι η θέση του”, θεμελιώνεται πάνω στη δυνατότητα του Dasein για προσανατολισμό. Έτσι, η περιοχή δε θα είναι το άθροισμα των πιθανών τόπων [Wo] μέσα σε ένα χώρο τριών διαστάσεων, αλλά ο προσανατολισμός μιας πολλαπλότητας θέσεων. Είναι, λοιπόν, αυτό που θα καταστήσει δυνατό για ένα όργανο να ανήκει κάπου, να έχει μια θέση. Ως όρος δυνατότητας, όμως, δεν πρέπει να κατανοηθεί ξεχωριστά από την παραχώρηση της θέσης: κάθε παραχώρηση θέσης γίνεται «πάνω» σε ένα “προς τα που”.

⁶¹ Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 175/102

⁶² ο.π.

⁶³ ο.π. σελ. 176/103

Οι θέσεις για τον Χάιντεγγερ του Είναι και Χρόνος αποτελούν μέρη μιας περιοχικής ολότητας η οποία προϋποτίθεται σαν τέτοια. Αυτό έρχεται να συμπληρώσει το περιθώριο που αφήνει σε αυτό το έργο ο Χάιντεγγερ για υπερβατολική ερμηνεία τόσο της περιοχής όσο και της κατανόησης που την ορίζει: *“Αυτό που συναντούμε αρχικά, έστω κι’ αν δεν το συλλαμβάνουμε θεματικά, είναι το δωμάτιο· και τούτο όχι σαν «ένα κενό οροθετημένο από τέσσερεις τοίχους»⁶⁴ μέσα σε ένα γεωμετρικό χώρο – παρά σαν όργανο για διαμονή. Με βάση τούτο τα πράγματα που περιέχονται μες στο δωμάτιο φανερώνονται ως διαρρύθμιση, και από την διαρρύθμιση ως σύνολο διακρίνονται τα ποικίλα «ιδιαίτερα» όργανα. Πρέπει να έχει ήδη ανακαλυφθεί μια ολότητα οργάνων, πριν μπορέσει να ξεχωριστεί ένα ατομικό όργανο”⁶⁵. Και αλλού διαβάζουμε: “[...] Αυτή η θέση όπου το όργανο ανήκει, καθορίζεται λειτουργικά από τον οργανικό χαρακτήρα των πρόχειρων όντων, δηλαδή από αυτό για το οποίο τα προορίζει η σύμπλεξη τους μέσα σε ένα σύνολο οργάνων.”⁶⁶*

Η κάθε περιοχή έχει μια εμβέλεια, μια περίμετρο [Umkreis], μέσα στην οποία πραγματώνεται η προσανατολισμένη πολλαπλότητα θέσεων⁶⁷. Το εύρος αυτό καθορίζει και τα όρια της εκάστοτε περιοχής: Είναι εκεί που η συμπλεκτική ολότητα ολοκληρώνεται εσωτερικά και μπορεί να υπάρχει ως αυτόνομη. Με άλλα λόγια, τα όρια μια περιοχής σχηματίζονται βάσει όλων όσων δεν έχουν θέση εντός της. Η ιδέα αυτή που διατυπώνεται

⁶⁴ ο.π. σελ. 125/68-69

⁶⁵ M. Heidegger, Είναι και Χρόνος (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 124-125

⁶⁶ Ο.π. σελ. 175

⁶⁷ βλ. ο.π. σελ. 176

εδώ θα αποκτήσει ακόμη πιο κεντρική σημασία σε μετέπειτα έργα που θα εξετάσουμε.

Από αυτά που είδαμε ως τώρα έχει γίνει φανερό ότι κεντρική σημασία για έννοια της θέσης, ως χωρικότητας, όπως την σκέπτεται ο Χάιντεγκερ, έχει το Dasein, ως το ον που έχει μια βιομεριμνώδη σχέση με τα πράγματα ή ως αυτό για το οποίο τα πράγματα είναι πρό-χειρα. Έτσι, αν το Dasein είναι το “ως προς” των θέσεων, θα πρέπει τώρα να ρωτήσουμε για αυτό το ίδιο. Έτσι στην παράγραφο 23 ο Χάιντεγκερ θα θεματοποιήσει την χωρικότητα του Dasein, την οποία αναλυτικά παρουσιάσαμε στη δομή του “εδώ είναι”. Τα στοιχεία που προστίθενται εδώ αφορούν στην σχέση του Dasein με την νοηματική άρθρωση χώρου. Πιο συγκεκριμένα, για τον Χάιντεγκερ, η χωρικότητα του Dasein χαρακτηρίζεται από από-μάκρυνση⁶⁸ και προσανατολισμό [Entfernung und Ausrichtung]⁶⁹. Αυτή θα είναι η χωρική ερμηνεία της βιομέριμνας και των πρακτικών σχέσεων του βίου. Η από-μάκρυνση εδώ σημαίνει την εξάλειψη της μακρύτητας: Τα ενδόκοσμα όντα βρίσκονται αρχικά σε μια μακρύτητα από το Dasein, κάτι που κατανοείται πρώτη φορά μέσα από τη διαδικασία

⁶⁸ Ο μεταφραστής διατηρώντας το λεκτικό παίγνιο του Χάιντεγκερ, αποδίδει δικαίως το Ent-fernung ως απο-μάκρυνση. Όμως δεν είναι τελείως ξεκάθαρη στην ελληνική η λειτουργία του προθέματος “απο” στην περίπτωση της λέξης που μας απασχολεί (όπως για παράδειγμα θα ήταν με μια λέξη σαν την “αποδέσμευση”). Στις αγγλικές μεταφράσεις προτιμάται ο όρος de-severance. Το “de” είναι ένα πρόθεμα που αναιρεί αυτό που δηλώνει η λέξη που ακολουθεί. Το severance είναι ο διαχωρισμός με την έννοια ότι κάτι δεν είναι μαζί με κάτι άλλο. Έτσι πρέπει να καταλάβουμε εδώ και την “από-μάκρυνση”: το “απο” δηλώνει αναιρέση του δεύτερου συνθετικού. Στην πραγματικότητα, όπως θα εξηγήσουμε, πρέπει να το καταλάβουμε σαν “πλησιάσμα”. Ο Χάιντεγκερ επιλέγει να χρησιμοποιήσει το “απο-μάκρυνση” [Ent-fernung] για να υποδείξει την αλλαγή που έχει επιτελεστεί στη νεωτερική σκέψη και το αντίκρισμα που αυτή η αλλαγή έχει στις έννοιες. Έτσι το απο-μάκρυνση έφτασε να σημαίνει απομάκρυνση.

⁶⁹ Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 179/105

της από-μάκρυνσης. Η μακρύτητα, που δεν είναι απόσταση, μπορεί να κατανοηθεί ως το ανοίκειο με την έννοια του μη ενταγμένου σε ένα σύστημα νοήματος.

Με την απο-μάκρυνση το Dasein καταργεί την μακρύτητα και εγκαθιδρύει μια εγγύτητα φέρνοντας κοντά του (σε σχέση) τα όντα που επιθυμεί – τα όντα που τον ενδιαφέρουν, κάνοντάς τα πρόχειρα-καθιστώντας τα έτοιμα. Αυτό ταυτόχρονα επιτρέπει στα όντα να βρεθούν σε “γειτόνιασμα”, με ένα αμοιβαίο από-μάκρυνσμα, μέσα στο εκάστοτε περιβάλλον: το Dasein, δηλαδή, φέρνοντας κοντά του τα όντα που τον ενδιαφέρουν, τα φέρνει κοντά και μεταξύ τους. Αυτή η διαδικασία τώρα είναι η προϋπόθεση για όσα αναπτύχθηκαν παραπάνω σχετικά με τις θέσεις. Τα πρόχειρα όντα δε θα μπορούσαν να ενταχθούν σε μια συμπλεκτική ολότητα, που η ίδια ως περιοχή είναι ήδη αποκαλυμμένη, αν δεν υπήρχε μια εγγύτητα μεταξύ τους. Αυτό ακριβώς είναι που θα εξασφαλίσει η απο-μάκρυνση. Η από-μάκρυνση όμως δε θα μπορούσε από μόνη της να συγκροτήσει χώρο χωρίς τον προσανατολισμό. Η “κίνηση” της εκάστοτε απο-μάκρυνσης βρίσκεται πάντα πάνω σε μια κατευθυντήρια γραμμή, σε ένα “προς τα που”, όπως είδαμε εκτενέστερα παραπάνω. Ο προσανατολισμός που χαρακτηρίζει το Dasein, ως μες-τον-κόσμον-Είναι (και που κατά συνέπεια καθορίζεται από την περιεσκεμένη βιομέριμνα), είναι αυτός που θεμελιώνει τις κατευθύνσεις –το αριστερά και δεξιά⁷⁰. Οι κατευθύνσεις αυτές όμως δεν είναι διόλου δεδομένες. Αυτός είναι και ο παράγοντας που παραβλέπει, σύμφωνα με τον Χάιντεγγερ, ο Kant, ο οποίος βλέπει τις κατευθύνσεις ως ένα “έμφυτο αίσθημα του

⁷⁰ ο.π. σ. 186/109

υποκειμένου”⁷¹. Αντίθετα, για τον Χάιντεγκερ, οι κατευθύνσεις βασίζονται στον προσανατολισμό, ο οποίος καθορίζεται από τη δομή του Dasein ως χωρικό μες-τον-κόσμον-Είναι. Έτσι, αν μπερδέψουμε μια περιοχή με μια άλλη, τότε θα χάσουμε αυτόματα και τον προσανατολισμό μας μέσα σε αυτήν. Για παράδειγμα, αν ξυπνήσουμε μέσα σε ένα σκοτεινό δωμάτιο και θεωρήσουμε ότι ξυπνήσαμε σε ένα άλλο δωμάτιο που συνηθίζαμε να ξυπνάμε, τότε όλη η σχέση μας με το χώρο αλλάζει: αλλού θα είναι το δεξιό, αλλού το αριστερό. Αλλού, θα ανατέλλει ο ήλιος και αλλού θα δύει: Αυτό συμβαίνει γιατί ήλιος ως “αδιάκοπα πρόχειρο ον” έχει αποτελέσει “δείκτη” για τη σχέση μας με τα υπόλοιπα πρόχειρα όντα. Ακόμη, τα πρόχειρα όντα μπορεί να έχουν πάρει μια λειτουργία με βάση αυτόν. Για μας ο ήλιος έτσι θα είναι “σημαντικός” και μαζί οι διάφορες φάσεις του (ή περιοχές του): η ανατολή, το μεσημέρι, η δύση και τα μεσάνυχτα. Ο ουρανός γίνεται μέρος της ζωής.

Τέλος, η διαδικασία διάνοιξης χώρου δεν πρέπει να διαχωριστεί από τη διαδικασία διάνοιξης κόσμου, μέσα από το κατανοεί, αλλά ως μια περαιτέρω ανάλυσή του: “[...] Η απελευθέρωση ενός συνόλου συμπλέξεων επιτρέπει ταυτόχρονα, με απο-μάκρυνση και προσανατολισμό, να συμπλέκονται τα πρόχειρα όντα με μία περιοχή, είναι δηλαδή απελευθέρωση των πρόχειρων όντων για να βρίσκονται [ανήκουν] χωρικά κάπου. Μαζί με την σημαντικότητα, με την οποία είναι εξοικειωμένο το Dasein ως βιομεριμνώδες Ενεΐναι, έχει διανοιγεί ουσιαστικά και ο χώρος.”⁷²

⁷¹ ο.π.

⁷² M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 188

8

ο τόπος του πράγματος, το πράγμα ως τόπος

Στην προσπάθεια να ορίσουμε την έννοια της τοπολογίας στο έργο του Heidegger, είδαμε ότι ο ίδιος δεν κάνει συχνή χρήση του όρου και όταν κάνει δεν εξηγεί με αναλυτική επάρκεια την ίδια την έννοια και τη χρήση της. Η μόνη αξιοποιήσιμη διατύπωση στο έργο του είναι αυτή από το σεμινάριο του Le Thor το 1969. Όπως είδαμε ο Heidegger εκεί γράφει ότι: “[...] the thinking after Being and Time replaced the expression “meaning of being” with “truth of being.” And, in order to avoid any falsification of the sense of truth, in order to exclude its being understood as correctness, “truth of being” was explained by “location of being” [Ortschaft]—truth as locality [Örtlichkeit] of being. This already presupposes, however, an understanding of the place-being of place. Hence the expression topology of be-ing [Topologie des Seyns], which, for example, one finds in *Aus der Erfahrung des Denkens*; also see the text edited by Franz Larese: “Die Kunst und der Raum.” συμπληρώνοντας: “Three terms which succeed one another and at the same time indicate three steps along the way of thinking: MEANING—TRUTH—PLACE (τόπος*)”.⁷³

Ο Malpas, παρά το γεγονός ότι παραθέτει κάθε αναφορά του όρου και τονίζει την σημασία του παραπάνω χωρίου, διατυπώνει την θέση ότι: “Heidegger, however, drawing on the Greek roots that lie embedded in the term—*topos* and *logos*—takes it in the sense of a “saying of place” (*Ort-reden*).”⁷⁴ Η

⁷³ GA 13: 344

⁷⁴ Malpas (2006), σ. 33

παραπάνω αναφορά του Malpas δεν παραπέμπει σε κάποιο σημείο στο corpus του Heidegger και δεν ανταποκρίνεται σε μια σύνδεση που κάνει κάπου ο ίδιος ο Heidegger ανάμεσα στον όρο *topologie* και στο *Ort-reden*. Για την ακρίβεια το *Ort-reden* μεταφράζει πιστά το *topologie* και χωρίς αμφιβολία μπορεί να παραπέμψει σε αυτό, όμως πουθενά δεν υπάρχει αυτή η σύνδεση από τον ίδιο τον Heidegger σε επίπεδο ορολογίας. Σε επίπεδο νοήματος από την άλλη, είναι αρκετά ασφαλές να πούμε ότι η ανάλυση της λέξης *topologie* θα είχε την μοίρα της έννοια της *Phänomenologie* στην παράγραφο 7 του είναι και χρόνος. Εκεί ο Heidegger ερμηνεύει την λέξη αναλύοντας της στα συνθετικά της πέρα από την γραμματολογική της σημασία: δεν πρόκειται απλά για μια εξωτερική σχέση του “φαινομένου” και του “λόγου” σαν έναν λόγο περί του φαινομένου, αλλά η πραγματική σημασία κρύβεται στην εσωτερική σύνδεση των δύο συνθετικών μερών και την πρωταρχική έννοια λέγειν, όπως καλύψαμε σε προηγούμενο σημείο. Το λέγειν του φαινομένου έτσι αφορά την ίδια του τη συγκρότηση ως τέτοιου και αντίστοιχα η τοπο-λογία την συγκρότηση του τόπου ως τόπου. Με αυτή την έννοια ο Malpas μιλάει για ένα “saying of place” και όπως αναφέρει όλο του το εγχείρημα είναι να δείξει τι σημασία αυτής της φράσης: “The real question—one might say that it is one of the central questions that concerns my project here—is what does it mean to talk of, and to attempt, such a “saying of place”?”.⁷⁵

Η παραπάνω διατύπωση του Malpas πράγματι αποτελεί κεντρικό ζητούμενο στην προβληματική της τοπολογίας και αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία στη δική μας εργασία και στην σύνδεση που έγινε ανάμεσα στο ποιείν με το λέγειν ως τοπολογική

⁷⁵ Ο.π.

ερμηνεία κόσμου. Όμως ακόμη και αν απαντηθεί το ερώτημα που αφορά στη σύνδεση του τόπου με το λέγειν, ως ένα “λέγειν τον τόπον”⁷⁶, με το λέγειν να έχει την “αποφαντική” σημασία όπως την εννοεί ο Χάιντεγγερ ήδη από τις διαλέξεις των αρχών της δεκαετίας του 20’, δηλαδή ως αρθρωτικού του όντος, παραμένει το ερώτημα: τι είδους ον είναι ο τόπος και ποια η σχέση του με τις έννοιες χώρου και περιοχής που αναπτύσσονται στο Είναι και Χρόνος;

Η πραγμάτευση του Malpas με τον τρόπο που αναπτύσσεται στο βιβλίο του δίνει έμφαση στον τόπο ως έναν “εντασιακά” νοούμενο χώρο, όχι δηλαδή τον χώρο με την φυσικο-επιστημονική του σημασία. Παρά το ότι ο τόπος και η τοπολογία συγκλίνουν σε αυτό το νόημα, δεν πρέπει να δοθεί λιγότερη έμφαση στην προϋπόθεση αυτού του νοήματος που είναι μια δεύτερη σημασία του τόπου: του τόπου ως μιας έννοιας που έρχεται στον Χάιντεγγερ να αντικαταστήσει την έννοια του “όντος” ή με τα λόγια του ίδιου: “Τα πράγματα τα ίδια είναι τόποι. Δεν ανήκουν απλώς σε έναν τόπο”⁷⁷. Οι δύο παραπάνω σημασίες στην πραγματικότητα σημαίνουν το ίδιο, όμως είναι σημαντική η αναλυτική τους διάκριση για την σαφέστερη κατανόηση της έννοιας του “τόπου”. Ακριβώς αυτή η ιδέα του πράγματος ως τόπου μπορεί να εντοπιστεί, όμως αμέσως θα δούμε, ήδη στην “Προέλευση του Έργου Τέχνης” το 1935 και στο κείμενο “Η τέχνη και ο χώρος” του 1969, πριν κανείς περάσει σε κείμενα που σαφώς τα διατρέχει αυτή η προϋπόθεση όπως η διάλεξη “Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι” (1951) και το κείμενο “Το πράγμα” (1950).

⁷⁶ Το παραπάνω τίθεται εντός εισαγωγικών σαν παράφραση του “λέγειν τα φαινόμενα” που χρησιμοποιεί ο Χάιντεγγερ στη 7Γ παράγραφο του Είναι και Χρόνος για να ορίσει την έννοια της φαινομενολογίας.

⁷⁷ GA 13:203

Το κείμενο “Η τέχνη και ο χώρος” είναι ένα δημοσιευμένο κείμενο του 1969. Στόχος του είναι μέσα από το παράδειγμα της γλυπτικής τέχνης να επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας πρωταρχικότερης έννοιας χώρου, έναντι στην κυριαρχία της φυσικοεπιστημονικής κατανόησης του χώρου, για την οποία: “Ο χώρος είναι εκείνη η ομοιόμορφη έκταση⁷⁸, της οποίας καμιά ενδεχόμενη τοποθέτηση δεν εξαιρείται, και που είναι προς κάθε κατεύθυνση ισοδύναμη, αλλά δεν είναι αντιληπτή αισθητηριακά”⁷⁹. Το επιχείρημα που προβάλεται έναντι αυτού είναι ένα κλασικό φαινομενολογικό επιχείρημα από τον Χάιντεγγερ που δείχνει ότι στην πραγματικότητα η παραπάνω αντίληψη του χώρου που συνηθίζουμε να θεωρούμε αντικειμενική είναι στην πραγματικότητα μόνο το αντικείμενο μιας υποκειμενικής συνείδησης⁸⁰. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο επιχειρεί να αναλύσει τον χώρο σαν φαινόμενο, αυτόν τον ίδιο, χρησιμοποιώντας σαν παράδειγμα την γλυπτική τέχνη. Παρ’ όλο που δε μας ενδιαφέρει εδώ το παραπάνω επιχείρημα, βλέπουμε να αναπτύσσονται ιδιαίτερα δύο έννοιες που μας αφορούν και να συνδέονται μεταξύ τους: οι έννοιες της περιοχής, που είδαμε νωρίτερα στο Είναι και Χρόνος, και του τόπου.

Σύμφωνα με την ανάλυση του Χάιντεγγερ, μέσα στην έννοια του “χώρου” (Raum) βρίσκεται το γερμανικό Raumen το οποίο σημαίνει “κάνω χώρο”⁸¹. Το “να κάνω χώρο” είναι κατά αυτή την έννοια η διαδικασία (το συμβάν και όχι η παραλαβή ενός “δεδομένου”) του να υπάρχουν συνθήκες βίου, δηλαδή μια ένσκηνη

⁷⁸ Η “ομοιογενής” όπως θα διατυπώσει ο Karsten Harries

⁷⁹ βλ. Martin Heidegger, *Η τέχνη και ο χώρος* (μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας), Αθήνα: Ίνδικτος, 2006, σ. 33 (αντιστοιχεί σε GA 13:204, στο εξής παραπομπή στην αρίθμηση της ελληνικής μετάφρασης)

⁸⁰ βλ. ο.π. σ. 34

⁸¹ βλ. ο.π.

οργάνωση ζωής (κατοίκηση): “κάνοντας χώρο αφήνω κάτι ανοιχτό για κατοίκηση”. Ο Χάιντεγγερ όμως συνδέει το *Raumen* με την ύπαρξη τόπων: “«Κάνω-χώρο» σημαίνει άπελευθέρωση εκείνων των τόπων, στους οποίους έμφανίζεται ένας θεός· εκείνων των τόπων, από τους οποίους έχουν δραπετεύσει οι Θεοί· εκείνων των τόπων, στους οποίους ή εμφάνιση του θεϊκού επί καιρό καθυστερεί”⁸². Έτσι η “κατοίκηση” είναι πάντα συνδεδεμένη με τόπους.

Η παραπάνω έννοια του κάνω χώρο έχει επομένως τον χαρακτήρα μιας τοποπαρασκευαστικής διαδικασίας με καταστατικά της στοιχεία αφενός το να επιτρέπει (*zulassen*) και αφετέρου να διαρρυθμίζει (*einrichten*)⁸³ ή ακριβέστερα: να επιτρέπει στα πράγματα να είναι κάτι διαρρυθμιζοντάς τα, δηλαδή συσχετίζοντάς τα σε αμοιβαίους καθορισμούς. Αν παρακολουθήσουμε έτσι το επιχείρημα του Χάιντεγγερ, ο τόπος έχει εδώ τη δομή “σχηματισμένου ως προς κάτι”. Αν αυτή είναι η δομή του τόπου, το ερώτημα παραμένει: τι είδους ον είναι ο τόπος;

“Ο τόπος ξανοίγει κάθε φορά μια περιοχή, περισυλλέγοντας τα πράγματα έτσι ώστε να συνανήκουν μέσα της. (*Der Ort öffnet jeweils eine Gegend, indem er die Dinge auf das Zusammengehören in ihr versammelt.*)⁸⁴ [...] “Μέσα στον τόπο διαδραματίζεται ή περισυλλογή με το νόημα της άπελευθερωτικής προφύλαξης των πραγμάτων μέσα στην περιοχή τους”⁸⁵. Εδώ βλέπουμε εμφανίζεται η έννοια της “περιοχής” στον σχετισμό της με την έννοια του τόπου. “Και ή περιοχή [*Gegend*]; ή παλαιότερη

⁸² ο.π. σ. 40

⁸³ ο.π. σ. 41

⁸⁴ GA 13:207

⁸⁵ ο.π. σ. 44

μορφή αυτής της λέξης είναι «Gegnet ». Αυτή κατονομάζει την ελεύθερη εύρυτητα. Μέσω αυτής ή ανοιχτότητα επιφυλάσσεται να αφήνει κάθε πράγμα να αναδύεται μέσα στην ενδόμυχη ήρεμία του. Αυτό θα πει συνάμα: διαφυλάσσει τη συνάθροιση των πραγμάτων μέσα στην αλληλοσυνύφασή τους.”⁸⁶.

Τα παραπάνω αποσπάσματα μας δίνουν τη δυνατότητα να κατανοήσουμε την έννοια του τόπου ως ενός σημείου ενοποίησης επιμέρους καθορισμών που και οι ίδιοι αποκτούν το νόημά τους εντός της ενοποίησης αυτής και την περιοχή ως το πεδίο αλληλοεξάρτησης των τόπων, γιατί οι τόποι μπορούν να νοηθούν μόνο στη σχέση τους με άλλους, για αυτό “ανοίγουν” (αναγκαία) μια περιοχή. Έτσι, η περιοχή εδώ είναι ένα εν-τοπισμένο (Ortschaft)⁸⁷ σύστημα οργάνωσης πραγμάτων, αλλά τα ίδια τα πράγματα δεν αποτελούν απλά αντικείμενα αμοιβαία καθορισμένα εντός αυτού του συστήματος, αλλά ακόμη παραπάνω τα μέρη αυτής της περισυλλεγμένης ολότητας στην ενότητα της οργάνωσής της, αποτελούν τα ίδια μονάδες τόπου. Με αυτόν τον τρόπο πρέπει να κατανοήσουμε τη φράση του Χάιντεγγερ: “Τα πράγματα τα ίδια είναι τόποι. Δεν ανήκουν απλώς σε έναν τόπο.

⁸⁶ ο.π. σ. 45

⁸⁷ ο.π. 46. Η έννοια Ortschaft αποδίδεται από τον Γιανναρά ως “εντοπισμός”, ενώ στις αγγλικές μεταφράσεις το βρίσκουμε ως “settled locality. Ενδιαφέρον έχει ότι ο Χάιντεγγερ συνδέει την έννοια αυτή με ένα “συλλογικό παιχνίδισμα τόπων” (Zusammenspiel). Σε προηγούμενη υποσημείωση είχε γίνει αναφορά στον Gadamer και στη σύνδεση που εκείνος κάνει ανάμεσα στον χώρο και το παιχνίδι. Ο Malpas (2006) κάνει μια σχετική σύνδεση με το παιχνίδι μιλώντας για “topological play”, όμως δεν παραπέμπει κάπου στον Χάιντεγγερ: “The unity of topos is itself constituted through the interplay of the elements found within it, while those elements are themselves differentiated only in and through that topological play.” (Malpas, 60). Το ζήτημα τίθεται ως υποσημείωση, παρόλο που θα ενδιέφερε μια τοπολογική δομή παιχνιδιού σε ενδεχόμενη σύνδεση με το “ελεύθερο παιχνίδι” του Kant, όμως ο Χάιντεγγερ δεν φαίνεται να συνδέει κάπου άμεσα την προβληματική του τόπου με το παιχνίδι, παρόλο που η έννοια αυτή εμφανίζεται αρετές φορές στα πολύ ύστερα κείμενά του.

(Die Dinge selbst die orte sind)⁸⁸. Και με αυτόν τον τρόπο η “τοπολογία” αποκτά το νόημα μιας νέας οντολογίας, που επιχειρεί να διατηρήσει τα όντα ως τόπους μέσα σε ένα οργανωμένο γίνεσθαι.

Η έννοια της περιοχικότητας στην ανθρώπινη εμπειρία, εμφανίζεται όπως είδαμε ήδη στο Είναι και Χρόνος. Εκεί, όπως φαίνεται να λέει και ο Malpas, έχει τον χαρακτήρα της χωρικά οργανωμένης και προσανατολισμένης ενότητας επιμέρους πραγμάτων, τα οποία όμως έχουν καθοριστεί ως τέτοια ήδη εξωτερικά από πρακτικές συσχετίσεις: “The thing can be said to have a location, but only once we step back from the way in which the thing functions in gathering a world, that is, from the way it “things,” and instead see the thing simply as something located with respect to other similarly located things within a larger order of such locations. When we do this, we may well find that the analysis Χάιντεγγερ gives of equipmentality in Being and Time will be applicable, where it is the thing as ready-to-hand tool that is at issue, as may be the analysis that would follow from the application of a purely “spatial” understanding in which the thing is construed as a present-at-hand “object.” Understood in its character as a thing that “things,” however, and so gathers the fourfold, the thing is a place—as Heidegger makes clear in “Building Dwelling Thinking”⁸⁹.

Η παραπάνω ιδέα για το πράγμα ως τόπο τίθεται στο έργο “Η προέλευση του Έργου τέχνης” το 1935, αν και όχι με τον ίδιο ρητό τρόπο. Αν και ο Malpas θεωρεί ότι εκεί δε δίνεται έμφαση σε

⁸⁸ Martin Heidegger, *Η τέχνη και ο χώρος* (μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας), Αθήνα: Ίνδικτος, 2006, σ. 47

⁸⁹ Malpas, Jeff. *Heidegger and the thinking of place: explorations in the topology of being*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012, σ. 28

έννοιες τόπου παρά μόνο έμμεσα⁹⁰, η ίδια η έννοια του πράγματος, των όντων ως τέτοιων, είναι τοπολογική από τον ορισμό της. Ο Χάιντεγγερ ξεκινάει έχοντας σαν βάση και άξονα το ερώτημα “τι είναι το πράγμα”. Λαμβάνοντας υπόψη κανείς και ερμηνευτικά κείμενα όπως το “Heidegger on Art and Art Works” του Kockelmans διαπιστώνει ότι η προβληματική για την έννοια του πράγματος δεν αποτελεί απλά αφετηριακό σημείο ώστε να γίνει μια επεξεργασία του “έργου τέχνης” στην ιδιαιτερότητά του, αλλά μάλλον αποτελεί το κεντρικό ερώτημα του βιβλίου. Το πρώτο δοκίμιο είναι μια αναδρομή σε έννοιες πράγματος στην ιστορία της φιλοσοφίας και όταν διαπιστωθεί η αδυναμία να απαντηθεί το ερώτημα μέσα από τις παραδοσιακές έννοιες του πράγματος, η απάντηση εντοπίζεται στην περιοχή του “έργου” ως έργου τέχνης⁹¹, καθότι η τέχνη είναι μια περιοχή παραγωγής όντων⁹².

Μέσα από το παράδειγμα ενός ναού, που αποτελεί πράγμα ως έργο, ο Χάιντεγγερ μας παρουσιάζει μια τοπολογική δομή: “Ο ναός ιστάμενος ξανοίγει ένα κόσμο και συνάμα τον επαναθέτει πίσω στη γη, η οποία έτσι πρωτοφανερώνεται ως πάτριο έδαφος”⁹³. Η δομή αυτή είναι η δομή μιας μιας “περισυλλέγουσας διαμάχης” μεταξύ “κόσμου” και “γης”. Μέσα από αυτή τη “διαμάχη” με την έννοια της αδιάσπαστης δυναμικής και εσωτερικής σχέσης, “αρθρώνεται ένας κόσμος προάγοντας την γη”. Πώς, όμως, πρέπει να κατανοήσουμε τις έννοιες του “κόσμου” και της “γης” ώστε να συνάγουμε μια τοπολογική δομή;

⁹⁰ Malpas , Jeff. *Heidegger ' s Topology* . Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006, σ. 225

⁹¹ πρβλ. Heidegger, Martin. *Η προέλευση του έργου τέχνης*. Μετάφραση Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1986 σ. 64-65,66

⁹² πρβλ. ο.π. σ. 97

⁹³ ο.π. σ. 71

Η γη παρουσιάζεται ως η υλικότητα που ταυτόχρονα είναι μη υλική καθώς υπάρχει ως τέτοια και εξ' ολοκλήρου μόνο σε ένα ρυθμιστικό πλαίσιο νοήματος: "Ίστάμενο, το οικοδόμημα ησυχάζει πάνω στο πετρώδες έδαφος. Αυτή η εφησύχηση του έργου τέχνης βγάζει από την πέτρα το σκοτάδι του άκαμπτου και όμως αβίαστου φέρειν. [...] Αυτό το αναδύεσθαι και αναφύεσθαι σαν τέτοιο και ως όλο ονομάστηκε από τους αρχαίους έλληνες Φύσις. Αυτή είναι που φωτίζει συνάμα εκείνο πάνω στο οποίο και μέσα στο οποίο ο άνθρωπος θεμελιώνει την κατοικία του. Το ονομάζουμε: γη. Από το νόημα της εδώ χρησιμοποιούμενης λέξης πρέπει να απομακρυνθεί τόσο η παράσταση μιας στοιβαγμένης κατά στρώματα υλικής μάζας όσο και η απλώς αστρονομική κατονομασία ενός πλανήτη. Η γη είναι αυτό, μέσα στο οποίο το αναφύεσθαι επαναφέρει και σιγουρεύει κάθε τι αναφυόμενο και μάλιστα σαν τέτοιο. Μέσα στα αναφυόμενα κρύβεται η γη ως αυτό που τα σιγουρεύει."⁹⁴

"Το οικοδόμημα περικλείει την μορφή του θεού και της επιτρέπει μέσα σ' αυτήν την κάλυψη να εκτίθεται διαμέσου της ανοιχτής στοάς προς την ιερή περιοχή. Χάρη στο ναό είναι παρών ο θεός μέσα στον ναό. Η παρουσία αυτή του θεού είναι η ίδια η εξάπλωση και ο περιορισμός της περιοχής ως ιερής. Ο ναός και η περιοχή του όμως δεν διαχέονται σε μια αοριστία. Το οικοδόμημα του ναού είναι εκείνο που συναρθρώνει και ταυτόχρονα συλλέγει την ενότητα όλων εκείνων των οδών και αναφορών γύρω του, μέσα στις οποίες γέννηση και θάνατος, συμφορά και ευλογία, νίκη και ατίμωση, επιμονή και παραίτηση, αποκτούν για το ανθρώπινο είναι την μορφή ενός πεπρωμένου. Η εμβέλεια αυτών των

⁹⁴ ο.π. σ. 69-70

ανοιχτών αναφορών είναι ο κόσμος αυτού του ιστορικού λαού”⁹⁵. Ο κόσμος από την άλλη παραπέμπει σε αυτή τη νοηματοδοτημένη ολότητα σχέσεων που παράγουν νόημα και σημασίες έτσι που καθιστούν δυνατή την υλικότητα χωρίς την οποία δεν υφίσταται καν η έννοια μιας ολότητας σχέσεων. Από την αντίφαση μεταξύ των δύο προηγούμενων περιγραφών προσπαθεί ο Χάιντεγγερ να απεμπλακεί με την έννοια της “διαμάχης”.

Έτσι η έννοια του κόσμου εδώ δεν μπορεί παρά να συσχετιστεί με την έννοια του κόσμου που βρήκαμε στο Είναι και Χρόνος. Η προσθήκη της έννοιας της “γης” δεν έρχεται να προσθέσει κάτι που ο Χάιντεγγερ είχε αφήσει έξω από την ανάλυση της κοσμικότητας του κόσμου πριν το 1927, αλλά περισσότερο να εκφράσει με μεγαλύτερη σαφήνεια το ζήτημα της συγκρότησης κόσμου. Στην πραγματικότητα η έννοια της “διαμάχης” θέλει να εκφράσει αυτό τον αδιάσπαστο αλληλοπροσδιορισμό κόσμου και γης τον οποίο και εισηγείται, θυμίζοντας με έναν τρόπο τα σπινοζικά κατηγορήματα της έκτασης και του νου. Η γη έτσι είδαμε ότι αναφέρεται στην ένυλη εκδοχή της πραγματικότητας και ο κόσμος στην έλλογη εκδοχή της, με την έννοια της λογικότητας που έχουμε εξετάσει, και που εξαρτημένη με αποκλειστικό τρόπο από αυτή της παρέχει σημασίες και ένα κανονιστικό πλαίσιο νοήματος, καθιστώντας την υλική και μη υλική μαζί. Αυτή η σχέση κόσμου και γης που βλέπουμε να αναλύει εδώ ο Χάιντεγγερ είναι μια πρώτη επεξεργασία της τοπο-λογικής δομής του “πράγματος”: Ένα πράγμα δεν καθορίζεται ποτέ από μια συνείδηση ως ένα κατηγοριακό προϊόν του νου και ταυτόχρονα η ένυλη εκδοχή του

⁹⁵ ο.π. σ. 69: Η μετάφραση έγινε από την Κατερίνα Καλήρη για τις ανάγκες ενός σεμιναρίου το ΧΕ 2016/2017.

είναι πάντα μαζί και μη υλική, δηλαδή αντλεί την ουσία της από προσδιορισμούς του “πνεύματος”, όπως είναι η πρόθεση, ο σκοπός, η ιστορία και τελικά ο ανθρώπινος βίος. Όπως γράφει ο ίδιος ο Χάιντεγγερ, σε ένα καταληκτικό σημείο για την επεξεργασία του αρχικού ερωτήματος που έχει θέσει για το “πράγμα”: “Η καθοριστική και αποφασιστική προετοιμασία για να ερμηνευτεί το πραγμασιδές των πραγμάτων οφείλει να ξεκινήσει από το ότι τα πράγματα ανήκουν στη γη. Αλλά η ουσία της γης ως αβίαστα φέρουσας και αυτοεγκλειόμενης αποκαλύπτεται όταν η γη ορθώνεται μέσα σε έναν κόσμο, μέσα στην εναντίωση κόσμου και γης. Αυτή η διαμάχη σταθεροποιείται μέσα στη μορφή του έργου τέχνης και γίνεται φανερό μέσω αυτής”⁹⁶. Με αυτή την έννοια το πράγμα γίνεται “σύμβολο”.

9

κτίζοντας και κατοικώντας: η τετραμερής ανάλυση του τόπου

Ο Χάιντεγγερ εισηγείται εδώ μια νέα κατανόηση για τη σχέση του ανθρώπου με το χώρο, η οποία όπως θα παρακολουθήσουμε προϋποθέτει μια διαφορετική οντολογία. Αυτή η νέα σχέση θα αναζητηθεί μέσα από μια εμβάθυνση στις έννοιες του κτίζειν και του κατοικείν.

Σχετικά με το κτίζειν ο Χάιντεγγερ διευκρινίζει εξ αρχής ότι δεν αναφέρεται στην τεχνική της οικοδόμησης, αλλά ανάγεται σε μια πρωταρχικότερη σημασία του όρου, η οποία βρίσκεται σε

⁹⁶ ο.π. σ. 127

εξάρτηση από το κατοικείν. Το κατοικείν, όμως, δεν πρέπει να ερμηνευτεί ως μια δραστηριότητα ανάμεσα στις άλλες. Η σκέψη πρέπει να κατευθυνθεί στην προέλευση του φαινομένου, η οποία μας ειδοποιεί για μια ευρύτερη σημασία του κατοικείν, ως του τρόπου με τον οποίο η ανθρώπινη ύπαρξη υπάρχει. Για να μπορέσει να αρθρώσει αυτή τη νέα διαφοροποιημένη έννοια κατοίκησης, που εισηγείται, ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί ένα διπλό επιχείρημα: από τη μία, θα πει, δεν είναι όλα τα κτίσματα κατοικίες, όμως και αυτά τα κτίσματα περιλαμβάνονται συνήθως σε αυτό που προσδιορίζουμε ως κατοίκηση. Από την άλλη, πολλές φορές νιώθουμε σαν κατοικία μέρη, τα οποία δεν χρησιμοποιούνται ως ενδιαίτημα, μένουμε σε αυτά, κι όμως με τη στενή έννοια του ενδιαίτηματος δε θεωρούνται κατοικία⁹⁷.

Έτσι την συνάρτηση μεταξύ κτίζειν και κατοικείν, την οποία αναζητεί ο Χάιντεγκερ, δε θα τη βρει στη σχέση μέσου-σκοπού, όπου το κτίζειν ως διακριτή δραστηριότητα θα νοείται ως το μέσο για το σκοπό του κατοικείν⁹⁸, αλλά αντίθετα η εξάρτηση θα είναι εσωτερική και διαλεκτική. Για τον φιλόσοφο, δεν κτίζουμε για να κατοικήσουμε, αλλά κατοικούμε όσο παρεμβαίνουμε με το να κτίζουμε⁹⁹. Ως επικύρωση της παραπάνω θέσης ο Χάιντεγκερ βρίσκει έρεισμα στη γερμανική γλώσσα η οποία, μέσα από μια ανάλυση που επιχειρεί, καταδεικνύει αυτή την πρωταρχική σύμπλεξη των δύο όρων¹⁰⁰. Πώς, όμως, συνδέονται οι έννοιες του κατοικείν και του κτίζειν με το ζήτημά μας και με τα όσα διαβάζουμε στο *Είναι και Χρόνος*;

⁹⁷ Heidegger, Martin. *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι*. Εισαγωγή - Μετάφραση Γιώργος Ξηροπαϊδης. Αθήνα: Πλέθρον, 2008, σελ. 21-23

⁹⁸ Ο.π. σελ. 25

⁹⁹ Ο.π. σελ. 29,33

¹⁰⁰ Για την ανάλυση βλ. ο.π. σελ. 27-31

Στο *Είναι και Χρόνος* το κατανοείν αποτελεί, όπως είδαμε, μια από τις βασικές δομές του Ενεΐναι. Με τη θεώρηση για το Ενεΐναι ο Χάιντεγγερ επιχειρεί να εντάξει την ανθρώπινη ύπαρξη οργανικά, ως μέρος, μέσα στον ενιαίο κόσμο. Έτσι και η λογικότητα που εισάγεται με το κατανοείν, ως αρθρωτική δύναμη και ως δομή του Ενεΐναι, δε διαχωρίζεται από τα πράγματα, αλλά ανακύπτει σε συνάρτηση με αυτά. Στο *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι* μπορούμε να εντοπίσουμε το Ενεΐναι και να βρούμε αντιστοιχίες ως προς τις δομές του.

Ήδη στο *Είναι και Χρόνος* ο Χάιντεγγερ μιλώντας για το Ενεΐναι επισημαίνει ότι το γερμανικό «in» που αποτελεί το πρώτο συνθετικό της σύνθεσης Ενεΐναι (In-sein) προέρχεται από το inna που σημαίνει «κατοικώ»¹⁰¹. Στο *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι* όταν αναφέρεται στο κατοικείν λέει πως αυτό “είναι μάλλον ήδη πάντοτε διαμονή πλησίον (bei) των πραγμάτων”¹⁰². Όμως ήδη πάλι στο *Είναι και Χρόνος* όταν μιλάει για το Ενεΐναι ο Χάιντεγγερ επιχειρεί μια ετυμολογική σύνδεση του ρήματος bin (είμαι) με το ρήμα bei (πλησίον), θέλοντας να δείξει ότι η ύπαρξη, η δήλωση ich bin (εγώ είμαι) συνίσταται σε ένα κατοικείν: “Η έκφραση «bin» [είμαι] έχει σχέση με το «bei» [παρά(πλησίον)], κι έτσι «ich bin» σημαίνει πάλι: κατοικώ, διαμένω... [halte mich auf bei] στον κόσμο, ως κάτι με το οποίο έχω κατά τον τάδε και το δείνα τρόπο εξοικειωθεί”¹⁰³. Με την αναφορά στα ετυμολογικά επιχειρήματα του Χάιντεγγερ δεν υιοθετούμε τις θέσεις του ως προς την

¹⁰¹ M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 102

¹⁰² Heidegger, Martin. *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι*. Εισαγωγή - Μετάφραση Γιώργος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Πλέθρον, 2008, σελ. 41

¹⁰³ M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1978, σελ. 102

γλωσσολογική τους ευστάθεια. Η αναφορά μας τεκμηριώνει, όμως, ότι ήδη στο *Είναι και Χρόνος* ο Χάιντεγγερ συνδέει το κατοικείν με το είναι και τους υπαρκτικούς προσδιορισμούς του εδώ-είναι. Τι σημαίνει, όμως, αυτή η εξοικείωση για την οποία αμέσως πριν έγινε λόγος; Σε προηγούμενη ενότητα είχαμε περιγράψει το Ενείνει ως μια σχέση ανάμεσα σε ένα “εδώ-είναι”, που είναι το Da-sein, και ένα εκεί-είναι που είναι όλα όσα δεν είναι εδώ. Η σχέση αυτή, που διέπεται από τη μέριμνα, είναι μια σχέση εξοικείωσης και βασίζεται πάνω στις δομές του Ενείνει, δηλαδή την εύρεση, την κατανόηση και την ομιλία. Στο *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι* στη σχέση αυτή θα δούμε ότι μεσολαβεί η έννοια του ποιείν, ως κτίζειν, και έτσι θα γίνει σαφής η σχέση του ποιείν με το λέγειν, που δείξαμε ότι προκύπτει από τη δομή του ενείνει.

Μέσα από μια ακόμη ετυμολογική ανάλυση της γλώσσας ο Χάιντεγγερ καταδεικνύει ότι στην προέλευσή τους το κατανοείν και το φείδεσθαι σχετίζονται νοηματικά¹⁰⁴. Με το φείδεσθαι εδώ εννοείται η διαφύλαξη ενός πράγματος στην ουσία του, δηλαδή ως αυτού που είναι. Αυτό το “φείδεσθαι” που σημαίνει το κατοικείν ο Χάιντεγγερ το συνδέει ουσιωδώς με το κτίζειν καθώς το κατοικείν υφίσταται μόνο ως κτίζειν, έτσι το κτίζειν “είναι ήδη εν εαυτώ κατοικείν”¹⁰⁵. Στο *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι* μέσα από το κτίζειν το φείδεσθαι αυτό πραγματοποιείται ως διαφύλαξη αυτού που ο Χάιντεγγερ ονομάζει “τετραμερές”¹⁰⁶.

Το τετραμερές αποτελεί μια νέα έννοια, η οποία εμφανίζεται στο όψιμο έργο του Χάιντεγγερ και αποτελεί μια περεταίρω

¹⁰⁴ Heidegger, Martin. *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι*. Εισαγωγή - Μετάφραση Γιώργος Ξηροπαϊδης. Αθήνα: Πλέθρον, 2008, σελ. 33-35

¹⁰⁵ Ο.π. σελ. 25

¹⁰⁶ Για το τετραμερές βλ. ο.π. σελ. 35-41.

επεξεργασία της έννοια κόσμου. Ο κόσμος εδώ συνίσταται σε ένα τοπολογικό συμβάν, στο οποίο συμβάλλονται τέσσερα ρυθμιστικά στοιχεία: γη, ουρανός, θνητοί και θεότητες. Η έννοια της γης συναντήθηκε ήδη στην *ΠτΕΤ*, ενώ η θνητότητα αναφέρεται στην ανθρώπινη ύπαρξη στην προοπτική του θανάτου της. Το παραπάνω αναλύεται λεπτομερώς στον δεύτερο τόμο του *Είναι και Χρόνος* και δεν αποτελεί καινούργια έννοια. Εκεί η προοπτική του θανάτου ανάγεται σε κεντρικό σημείο αναφοράς του ανθρώπου μέσα στον κόσμο αναδεικνύοντας έτσι την ανθρώπινη ζωή ως “βίο”¹⁰⁷. Οι έννοιες του “ουρανού” και των “θεοτήτων” αποτελούν μάλλον πιο σκοτεινούς όρους. Ο “ουρανός” σύμφωνα με τις περιγραφές του *Κτίζειν*, κατοικείν, σκέπτεσθαι συμπεριλαμβάνει όλους εκείνους τους βασικούς περιβαλλοντικούς καθορισμούς της ανθρώπινης εμπειρίας πάνω σε αυτόν τον πλανήτη. Είναι κεντρικά στοιχεία με βάση τα οποία οι άνθρωποι προσανατολίζονται και νοηματοδοτούν την πραγματικότητά τους. Τέτοια είναι η σχέση με κλίμα, το φως, τις εποχές κλπ. Τέλος είναι αυτό που ο Χάιντεγγερ ονομάζει “θεότητες”. Στην τελευταία αυτή έννοια στέκονται οι περισσότεροι μελετητές. Ο Julian Young στο βιβλίο του *Heidegger’s Later Philosophy* συνδέει την έννοια των “θεοτήτων” με την έννοια της “κληρονομιάς” του *Είναι και Χρόνος*.¹⁰⁸ Η έννοια αυτή εκεί αναφέρεται στο πλαίσιο της εξέτασης της σχέσης του *Dasein* με την ιστορικότητα του. Η κληρονομιά είναι όλοι αυτοί οι προσδιορισμοί της ανθρώπινης

¹⁰⁷ Ο θάνατος εκεί συνδέεται με την έννοια της αγωνίας με σκοπό να αποτελέσει μια απάντηση στην αντίληψη του Husserl για μια φαινομενολογική αναγωγή ως επιστημική επιλογή. Αντίθετα στον Χάιντεγγερ κάθε τέτοια αναγωγή θα προέκυπτε μόνο από καταστάσεις του βίου. Ενδεικτικά πρβλ. συγκριτικά *Hua III/1*, σ. 63 [58-9] και *GA 20:157-8* για φαινομενολογική αναγωγή και κριτική του Χάιντεγγερ απέναντι στο θεωρητικό στοιχείο της.

¹⁰⁸ Young, Julian. *Heidegger’s Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, σελ. 98

ύπαρξης η οποία δεν επιλέγει ποτέ την ιστορική συνθήκη στην οποία θα βρεθεί.

Έναν μόλις χρόνο πριν ο Χάιντεγγερ στο δημοσιευμένο κείμενο με τίτλο *Das Ding* (το πράγμα) εισηγείται για πρώτη φορά την έννοια του “*Geviert*”, που στα ελληνικά έχει αποδοθεί ως “τετραμερές”, για τον ορισμό του “πράγματος”. Με άλλα λόγια η παραπάνω έννοια αποτελεί την τετράπτυχη αναλυτική του “πράγματος”, δηλαδή την πραγμάτευση του Χάιντεγγερ στο ερώτημα της συγκρότησης των όντων σε κόσμο, ανάλογη με το διαφορετικό παράδειγμα την καντιανής κριτικής του καθαρού λόγου. Στο *Das Ding* η ανάλυση του Χάιντεγγερ δεν αφορά ένα οικοδόμημα, αλλά ένα μελανόμορφο αγγείο. Η σύνδεση του τετραμερούς αποκλειστικά με την αρχιτεκτονική πρακτική είναι παραπλανητική για την σημασία την ίδιας της αρχιτεκτονικής πρακτικής: η έννοια του τετραμερούς έτσι είναι μια οντολογική αρχή και όχι μια θεωρία για την αρχιτεκτονική: “Περισυλλογή σημαίνει σύμφωνα με μια παλαιά λέξη της γερμανικής γλώσσας “*thing*”. Η γέφυρα είναι -και μάλιστα ως η χαρακτηρισμένη με τον παραπάνω τρόπο περισυλλογή του τετραμερούς - πράγμα”.¹⁰⁹ Αυτό όμως δε μειώνει την αξία της αρχιτεκτονικής πρακτικής στο έργο του Χάιντεγγερ, αλλά την αναβαθμίζει στην κατεξοχήν οντογενετική, ως τοποπαρασκευαστική, πρακτική που πρώτη δίνει τον προσανατολισμό μέσα στον κόσμο “Βεβαίως η γέφυρα είναι πράγμα ιδιαίτερου είδους διότι περισυλλέγει το τετραμερές με τέτοιο τρόπο, ώστε να του διαθέτει κάποια θέση”¹¹⁰. Το οικοδόμημα ως πράγμα, που αποτελεί προϋπόθεση για κάθε άλλο

¹⁰⁹ Heidegger, Martin. *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι. Εισαγωγή - Μετάφραση Γιώργος Ξηροπαΐδης*. Αθήνα: Πλέθρον, 2008, σ.49

¹¹⁰ ο.π. σ. 51

πράγμα, αναλύεται στις παραπάνω τέσσερις πτυχές που αποτελούν τον καθ-ορισμό του. Το πράγμα είναι και τα τέσσερα αυτά στοιχεία μαζί, που κοινά καθορίζονται μεταξύ τους και το καθένα ξεχωριστά ως προς το πράγμα που αποτελεί το “ως προς” της “περισυλλέγουσας” διαδικασίας και το οποίο ταυτόχρονα καθορίζει και καθορίζεται από αυτά κυκλικά.

Με τον τρόπο αυτόν ο “λόγος” δεν ανάγεται σε κάποιες “a priori κατηγορίες”, αλλά στην ιδιαίτερη κάθε φορά συσχέτιση ή περισυλλογή τεσσάρων ρυθμιστικών στοιχείων του βίου ως προς την ολότητα ενός έργου που παράγει ο άνθρωπος και με την σειρά του τον ορίζει. Αυτή η περισυλλογή των τεσσάρων πτυχών του πράγματος το διαμορφώνει σε οριοθετημένο πράγμα.¹¹¹ Πράγμα με αυτή την έννοια αποτελεί η περίφημη γέφυρα που περιγράφεται στο κείμενο της διάλεξης. Με το παράδειγμα της γέφυρας ο Χάιντεγγερ επιχειρεί να παρουσιάσει την περισυλλογή ενός πράγματος ως τόπου.

¹¹¹ Τόσο ο Malpas όσο και ο Harries αναφέρονται εκτενώς στη σημασία των “ορίων” που συνεπάγεται τόσο η έννοια του τόπου όσο και της αρχιτεκτονικής.

ενότητα δεύτερη

το ερώτημα για την αρχιτεκτονική πρακτική

10

Τι είναι αρχιτεκτονική; Η διχοτόμηση ανάμεσα σε ωραίο και χρήσιμο

Πριν προχωρήσουμε σε μια διερεύνηση της επίδρασης της χαϊντεγκεριανής τοπολογίας στην σύγχρονη αρχιτεκτονική θεωρία, κρίνεται σκόπιμο πριν να γίνει μια ανάλυση κεντρικών εννοιών γύρω από τις οποίες συγκεντρώνεται η προβληματική για τον προσδιορισμό της αρχιτεκτονικής πρακτικής από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, όταν δηλαδή η αρχιτεκτονική μεταβαίνει στην μοντέρνα της φάση.

Κάθε απόπειρα ορισμού μιας ιστορικής εποχής και χρονολογικής οριοθέτησής της είναι δύσκολη εξαιτίας της ιδιότητας της ιστορίας να νοείται ως ένα συνεχές. Κάθε τέτοιος ορισμός αποτελεί στην πραγματικότητα μια ιστορική διάρρηξη, αλλά νομιμοποιείται από την ανάγκη να βρούμε εξηγήσεις για την ιστορική κίνηση. Στην περίπτωση της "μοντέρνας εποχής" υπάρχουν κάποια γεγονότα που επιτρέπουν να εντοπίσουμε της απαρχές της: αφενός η γαλλική και αφετέρου η βιομηχανική επανάσταση. Τα δύο αυτά ιστορικά γεγονότα καθορίζουν και την νέα τέχνη που έρχεται με τη νέα εποχή. Όλοι οι μεγάλοι ιστορικοί της τέχνης από τον Gombrich μέχρι τον Argan και τον Watkin, με διαφορετικό τρόπο ο καθένας, αποδίδουν την γέννηση της "μοντέρνας τέχνης" σε αυτά τα δύο ιστορικά συμβάντα. Μεγάλο

ενδιαφέρον έχει η άποψη του Gombrich ότι βασικό χαρακτηριστικό της μοντέρνας τέχνης εξαρχής είναι αυτό που ο ίδιος ονομάζει "τομή στην παράδοση", κάτι το οποίο ξεκινά με την γαλλική επανάσταση. Οι καλλιτέχνες και οι αρχιτέκτονες της περιόδου εκείνης αρχίζουν να προβληματίζονται πάνω στο ύφος καθώς όλα τα κυρίαρχα στυλ είναι συνδεδεμένα, τόσο αισθητικά όσο και πρακτικά, με ένα παρελθόν που καταρρέει. Κάπως έτσι θεωρεί ο Gombrich ότι ξεκινάει ο μοντέρνος στοχασμός του καλλιτέχνη πάνω στην τέχνη του, η απόσπαση από την παράδοση και η κυριαρχία της προσωπικότητάς του στο υλικό του. Σε ότι αφορά πιο ειδικά την αρχιτεκτονική, το παραπάνω σε συνδυασμό με την ραγδαία εξέλιξη της τεχνολογίας δίνουν στον αρχιτέκτονα τη δυνατότητα να διέλθει μέσα από την αμφισβήτηση της παράδοσης στην διαμόρφωση μιας νέας πρότασης.

Οι δύο επαναστάσεις των τελών του 19^{ου} αιώνα έφεραν μια επανάσταση και στην αρχιτεκτονική. Είναι λίγα τα παραδείγματα στην ιστορία της τέχνης μιας τόσο μεγάλης αλλαγής σε τόσο σύντομο χρονικό διάστημα, από τις αρχές του 19ου αιώνα στα μέσα του ίδιου. Κάπου εκεί πρέπει να αναζητηθούν και οι απαρχές της μοντέρνας αρχιτεκτονικής. Το 1851 ολοκληρώνεται στο Λονδίνο το Crystal Palace, μια μεγάλη κατασκευή από μεταλλικό σκελετό και πλήρωση κυρίως από μεγάλα υαλοστάσια, που είχε τη χρήση ενός εκθεσιακού πολυχώρου. Οι αντιδράσεις στη θεα αυτής της κατασκευής ήταν έντονες από τους πιο συντηρητικούς αρχιτεκτονικούς κύκλους, κάτι που μαρτυρά όλες τις καινοτομίες που έφερε το κτήριο και οι οποίες στον μεγαλύτερο βαθμό βασίζονταν στην αξιοποίηση των νέων τεχνολογιών και υλικών. Σημαντικότερος όμως σταθμός στη γέννηση της μοντέρνας

αρχιτεκτονικής αποτελεί το έργο των Sullivan και Wright στην Αμερική και των εκπροσώπων της Art Nouveau στην Ευρώπη.

Το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα η πόλη του Σικάγο αναπτύσσεται ραγδαία και αποτελεί το κέντρο της οικονομικής δραστηριότητας των ΗΠΑ. Μετά την μεγάλη φωτιά του 1871 παρουσιάζεται μια πρωτοφανής οικοδομική δραστηριότητα και οι εξαιρετικά υψηλές τιμές στα οικόπεδα δημιουργούν την ανάγκη για πολυώροφα κτήρια τα οποία θα καταλαμβάνουν μικρό εμβαδό στη γη αλλά εξαιρετικά μεγάλο στην κατακόρυφη ανάπτυξή τους. Τα νέα υλικά και η μαζική παραγωγή τους, ειδικά αυτή του χάλυβα, όπως και η ανακάλυψη του ασανσέρ το 1857 δίνουν τη δυνατότητα στους μεγάλους αρχιτέκτονες του Σικάγο¹¹² να κατασκευάσουν ψηλά κτήρια, τους γνωστούς ουρανοξύστες, τα οποία θα στεγάζουν την επιχειρηματική δραστηριότητα της πόλης.

Με αυτά τα κτήρια ίσως εισάγεται για πρώτη φορά στην αρχιτεκτονική τόσο έντονα η διάκριση ανάμεσα στην λειτουργικότητα του κτηρίου και στην αισθητική του αξία. Η διάκριση αυτή φαίνεται τόσο σε κατασκευαστικό όσο και σε θεωρητικό επίπεδο: Κατασκευαστικά, τα νέα αυτά κτήρια ακολουθούν την παλιά οργάνωση του κτηρίου σε βάση, κορμό και στέψη, σε μια τελείως διαφορετική κλίμακα και χρησιμοποιώντας ιστορικίζοντα στοιχεία ή υλικά με αναφορές στο παρελθόν σαν μια "επένδυση" πάνω στο κέλυφος. Η αμηχανία αυτή θεματοποιείται και θεωρητικά με τον Sullivan, για παράδειγμα, να αντιδρά και να μιλάει για την ανάγκη "η μορφή να ακολουθεί την λειτουργία" του κτηρίου. Παρ' όλο που η φράση αυτή ακόμη δεν είχε ακριβώς το

¹¹² Εξαιρετικά σημαντικές μορφές υπήρξαν ο William Le Baron Jenney, Dankmar Adler και Louis Sullivan.

νόημα που της έδωσε λίγα χρόνια μετά το μοντέρνο κίνημα είναι ξεκάθαρη η διάκριση ανάμεσα σε "μορφή" και "λειτουργία".

Την ίδια περίπου εποχή στον ευρωπαϊκό χώρο το μοντέρνο, ως τομή στο παρελθόν, εκφράζεται με την Art Nouveau. Ενώ όμως στην Αμερική οι πόλεις δε δεσμεύονται από κάποιο ιστορικό παρελθόν, αλλά αντίθετα βρίσκονται ακόμη σε μια ζωντανή διαδικασία πρώτης διαμόρφωσης, στην Ευρώπη οι πόλεις έχουν ένα παρελθόν χιλιάδων ετών. Το αίτημα για μια νέα τέχνη που θα αξιοποιεί τις νέες δυνατότητες της εποχής και η ταυτόχρονη δέσμευσή της από το παρελθόν είναι που γεννάει το κίνημα της Art Nouveau, με τον έντονα "διακοσμητικό" του χαρακτήρα. Σε κάθε περίπτωση θα ήταν μια επιφανειακή ανάγνωση αυτή που θα εξηγούσε εξ' ολοκλήρου το κίνημα μέσα από τον διακοσμητικό της χαρακτήρα, όμως είναι βέβαιο πως αποτελεί εξαιρετικό παράδειγμα στην ιστορία της αρχιτεκτονικής δημιουργίας και εφαρμογής της διάκρισης ανάμεσα σε μορφή και λειτουργία. Το αίτημα για το "νέο" στην περίπτωση της Art Nouveau έτσι δεν αντιστοιχεί σε ένα περιεχόμενο ούτε προκύπτει από αυτό, αλλά αντίστροφα παραμένει αποσπασμένα ως αίτημα και βρίσκει μόνο έδαφος στην "τεχνοτροπία".

Τα δύο αυτά ρεύματα αποτέλεσαν τους προπομπούς του "μοντέρνου κινήματος" και εδραίωσαν την αντίληψη για το αρχιτεκτονικό έργο, ως ένα αντικείμενο που από την μια έχει μια "χρησιμότητα" και από την άλλη μια "αισθητική αξία".

Η μοντέρνα αρχιτεκτονική έδωσε μεγάλη έμφαση στην ιδέα ότι η μορφή πρέπει να ακολουθεί τη λειτουργία. Αυτό σήμαινε ότι τα κτίρια θα πρέπει να σχεδιάζονται κυρίως με γνώμονα τη χρήση και το σκοπό για την οποία προορίζονται, και όχι με γνώμονα το "αισθητικό αποτέλεσμα" ή την διακόσμηση, όπως στην Art

Nouveau. Η ιδέα ήταν να δημιουργηθούν απλά, αποτελεσματικά και ορθολογικά σχέδια που να ταιριάζουν καλά στις ανάγκες της σύγχρονης κοινωνίας.

Ωστόσο, αυτό δεν σήμαινε ότι η μοντέρνα αρχιτεκτονική απέρριπτε την ομορφιά ή την αισθητική εντελώς. Αντίθετα, οι μοντερνιστές πίστευαν ότι η ομορφιά μπορούσε να βρεθεί στην απλότητα και την ειλικρίνεια του ίδιου του λειτουργικού σχεδιασμού, καθώς και στη χρήση των νέων υλικών και τεχνικών κατασκευής της σύγχρονης εποχής. Οι μοντερνιστές αρχιτέκτονες πίστευαν ότι δίνοντας προτεραιότητα στην λειτουργία έναντι της μορφής, μπορούσαν να δημιουργήσουν κτίρια που ήταν ταυτόχρονα λειτουργικά και όμορφα. Έβλεπαν την ομορφιά ως μια ιδιότητα που προκύπτει από την προσεκτική εξέταση του περιβάλλοντος του κτιρίου, τη σχέση του με το φυσικό περιβάλλον και τις ανάγκες των χρηστών του. Έτσι αυτή η αντι-αισθητιστική αξίωση δημιουργεί μια νέα "καθαρή" και "μινιμαλιστική" αισθητική, που κάνει τις κατασκευές οπτικά ευχάριστες και ελκυστικές. Με αυτόν τον τρόπο, οι μοντερνιστές προσπάθησαν να άρουν την διχοτόμηση μεταξύ λειτουργικότητας και ομορφιάς, θεωρώντας τα ως συμπληρωματικές και όχι ως αντίθετες δυνάμεις. Πίστευαν ότι εστιάζοντας στις ανάγκες της σύγχρονης κοινωνίας και στις δυνατότητες που προσφέρουν οι νέες τεχνολογίες, θα μπορούσαν να δημιουργήσουν κτίρια που να είναι ταυτόχρονα εξαιρετικά λειτουργικά και αισθητικά ελκυστικά.

Το εγχείρημα αυτό όμως δεν μπορεί να οδηγήσει σε μια άρση της διχοτόμησης, καθώς το ίδιο το εγχείρημα βασίζεται πάνω σε αυτή τη διχοτόμηση και την προϋποθέτει: Η αξίωση των μοντερνιστών για μια αρχιτεκτονική που θα βασίζεται στον ανθρώπινο βίο προϋποθέτει την μοντέρνα κατανόηση του

ανθρώπινου βίου, την ήδη διχοτομημένη που θεμελιώνεται στην βασική διάκριση ανάμεσα σε ένα κλειστό υποκείμενο που βρίσκεται μέσα σε έναν κόσμο αρθρωμένων αντικειμένων.

Αν θέλουμε να παρακολουθήσουμε αυτή την κατηγοριακή διάκριση ανάμεσα σε "χρήσιμο" και "ωραίο" στην ιστορία των ιδεών, θα πρέπει να ανατρέξουμε στις απαρχές τις αισθητικής φιλοσοφίας, η οποία μπορεί να αναζητηθεί μόνο στο πλαίσιο της νεώτερης φιλοσοφίας.

Τόσο ο εμπειρισμός, όσο και ο ορθολογισμός, παρά τις διαφορές τους, αναπτύσσοντας τις θεωρίες τους για το ωραίο ακολουθούν την διάκριση ανάμεσα στις αισθήσεις και τη νόηση. Σύμφωνα με αυτή τη διάκριση η γνώση οφείλεται στις ικανότητες της νόησης, ενώ οι αισθήσεις σχετίζονται με την απλή και μεταβαλλόμενη πρόσληψη του αισθητηριακού δεδομένου. Το πεδίο της "Αισθητικής", όπως ονομάζεται η φιλοσοφική περιοχή που πραγματεύεται το ωραίο από τον A. Baumgarten και εξής, συνδέει την ομορφιά, όπως φαίνεται ήδη από την ονομασία, με τον χώρο της "αισθητικότητας" και συνεπώς από την αρχή αποσυνδέεται από το χώρο της νόησης και της γνώσης.

Έτσι στον Hume, για παράδειγμα, βλέπουμε ότι ο άνθρωπος έχει μια ικανότητα να αντιλαμβάνεται το ωραίο, την οποία ο Hume ονομάζει "γούστο", δύναμι της οποίας η ανθρώπινη υποκειμενικότητα αντιδρά με ένα αίσθημα ηδονής κάθε φορά που αντιλαμβάνεται κάτι ως ωραίο. Σύμφωνα με την εμπειριστική του προσέγγιση ο Hume αναζητεί αρχές για την αντίληψη του ωραίου, κυρίως μέσα από μια επαγωγική-εμπειρική διαδικασία, και αρνείται οποιαδήποτε a priori θεμελίωση. Η αντίδραση του ανθρώπινου υποκειμένου απέναντι σε ένα ωραίο αντικείμενο δεν μπορεί να θεμελιωθεί σε αρχές με αξίωση καθολικότητας, αφού η αντίδραση

αυτή οφείλεται στην αισθητική και άρα εξατομικευμένη και υποκειμενική πρόσληψη ενός αντικειμένου και τη συσχέτισή της με το ιδιωτικό αίσθημα της ηδονής¹¹³.

Από την άλλη, στο ρεύμα του ορθολογισμού ο A. Baumgarten αντιδιαστέλλει στην λογική και εννοιακή αλήθεια αυτό που ονομάζει “ωραία γνώση”. Η ιδέα του Baumgarten είναι ότι πέρα από τη διαδικασία της αντικειμενικής γνώσης, που ανάγεται σε μια διαδικασία της νόησης, υπάρχει και μια άλλη υποκειμενική διαδικασία γνώσης η οποία λειτουργεί κατ' αναλογία με αυτή: Η ανθρώπινη υποκειμενική αισθητηριακότητα οργανώνεται και ενοποιείται σχηματίζοντας εικόνες της πραγματικότητας. Οι υποκειμενικές αυτές εικόνες της κατ' αίσθησιν αντίληψής μας, η υποκειμενική πρόσληψη της πραγματικότητας, αντιστοιχεί σε μια κατώτερη αισθητική αλήθεια για την πραγματικότητα, η οποία αποτελεί μόνο εκδοχή γνώσης της μεταφυσικής αλήθειας στην οποία και αναφέρεται όπως εξάλλου και η ανώτερη λογική αλήθεια για τα πράγματα¹¹⁴.

Έχοντας αφομοιώσει τις προγενέστερες αισθητικές θεωρίες τόσο από το ρεύμα του εμπειρισμού, όσο και από το ρεύμα του ορθολογισμού, ο Kant επιχειρεί να αναπτύξει μια συνολική

¹¹³ Για την αισθητική του Hume βλ. κυρίως Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.

¹¹⁴ Για την αισθητική του Baumgarten βλ. Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Aesthetica/Ästhetik*, επιμ. από Dagmar Mirbach, 2 vols. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007); partial translation in Alexander Gottlieb Baumgarten και Hans Rudolf Schweizer, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis: Eine Interpretation der “Aesthetica” A.G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung* (Basel: Schwabe, 1973). Για πληρέστερη κατανόηση πρβλ. Aikaterini Kaleri, «Aesthetische Wahrheit: Transformation der Erkenntnistheorie in der Aesthetik Georg Friedrich Meiers», στο: Joerg Schoenert / Friedrich Vollhardt (Hg.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Berlin – New Yorck (Walter de Gruyter) 2005, σελ. 365-402.

ανάλυση του φαινομένου του ωραίου στο πλαίσιο της κριτικής του φιλοσοφίας. Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (ΚΚΔ) επεξεργάζεται το κεντρικό φιλοσοφικό ζήτημα που έχει αποτυπωθεί στο δίπολο μεταξύ της ενότητας και της πολλαπλότητας. Η κριτική δύναμη του ανθρώπινου υποκειμένου δεν είναι τίποτα άλλο από την ικανότητα διά-κρισης μορφών, ικανότητα που συνιστά το θεμέλιο αυτού που έχει ονομαστεί “πραγματικότητα”. Στο φιλοσοφικό σύστημα του Kant πρέπει να κατανοήσουμε την κριτική δύναμη ως την ικανότητα του υποκειμένου να σκέπτεται το ειδικό ως περιεχόμενο στο καθολικό¹¹⁵. Το ειδικό εδώ αναφέρεται στο αντικείμενο που δίδεται στην εμπειρία, ενώ η έννοια στην οποία αυτό υπάγεται ισοδυναμεί με έναν κανόνα στον οποίο υπάγονται όλα τα αντικείμενα που τον πληρούν εξίσου. Μέσα από αυτόν τον κανόνα το εκάστοτε συγκεκριμένο αντικείμενο οροθετείται και ως ύπαρξη.

Η διαδικασία αυτή, που συνιστά την κριτική δύναμη, για τον Kant λειτουργεί με δύο τρόπους και αντίστοιχα υπάρχουν δύο μορφές κρίσεων: οι προσδιοριστικές και οι αναστοχαστικές. Στις προσδιοριστικές κρίσεις το υποκείμενο διαθέτει ήδη μια καθολική έννοια στο εννοιολογικό του οπλοστάσιο την οποία χρησιμοποιεί για να υπαγάγει σε αυτή την ενική παράσταση ενός αντικειμένου με σκοπό να το γνωρίσει. Στις αναστοχαστικές κρίσεις από την άλλη το υποκείμενο βρίσκεται μπροστά σε μια συγκεκριμένη παράσταση για την οποία καλείται να σχηματίσει έναν κανόνα ο οποίος να οργανώνει την παράσταση καθορίζοντας την ως μια ενότητα. Σε αυτή την τελευταία κατηγορία ανήκουν και οι καλαισθητικές κρίσεις, δηλαδή οι κρίσεις που αφορούν στο ωραίο.

¹¹⁵ Βλ. εισαγωγή Κ. Ανδρουλιδάκη στο Kant, Immanuel. *Κριτική της κριτικής δύναμης*. Μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Σμίλη, 2013, σ. 84.

Αυτό είναι και το σημείο εκκίνησης της καντιανής αισθητικής θεωρίας¹¹⁶.

Η πραγμάτευση του Kant για το ωραίο ξεκινάει με τη μεθοδολογική θέση ότι αν θέλουμε να εξετάσουμε το ωραίο, πρέπει να εξετάσουμε τι συμβαίνει όταν εκφέρεται μια κρίση σχετικά με αυτό. Επομένως είναι αναγκαία μια συστηματική ανάλυση της καλαισθητικής κρίσης. Ο Kant έχει ήδη τα εργαλεία για να το κάνει αυτό από την *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. Όταν ισχυριζόμαστε κάτι το κάνουμε ως προς τις τέσσερις κατηγορίες που έχει ήδη αναπτύξει: ισχυριζόμαστε κάτι κατά το ποιόν, κατά το ποσόν, κατά την αναφορά και κατά τον τρόπο.

Όπως είδαμε παραπάνω ο Hume είχε δείξει κάποια χρόνια πριν ότι η αποτίμηση του ωραίου είναι θέμα “γούστου”, δηλαδή μιας υποκειμενικής ικανότητας η οποία συνδέεται με την αντίδραση του υποκειμένου απέναντι σε ένα ωραίο αντικείμενο μέσω της ηδονής. Ο Kant είναι πρόθυμος να αποδεχτεί άποψη αυτή του Hume, κατά την οποία το ωραίο δεν αφορά ιδιότητα του ίδιου του πράγματος, αλλά έχει να κάνει με την αντίδραση του υποκειμένου. Έτσι, ως προς το περιεχόμενο του ισχυρισμού της η καλαισθητική κρίση για τον Kant συνδέει την παράσταση ενός αντικειμένου με το υποκειμενικό αίσθημα της ηδονής. Η αρέσκεια όμως που προκύπτει από την καλαισθητική κρίση δε συνδέεται με κάποιο συμφέρον για την ύπαρξη του αντικειμένου, αλλά μόνο με την παράσταση του, δηλαδή αυτό το οποίο φανερώνεται μέσα από την πρόσληψη της εικαστικής διαρρύθμισης ενός υλικού. Έτσι, σε έναν έργο τέχνης, για παράδειγμα, που κρίνεται ως ωραίο

¹¹⁶ Για τις παραπάνω διακρίσεις πρβλ. IV ενότητα εισαγωγής στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*: “Περί της κριτικής δύναμης ως a priori νομοθετικής ικανότητας”, σσ. 84—87 στο Kant, Immanuel. *Κριτική της κριτικής δύναμης*. Μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Σμίλη, 2013.

η κρίση αυτή δεν αφορά σε κάποιο αντικείμενο, στο οποίο παραπέμπει το έργο τέχνης, αλλά η κρίση παραμένει στην παράστασή του¹¹⁷.

Τόσο κατά τις προσδιοριστικές κρίσεις, όσο και κατά τις αναστοχαστικές, η ανθρώπινη υποκειμενικότητα κρίνει με βάση τις “παραστατικές δυνάμεις” της: τη φαντασία και τη διάνοια. Στις προσδιοριστικές κρίσεις η φαντασία ενοποιεί το πολλαπλό της εποπτείας και η διάνοια το υπάγει σε μια έννοια. Στην περίπτωση των καλαισθητικών κρίσεων οι δύο δυνάμεις βρίσκονται για τον Kant σε ένα “ελεύθερο παιγνίδι”¹¹⁸. Πρόκειται για μια ελεύθερη δραστηριότητα του υποκειμένου καθώς δε δεσμεύεται από τον εξωτερικό κανόνα κάποιας έννοιας. Αντίθετα οι “παραστατικές δυνάμεις” του ανθρώπου βρίσκονται σε μια διαδικασία κατασκευής ενός εσωτερικού της ίδιας της παράστασης κανόνα που θα φέρνει σε σχέση τα μέρη μιας παράστασης μεταξύ τους, κάτω από την αρχή μιας εσωτερικής σκοπιμότητας. Είναι αυτό που ο Kant στην κατά την αναφορά επεξεργασία της καλαισθητικής κρίσης αποκαλεί “σκοπιμότητα χωρίς σκοπό”¹¹⁹: η έννοια της σκοπιμότητας αναφέρεται εδώ στην ρυθμιστική αρχή της εσωτερικής οργάνωσης του πολλαπλού της εποπτείας, στην ιδέα μια εσωτερικής διάταξης της ύλης που αναδεικνύεται ως μη τυχαία, ενώ με την έννοια του σκοπού εννοείται η εξωτερική ως προς την ίδια την παράσταση αναφορά σε ένα αντικείμενο που ανταποκρίνεται στον κανόνα μιας έννοιας.

Η κατασκευή του εσωτερικού κανόνα που θα φέρει τα μέρη σε αμοιβαίες σχέσεις αναφοράς σηματοδοτείται, σύμφωνα με την ανάλυση του Kant, από την ισορρόπηση των δύο δυνάμεων, της

¹¹⁷ Πρβλ. ο.π. σσ. 111-114

¹¹⁸ Πρβλ. ο.π. σσ. 128-131

¹¹⁹ Πρβλ. ο.π. σσ. 131-132

φαντασίας και της διάνοιας. Αν επιτελεστεί αυτή η εξισορρόπηση στην προοπτική της επινόησης ενός κανόνα, τότε θα προκύψει η ηδονή για το υποκείμενο¹²⁰.

Η παραπάνω σύντομη παρουσίαση πτυχών της αναλυτικής της καλαισθητικής κρίσης αποτελεί τον πυρήνα της αισθητικής φιλοσοφίας του Kant και αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για να γίνει σαφής η σύνδεση με την αρχιτεκτονική θεωρία. Σε ένα άρθρο του 2011 με τίτλο “Kant and the Philosophy of Architecture”¹²¹ ο Paul Guyer επιχειρηματολογεί ότι η αισθητική θεωρία του Kant μεταβάλλει την κυρίαρχη έως τότε βιτρουβιανή αντίληψη για την αρχιτεκτονική, η οποία έθετε ως σκοπό του αρχιτεκτονικού έργου την λειτουργικότητα και την ομορφιά¹²². Στόχος του Guyer σε αυτό το άρθρο είναι να επιχειρηματολογήσει ότι η θεωρία του Kant δίνει έμφαση στην ικανότητα της αρχιτεκτονικής να “εκφράζει αισθητικές ιδέες” περιορισμένες και προσδιορισμένες από την λειτουργία του εκάστοτε έργου κατά την έννοιά του¹²³. Παρά το γεγονός ότι μπορούν να εκφραστούν ενστάσεις στον τρόπο με τον οποίο ο Guyer επεξεργάζεται αυτή την ιδέα, το άρθρο πετυχαίνει να δείξει, έστω και συνοπτικά, την προϊστορία μιας προβληματικής που αφορά στη σχέση ανάμεσα στην λειτουργικότητα και την αισθητική αποτίμηση ενός κτηρίου.

Αφού ο ίδιος παρουσιάσει το ζήτημα της “ανιδιοτέλειας” στην αισθητική θεωρία του Kant¹²⁴ θέτει το ερώτημα αν μπορεί να είναι συμβατή με την βιτρουβιανή προϋπόθεση της

¹²⁰ Βλ. ο.π. σ.129

¹²¹ GUYER, PAUL. “Kant and the Philosophy of Architecture.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 69, no. 1, 2011, σσ. 7–19.

¹²² Βλ. ο.π. σ. 7-8

¹²³ Βλ. ο.π. σ. 15-16

¹²⁴ Ο.π. σ.13

λειτουργικότητας στην αρχιτεκτονική¹²⁵. Πράγματι, η έννοια της λειτουργικότητας δε θα μπορούσε να συμβιβαστεί με το αίτημα απουσίας κάθε εννοιολογικού περιεχομένου από την περιοχή του ωραίου καθώς αυτή θα όριζε έναν σκοπό λειτουργίας εννοιολογικά συγκροτημένο κατά την αισθητική αποτίμηση. Αν λοιπόν το προϊόν της αρχιτεκτονικής πρακτικής αξιώνει να έχει το ρόλο του έργου τέχνης και όχι μιας απλής κατασκευής, τότε κατά τον Kant η λειτουργικότητά του δεν θα μπορούσε να αποτελεί μέρος της ουσίας του. Με βάση τα παραπάνω ο Guyer καταλήγει στο προσωρινό συμπέρασμα ότι η καντιανή προσέγγιση για μια θεωρία της αρχιτεκτονικής θα αδιαφορούσε για την βιτρουβιανή αρχή της λειτουργικότητας και θα προωθούσε μονομερώς την αισθητική αξία του αρχιτεκτονήματος. Το παραπάνω συμπέρασμα όμως, όπως επισημαίνει, παραβλέπει την διάκριση που γίνεται εντός της αναλυτικής του ωραίου, στην παράγραφο 16 του βιβλίου¹²⁶. Εκεί ο Kant διακρίνει δύο είδη ομορφιάς: την ελεύθερη και την προσαρτημένη. Σύμφωνα με αυτή τη διάκριση γίνεται σαφές ότι η ομορφιά μπορεί να νοηθεί προσαρτημένη σε ένα εννοιολογικά συγκροτημένο αντικείμενο. Ο ίδιος ο Kant στην εν λόγω παράγραφο χρησιμοποιεί ως παράδειγμα έναν ναό. Η διάκριση όμως που γίνεται εδώ έχει περισσότερο διευκρινιστικό χαρακτήρα ως προς τον “ανιδιοτελή” χαρακτήρα της καλαισθητικής κρίσης. Μια τέτοια κρίση, όπως ήδη περιγράψαμε, δεν καθορίζεται από ένα αντικείμενο, αλλά αυτό δε σημαίνει ότι δεν μπορεί να αφορά ένα αντικείμενο συγκροτημένο εννοιακά υπό την κατηγορία του σκοπού του. Έτσι μπορεί να μας αρέσει ένας ναός, όμως όχι ως προς το ότι είναι ναός. Το σημείο αυτό έχει

¹²⁵ Ο.π. σ.14

¹²⁶ Ο.π.

ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως προς την προβληματική του αισθητισμού σε σχέση με την αρχιτεκτονική καθώς εδώ ο Kant δίνει την ευκαιρία να θεμελιωθεί η αντίληψη για το αρχιτεκτόνημα ως ένα “ωραίο κτήριο” με το “ωραίο” να κρίνεται σύμφωνα με την αρχή της ανιδιοτέλειας, δηλαδή εμμενούς κατά την παράσταση του κτηρίου έτσι ώστε το “ωραίο” μόνο “προσαρτάται” πάνω σε ένα συγκροτημένο από έννοια -άρα ιδεατότητα- κτήριο στην συγκεκριμένη λειτουργία του. Η έννοια του κτηρίου δεν καθορίζει την κρίση για την ωραιότητά του, απλά περιορίζει την ελευθερία του παιχνιδιού της φαντασίας με την διάνοια. Η ελεύθερη εικαστική διαρρύθμιση “εξαρτάται”, με την έννοια του περιορισμού των δυνατών επιλογών, από την έννοια του πράγματος. Με αυτό δεν περιορίζεται η ανιδιοτέλεια της ίδιας της κρίσης για την ομορφιά του κτηρίου. Η ιδέα αυτή όπως θα δούμε είναι καθοριστική στην πραγμάτευση του Karsten Harries στο βιβλίο *The ethical function of architecture*.

11

για την άρση της διχοτόμησης: η αρχιτεκτονική ως πρακτική "εξαντικειμενίκευσης του βίου"

Σε ένα κείμενο του 1910 με τίτλο “Η κατανόηση των άλλων προσώπων και των εκφάνσεων της ζωής τους”¹²⁷, ο Dilthey αναπτύσσει την ιδέα ότι στη διαδικασία της κατανόησης του εαυτού και των άλλων δεν έχουμε ποτέ μια άμεση πρόσβαση σε

¹²⁷ Είναι το δεύτερο έργο στον τόμο της αγγλικής μετάφρασης: Dilthey, Wilhelm. *Descriptive Psychology and Historical Understanding*. Translated by Richard Zaner and Kenneth Heiges. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

ένα εσωτερικό “πνευματικό στοιχείο”, αλλά η κατανόησή μας βασίζεται πάντα στην υλική έκφραση¹²⁸ του μέσα στον “κόσμο των αισθήσεων”¹²⁹.

Η ιδέα αυτή που εκφράζει ο Dilthey δεν μπορεί να απομονωθεί μόνο στο εν λόγω έργο που θεματοποιείται, αλλά αντίθετα αποτελεί κεντρικό θεωρητικό στοιχείο και προϋπόθεση όλου του ερμηνευτικού εγχειρήματος του φιλοσόφου. Ο Χάιντεγγερ, ο οποίος αντλεί αναφορές από το ερμηνευτικό έργο του Dilthey δεν μπορεί παρά να γνωρίζει και ακόμη περισσότερο να είναι ο ίδιος φορέας αυτής της ιδέας. Αυτό γίνεται σαφές ήδη από την σύνδεση που κάναμε στην προηγούμενη ενότητα ανάμεσα στον λόγο και τη δημιουργική δύναμη της ανθρώπινης ύπαρξης: εκεί είδαμε ότι ο Χάιντεγγερ προσπαθεί να αποσυνδέσει το λόγο ως “πνευματικό στοιχείο” από εσωτερικές διεργασίες της ανθρώπινης νόησης και το τοποθετεί απέναντι στο δημιουργικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ενέργειας, που εκφράζεται υλικά. Όπως είδαμε, αυτή η πρακτική δεν είναι μια “τυφλή” ή τυχαία διαδικασία, αλλά βασίζεται σε αυτό που ο Χάιντεγγερ ονόμασε “μέριμνα”, έννοια η οποία συγκεντρώνει κατηγορίες πρόθεσης και ένσκοπης δράσης, δηλαδή κατηγορίες, οι οποίες παραδοσιακά τοποθετούνται σε ένα “πνευματικό στοιχείο”. Επιπλέον σημεία στο χαϊντεγκεριανό corpus, όπως παράγραφοι του *Είναι και Χρόνος*, που εξετάζουν ζητήματα διυποκειμενικότητας, κάνουν ακόμη πιο άμεση της συνομιλία του Χάιντεγγερ με τον Dilthey στο παραπάνω ζήτημα¹³⁰. Αυτό όμως που διαφοροποιεί τους δύο φιλοσόφους

¹²⁸ Η έκφραση εδώ δεν έχει μια ψυχολογική σημασία που θα συνέδεε το προϊόν με τον δημιουργό του, αλλά δείχνει μια κατηγοριακή συστοιχία. Γι’ αυτό χρησιμοποιείται παραπλήσια με το “έκφανση”.

¹²⁹ Ο.π. σ. 117

¹³⁰ Πρβλ. παρ. 26 του *Είναι και Χρόνος*. Εκεί ο Χάιντεγγερ διατυπώνει την άποψη ότι τόσο τον άλλον όσο και τον εαυτό τον βρίσκουμε πάνω στο “έργο”.

είναι ο ρόλος της ιδέας αυτής στο επιχείρημά τους: ο Dilthey από την αρχή του κειμένου του προσδιορίζει τον ρόλο αυτό στο πλαίσιο μιας ανάλυσης με “γνωσιοθεωρητική πρόθεση”¹³¹. Αν και ο Χάιντεγγερ δε θα εναντιωνόταν σε αυτό αφού και ο ίδιος εξετάζει γνωσιοθεωρητικά το ζήτημα, λ.χ. σε θέματα διυποκειμενικότητας, στο έργο του η παραπάνω ιδέα αποκτά μια οντολογική διάσταση, αφού η περιγραφή στη σχέση λέγειν-ποιείν (τοπολογία), για παράδειγμα, που εξετάσαμε, αφορά στη συγκρότηση του πραγματικού.

Στο πλαίσιο της παρούσας έρευνας αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να κάνουμε διαυγή την ιδέα που παραλαμβάνει ο Χάιντεγγερ από τον Dilthey για την κατ’ ανάγκη εξαντικειμενικευμένη μορφή του ανθρώπινου βίου με σκοπό να δείξουμε ότι η αρχιτεκτονική πρακτική πρέπει να εξεταστεί υπό το πρίσμα μιας ένυλης έκφρασης των ενεργημάτων που συνιστούν τον ανθρώπινο βίο και του πνευματικού περιεχομένου των ενεργημάτων αυτών. Έτσι θα μπορέσουμε να επιχειρηματολογήσουμε πως η αρχιτεκτονική μπορεί να είναι φορέας στοιχείων που ανήκουν στον χώρο του πνεύματος, όπως είναι το στοιχείο της ομιλίας και της γλώσσας. Το παραπάνω πέρα από τις συνέπειες που παράγει στην θεωρητική σύλληψη της αρχιτεκτονικής ως πρακτικής, συνδέεται με την έννοια της “ηθικής λειτουργίας” της αρχιτεκτονικής που επεξεργάζεται στο βιβλίο του *The ethical function of architecture* ο Karsten Harries, το οποίο με έναν συστηματικό τρόπο αξιοποιεί χαιντεγκεριανές ιδέες στο πλαίσιο μιας αρχιτεκτονικής θεωρίας.

Στο κείμενο *Η κατανόηση των άλλων προσώπων και των εκφράσεων της ζωής τους* παρακολουθούμε την

¹³¹ Ο.π.

επιχειρηματολογία του Dilthey σχετικά με τρόπο που οι άνθρωποι κατανοούν ο ένας τον άλλον στην κατά πρόσωπο επικοινωνία αλλά και τις “εκφάνσεις της ζωής τους”, δηλαδή το σύνολο της προσωπικής και συλλογικής δραστηριότητάς τους που συνιστά την ανθρώπινη ζωή. Το παραπάνω ζήτημα είναι ιδιαίτερα κεντρικό καθώς οι άνθρωποι στην αμοιβαία τους κατανόηση και το σύνολο της δραστηριότητάς τους στη διάρκεια του βίου τους συγκροτούν αυτό που ο ίδιος θα ονομάσει “ιστορικό κόσμο”, δηλαδή αυτό που αποτελεί την πραγματικότητά μας. Για τον Dilthey κάθε νόημα στον κόσμο προκύπτει από την δραστηριότητα ιστορικών υποκειμένων, που καλούνται κάθε φορά ως τέτοια να ζήσουν και να δράσουν σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή και σε ένα συγκεκριμένο μέρος. Η ίδια η έννοια της “ιστορίας” συνδέεται με τη γνώση γεγονότων, δηλαδή συμβάντων που έγιναν μέσα σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο. Κάθε τι λοιπόν που μπορεί να αποτελέσει μέρος της πραγματικότητάς μας δεν μπορεί παρά να είναι δημόσια κατατεθειμένο ή “εκπεφρασμένο”¹³². Έτσι και η κατανόηση της πραγματικότητάς μας, δηλαδή των “άλλων” και των “εκφάνσεων της ζωής τους” δεν μπορεί παρά να είναι κατανόηση όχι κάποιων εσωτερικών βιωμάτων ή καταστάσεων του νου, αλλά κατανόηση των εκφράσεών τους μέσα σε ένα περιβάλλον. Η “έκφραση”, λοιπόν, νοείται εδώ ως το “δεδομένο” που καλούμαστε να κατανοήσουμε, το οποίο αποτελεί “έκφραση ενός πνευματικού στοιχείου στον κόσμο των αισθήσεων”¹³³. Ο Dilthey χωρίζει τις πιθανές εκφράσεις σε τρεις κατηγορίες με

¹³² Πρβλ. Makkreel, Rudolf. *Introduction to Dilthey, Wilhelm. Descriptive Psychology and Historical Understanding* (Translated by Richard Zaner and Kenneth Heiges), 3-20. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, σ. 13

¹³³ Dilthey, Wilhelm. *Descriptive Psychology and Historical Understanding*. Translated by Richard Zaner and Kenneth Heiges. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, σ.117

κριτήριο, όπως επισημαίνει και ο Makreel, το νόημα που μπορούμε να βρούμε σε αυτές¹³⁴.

Η γλώσσα ως έκφραση του “πνευματικού στοιχείου” δεν αποτελεί παρά μία μόνο από της κατηγορίες έκφρασης του ανθρώπου βίου καθώς αυτές αντιστοιχούν σε προϊόντα κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας. Συχνή είναι η συσχέτιση αυτού του σημείου με την εγγελιανή έννοια του “αντικειμενικού πνεύματος”, όμως όπως παρατηρεί και ο R. Makreel ο Dilthey διευρύνει τον χαρακτήρα των ανθρώπινων εκφράσεων σε όλες τις ανθρώπινες εξαντικειμενικεύσεις σε κάθε τι που είναι “δημόσιο” και “θεσμισμένο”¹³⁵. Το αντικειμενικό πνεύμα για τον Dilthey είναι οι ποικίλες μορφές υπό τις οποίες αντικειμενοποιήθηκαν στον κόσμο των αισθήσεων τα κοινά σημεία του βίου που ισχύουν ανάμεσα στα άτομα. Ο ίδιος μιλάει για στυλ ζωής και μορφές επικοινωνίας όπως είναι τα έθιμα, το δίκαιο, το κράτος, η θρησκεία, οι επιστήμες, οι τέχνες ή η φιλοσοφία¹³⁶.

Οι έννοιες και οι κρίσεις που αποτελούν έναν μόνο τρόπο έκφρασης, ως κατασκευές επικοινωνίας παρέχουν μεν και την πληρέστερη κατανόηση καθώς υπάρχει ταύτιση εννόησης και κατανόησης, είναι όμως αποσπασμένες από το βίωμα και προϊόντα αφαίρεσης από αυτό¹³⁷. Μια δεύτερη κατηγορία εκφράσεων είναι οι πράξεις: αυτές παρά το ότι εισδύουν σε μεγαλύτερο βιωματικό βάθος είναι μερικές ή ακόμη και παραπλανητικές καθώς η σχέση μεταξύ βιώματος και πράξης μπορεί να πάρει την τιμή του ψεύδους, δηλαδή η πράξη μπορεί να

¹³⁴ Πρβλ. Makreel, Rudolf. Introduction to Dilthey, Wilhelm. *Descriptive Psychology and Historical Understanding* (Translated by Richard Zaner and Kenneth Heiges), 3-20. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, σ.14

¹³⁵ Ο.π. σ.13

¹³⁶ Ο.π. σ.121

¹³⁷ Ο.π. σ.117

παραπλανά ως προς το βίωμα¹³⁸. Αντίθετα στην τρίτη κατηγορία που είναι η “έκφραση του βιώματος”, δεν υπάρχει αξιολόγηση με τιμές αλήθειας και ψεύδους¹³⁹. Η ιδέα της έκφρασης ενός βιώματος βρίσκει εφαρμογή και στα έργα τέχνης στα οποία έκφραση και εκφραζόμενο δε διαχωρίζονται καθώς ο μοναδικός όρος ύπαρξης του εκφραζόμενου είναι η έκφραση. Ο Makkreel αναφέρει ότι η συγκεκριμένη κατηγορία αφορά την εκφραστικότητα της ολότητας της ύπαρξης και πηγάζει από τη σχέση μας με την εμπειρία μέσω του συναισθήματος και της φαντασίας¹⁴⁰. Με αυτούς τους τρόπους έκφρασης να είναι διαθέσιμοι, η κατανόηση των άλλων και της κίνησης τους μέσα στον κόσμο μπορεί να γίνει με διαφορετικούς τρόπους. Ο Dilthey διακρίνει ανάμεσα σε “στοιχειώδεις” και κάποιες “ανώτερες” μορφές κατανόησης. Βασικό κριτήριο διάκρισης είναι το κατά πόσον η κατανόηση μπορεί βάσει μιας παγιωμένης πλέον κωδικοποίησης και τότε μπορεί να κατανοηθεί το νόημα και μιας μεμονωμένης ακόμη έκφρασης, ενώ προχωρώντας σε ανώτερες μορφές κατανόησης αυτό δεν επαρκεί και είναι απαραίτητη η αναδρομή σε αυτό που ο Dilthey ονομάζει “συνολικό πλαίσιο ζωής”¹⁴¹. Ενώ δηλαδή στις ονομαζόμενες από τον Dilthey στοιχειώδεις μορφές κάποιες περιπτώσεις η σχέση μεταξύ έκφρασης και εκφραζόμενου είναι παγιωμένη και δεδομένη για την κατανόηση, σε κάποιες άλλες χρειάζεται η συσχέτιση των εκφράσεων με άλλες κάτω από μια ενοποιητική αρχή που ο ερμηνευτής πρέπει ο ίδιος να παραγάγει όπως π.χ. είναι αυτή του

¹³⁸ Ο.π.

¹³⁹ Ο.π. σ.119

¹⁴⁰ Ο.π. σ.14

¹⁴¹ Ο.π. σ. 119

προσώπου¹⁴². Αυτό όμως που έχει ιδιαίτερη σημασία για το θέμα που επεξεργαζόμαστε είναι ότι σε κάθε περίπτωση κατανόησης προϋπόθεση είναι η ένταξη μιας έκφρασης σε μια “ήδη νοηματοδοτημένη εξαντικειμενίκευση”, όπως επισημαίνει ο Makreel¹⁴³. Είτε η έκφραση κατανοηθεί αυτόνομα ως προς την δική της ενότητα, είτε στη συσχέτισή της με άλλες εκφράσεις, και στις δύο περιπτώσεις η έκφραση αυτή βρίσκει το νόημά της μόνο μέσα στον κόσμο του “αντικειμενικού πνεύματος”, δηλαδή σε μια “περιοχή κοινών σημείων” μέσα στην οποία εξ αρχής προσανατολίζεται το κάθε άτομο¹⁴⁴.

Σύμφωνα με όλα τα παραπάνω για την έννοια της εξαντικειμενίκευσης στον Dilthey βλέπουμε ότι βασική αρχή της ερμηνευτικής φιλοσοφίας, της οποίας φορέας είναι και ο Χάιντεγγερ, αποτελεί η ιδέα ότι η κατανόηση των άλλων, των έργων τους αλλά εντέλει και η κατανόηση του εαυτού μας γίνεται μόνο μέσα από τις εξαντικειμενικεύσεις του πνευματικού στοιχείου στην υλική τους έκφραση και μόνο προϋποθέτοντας μια κοινή περιοχή νοήματος, δηλαδή εντέλει μορφής ζωής, γι αυτές τις εξαντικειμενικευμένες εκφράσεις.

Η έκφραση βίου που ανταποκρίνεται με τον πληρέστερο τρόπο στις παραπάνω προϋποθέσεις που τίθενται είναι η αρχιτεκτονική πράξη. Αυτό ισχύει γιατί δίνει με τον πιο εμπράγματο τρόπο υλική έκφραση στην περιοχή του πνευματικού στοιχείου, δηλαδή την ένσκοπη βιωτική ενέργεια μέσα σε ένα περιβάλλον για έναν προσανατολισμό στο σύνολο της ύπαρξης και αντλεί ταυτόχρονα το νόημά της από το δημόσιο χαρακτήρα της, καθώς δεν μπορεί να νοηθεί ως τέτοια ούτε στην ιδιωτική

¹⁴² Ο.π.

¹⁴³ Ο.π. σ.16

¹⁴⁴ βλ. ο.π. σ.123

σφαίρα μιας κλειστής συνείδησης, αλλά ούτε και μιας απολύτως ατομικής και ιδιωτικής ζωής, πράγμα απολύτως αδύνατο. Από την ιδιωτική κατοικία, μέχρι το σχολείο, το δικαστικό μέγαρο ή την αγορά της πόλης προϋποτίθεται μια περιοχή κοινών σημασιών και θεσμίσεων όπως το τι σημαίνει να κατοικώ, να επιδιώκω τη γνώση, να διευθετώ νομικά υποθέσεις ή να αγοράζω προϊόντα που και τα ίδια ανάγονται σε μια σύνθετη αλυσίδα πολιτισμού και που ως τέτοια βρίσκεται σε μια διαρκή κίνηση.

Η αρχιτεκτονική ως μια πρακτική εξαντικειμενίκευσης του βίου αίρει την κατηγοριακή διχοτόμηση ανάμεσα σε "ωραίο" και "χρήσιμο", καθώς αντλεί το νόημα της από μια ενοποιημένη εμπειρία ζωής που ταυτόχρονα συμπεριλαμβάνει και καταργεί τις έννοιες του "ωραίου" και του "χρήσιμου".

Όπως θα δούμε η παραπάνω αντίληψη θα μας οδηγήσει σε μια συζήτηση για την "ηθική λειτουργία" που επιτελεί η αρχιτεκτονική και η οποία μπορεί να κατανοηθεί και να βιωθεί μέσα από αυτό που ο Dilthey ονομάζει "Nacherleben"¹⁴⁵ ή "re-experiencing" και στα ελληνικά "αναπαραγωγική βίωση".

12

η "ηθική λειτουργία" της αρχιτεκτονικής κατά τον Karsten Harries

Ο Karsten Harries ξεκινώντας από το 1975 δημοσιεύει τρία κείμενα (1975,1984,1997) στα οποία επεξεργάζεται αυτό που ο

¹⁴⁵ βλ. ο.π. σ. 128-131

ίδιος ονομάζει “ηθική λειτουργία της αρχιτεκτονικής”¹⁴⁶. Όπως θα φανεί, η παραπάνω έννοια συνδέεται με την ιδέα της τοπολογίας, με την έννοια του λόγου να συνδέεται με αυτή της ένσκοπης πρακτικής ενέργειας της ανθρώπινης ύπαρξης και με την ανθρώπινη “πράξη”, σε αυτό το θεμελιωδέστερο νόημά της, να ανάγεται ουσιαστικά στην εμπράγματη συνθήκη ενός “κατοικείν” εν γένει, όπως αυτό εισάγεται στην τοπολογία του Χαϊντεγгер. Η βασική ιδέα του Harries είναι ότι εάν το ανθρώπινο κατοικείν έχει την θεμελιώδη αυτή σημασία, τότε η αρχιτεκτονική δεν μπορεί να αγνοήσει τις βαθιές αυτές καταβολές της και οφείλει να αναζητήσει την φιλοσοφική της θεμελίωση και τους θεμελιώδεις προσανατολισμούς της ακριβώς σε αυτήν την έννοια του κατοικείν. Ταυτόχρονα ο Harries διαγιγνώσκει ότι οι σύγχρονοι προσανατολισμοί της αρχιτεκτονικής αγνοούν αυτήν την διάγνωση. Για τον Harries το χαϊντεγгерιανό “κατοικείν” είναι ουσιαστικά συστατικό της αρχιτεκτονικής πρακτικής και αντιτίθεται σε κυρίαρχες σύγχρονες αισθητιστικές αντιλήψεις, που διαμορφώνουν μια “βουβή” αρχιτεκτονική, εισάγοντάς την έτσι σε μια κατάσταση “γλωσσικής κρίσης”¹⁴⁷. Στο κεφάλαιο αυτό της εργασίας θα παρακολουθήσουμε την επίδραση της χαϊντεγгерιανής τοπολογίας στα κείμενα του Harries προς την ανάπτυξη της ιδέας της “ηθικής λειτουργίας” της αρχιτεκτονικής και επιπλέον επεξεργαζόμαστε συστηματικές συνδέσεις που μπορούν να εξαχθούν από την συγκριτική τους μελέτη

¹⁴⁶ Πρβλ. Koutsoumpos, Leonidas (2017): “The Ethical Function of Architecture on Education”. In: Fühler, Eduard (ed.): “Ethics in Architecture Festschrift for Karsten Harries”. Cloud- Cuckoo-Land, International Journal of Architectural Theory, vol. 22, no. 36, 204

¹⁴⁷ Βλ. Harries, 1997, σ. 84 κ.ε. που αναφέρεται στον H. Klotz και M. Tafuri που μιλούν για την αφωνία της καθαρής μορφής του αισθητισμού και την γλωσσική κρίση της σύγχρονης αρχιτεκτονικής.

καταλήγοντας σε κάποια ερωτήματα που παραμένουν ανοιχτά για αυτό που ονομάζουμε “αισθητική εμπειρία του χώρου και του κτηρίου”.

Στο άρθρο του 1975 με τίτλο “The Ethical Function of Architecture”¹⁴⁸, παρουσιάζεται με συνοπτικό τρόπο μεγάλο μέρος του ερευνητικού προγράμματος του Harries, το οποίο στη συνέχεια επεξεργάζεται για μια εικοσαετία εμπλουτίζοντάς το, μέχρι την έκδοση του βιβλίου του το 1997. Έτσι ανατρέχοντας κανείς στο κείμενο του 1975 μπορεί να έχει μια εικόνα για τους ερευνητικούς στόχους και της ομότιπλης μονογραφίας του 1997. Αφετηριακό σημείο του άρθρου είναι η παρατήρηση ότι στην εξέλιξη του πολιτισμού μας παρατηρούμε μια γενικευμένη “επίθεση στην απόσταση”: ο μοντέρνος άνθρωπος σύμφωνα με τον Harries προσπαθεί να υπερβεί τις αποστάσεις και να φέρει τα πράγματα πιο κοντά¹⁴⁹. Η απόσταση για την οποία γίνεται λόγος εδώ έχει καθαρά εκτασιακό χαρακτήρα και διακρίνεται από την εγγύτητα (proximity)¹⁵⁰ που προσδιορίζεται με βάση τον ένσικοπο βίο. Τα σύγχρονα μέσα μετακίνησης και οι τηλεπικοινωνίες είναι κάποια από τα παραδείγματα που ο ίδιος χρησιμοποιεί, διαπιστώνοντας ότι η μοντέρνα κατάσταση χαρακτηρίζεται από μια συνεχή κίνηση των ανθρώπων και την προσπάθειά τους να ξεπεράσουν τις αποστάσεις¹⁵¹. Η εισαγωγή αυτή του άρθρου, χωρίς να υπάρχει αντίστοιχη αναφορά, είναι σχεδόν ταυτόσημη με την εισαγωγή του Χάιντεγγερ στο κείμενο του 1950 “Das Ding”, που έχουμε αναφέρει ήδη σε προηγούμενο σημείο. Εκεί ο

¹⁴⁸ Karsten Harries (1975) “The Ethical Function of Architecture”, *Journal of Architectural Education*, 29:1, 14-15

¹⁴⁹ Ο.π. σ.14

¹⁵⁰ Ο.π.

¹⁵¹ Ο.π.

Χάιντεγγερ επισημαίνει αυτή την τάση του μοντέρνου ανθρώπου να υπερβαίνει τις αποστάσεις, δείχνοντας όμως ότι στην πραγματικότητα δεν επιτυγχάνει αυτό που και ο ίδιος εννοεί ως “εγγύτητα” μια έννοια που παρακολουθήσαμε πως έχει επεξεργαστεί ήδη από την δεκαετία του 20¹⁵².

Το σκεπτικό του Harries είναι ότι με το να μετακινούνται συνεχώς, οι άνθρωποι στην πραγματικότητα δεν σχηματίζουν σχέσεις με το περιβάλλον τους, το οποίο συνεχώς αλλάζει. Η συσχέτιση που αναπτύσσουν οι άνθρωποι με το φυσικό και κοινωνικό τους περιβάλλον έτσι είναι τυχαία, με την έννοια ότι δεν μπορεί να συμπεριληφθεί μέσα στο περιεχόμενο μιας ενότητας βίου, η οποία ανάγεται και εξασφαλίζεται μόνο κατά το διανοητικό μέρος της επίτευξης σκοπών. Έναντι αυτού οι αποστάσεις στο χώρο εμφανίζονται ως αμέτοχες, τυχαίες και αδιάφορες και μπορούν να υποκατασταθούν με κάθε μέσο που παρέχει η τεχνολογία. Τυχαία, με την ίδια αυτή έννοια, είναι και η σχέση της οικίας με το περιβάλλον της και τελικά με τον ένοικό της. Αυτό καθιστά τον μοντέρνο άνθρωπο “άπατριν” (homeless), χωρίς να “κατοικεί”, δηλαδή να ζει χωρίς να παράγει νοηματικές μορφές ζωής. Την αιτία αυτού του φαινομένου ο Harries την αποδίδει στην κυριαρχία της έννοιας της αντικειμενικότητας, στην οποία θεμελιώνεται τόσο η επιστήμη όσο και η τεχνολογία¹⁵³. Η ατομική οπτική του κόσμου, που προκύπτει από την ύπαρξη ανθρώπων που έχοντας ένα πεπερασμένο σώμα έχουν και μια συγκεκριμένη οπτική στα πράγματα, θεωρείται εμπόδιο προς τη γνώση και έτσι

¹⁵² GA 7:167

¹⁵³ Για αυτή την έννοια της “αντικειμενικότητας” βλ. το κεφάλαιο 3 της εργασίας. Η σύνδεση επιπλέον με την τεχνολογία και την επιστήμη είναι θεματική που απασχολεί έντονα τον Χάιντεγγερ σε κείμενα της δεκαετίας του 1950 όπως το “Περί τεχνικής”, που έχει προκαλέσει μεγάλες συζητήσεις.

πρέπει να ξεπεραστεί. Η αντικειμενικότητα παρουσιάζεται για τον Harries ως η αφαίρεση από την κάθε ενσώματη ύπαρξη χάριν ενός καθαρού και άυλου σκέπτεσθαι¹⁵⁴. Αυτή η αυτοκατανόηση του ανθρώπου ως του ζώου “λόγον μόνον έχον” μεταβάλλει την αντίληψή του για τον χώρο: μετατρέπει τον χώρο του νοήματος σε μια ομοιογενή έκταση¹⁵⁵.

Με βάση αυτή την διαπίστωση για την μοντέρνα κατάσταση το άρθρο του 1975 διεκδικεί να αναδείξει την ανάγκη για την ανάκτηση ενός νοηματικού χώρου, ενός χώρου “ετερογενή”, δηλαδή ενός χώρου που παράγει λόγο: αυτό που στον Χάιντεγκερ αναφέρεται ως “τόπος”. Η διάκριση ανάμεσα σε ομοιογενή και ετερογενή χώρο εξηγείται με μεγαλύτερη ακρίβεια, πριν ακόμη από το βιβλίο του 1997, στο κείμενο του 1985 όπου συνδέει την ομοιογένεια με την έλλειψη “ορίων”, δηλαδή με το αδιάρθρωτο της απλής έκτασης. Μάλιστα εκεί ο Harries έχει την ιδέα ότι αυτό που οδηγεί ιστορικά στην μετάβαση από τον χαιντεγκεριανό “τόπο” στο “open space”, την φυσικοεπιστημονική αντίληψη του χώρου, είναι η απομάκρυνση από το γεωκεντρικό σύστημα, γιατί αυτό σηματοδοτεί το τέλος της αντίληψης για τα πράγματα που υπάρχουν εν αναφορά, “ως προς”, και εν προκειμένω ως προς τον άνθρωπο.¹⁵⁶ Αυτό λοιπόν που διακρίνει τον ετερογενή “τόπο” από τον ομοιογενή “ανοιχτό χώρο” είναι οι οροθετήσεις που γίνονται ως προς μια ενοποιητική κάθε φορά αρχή.

Η περιοχικότητα σαν χαρακτηριστικό του τόπου είναι έτσι η πρωτογενής συσχέτιση με τον χώρο, αφού η δυνατότητα του

¹⁵⁴ Ο.π.

¹⁵⁵ Η ομοιογένεια εδώ αντιστοιχεί στην καρτεσιανή αντίληψη του χώρου που εξετάσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο.

¹⁵⁶ βλ. Harries, Karsten. "Space, Place, and Ethos: Reflection on the Ethical Function of Architecture." *Artibus Et Historiae* 5, no. 9 (1984), σ.162.

ανθρώπου να κατοικήσει σε κόσμο συναρτάται με την δυνατότητα δημιουργίας ορίων και άρθρωσης σε μια διαδικασία νοηματικής οριοθέτησης. Ακριβώς αυτή καταλύεται όταν η ανθρώπινη ζωή τείνει να αγνοήσει τις ουσιώδεις προϋποθέσεις του “κατοικείν”. Αγνοώντας αυτό η ίδια η ανθρώπινη ύπαρξη ανάγεται σε φορέα και μέσο επίτευξης πρακτικών σκοπών.

Αφού στο άρθρο του 1975 ο Harries, έχει δείξει την ανάγκη ενός νοηματικού χώρου, επιχειρεί με το κείμενο του 1984 να εξετάσει κατά πόσο το ζητούμενο αυτό προσεγγίζεται από τα κυρίαρχα αρχιτεκτονικά ρεύματα της εποχής του, καθώς ο ρόλος της αρχιτεκτονικής είναι “η επαναφορά μιας αίσθησης τόπου”. Αντί αυτού όμως, σύμφωνα με τον Harries, η αρχιτεκτονική μετά την εποχή του μπαρόκ δυσκολεύεται να κατανοήσει τον εαυτό της κατά αυτόν τον τρόπο καθώς έχει εγκλωβιστεί μέσα στο προβληματικό δίπολο ως οικοδομικής επιστήμης από τη μία και τέχνης από την άλλη¹⁵⁷. Η αρχιτεκτονική της εποχής μας αδυνατεί να συμφιλιώσει αυτούς τους δύο πόλους καθώς το ίδιο το φαινόμενο του ωραίου, όπως είδαμε στον Kant, έχει αυτονομηθεί καθιστώντας τη σχέση του με οτιδήποτε άλλο εξωτερική. Αυτό προκαλεί και την σύγχυση στην σύγχρονη αρχιτεκτονική που δεν της επιτρέπει να παράγει λόγο, αλλά αντίθετα να μένει “βουβή”.

Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στον μοντερνισμό και τον Le Corbusier για τον οποίον ο Harries δείχνει ότι ξεκινώντας από μια αντι-αισθητική προσέγγιση προγραμματικά στοχεύει στην ανάπτυξη μιας γλώσσας. Πιο συγκεκριμένα, αξιοποιώντας το “primitive home” του Le Corbusier δείχνει ότι η θεμελιακή αντίληψη για την αρχιτεκτονική στον ίδιο και τον μοντερνισμό είναι η συγκρότηση ενός συστήματος νοήματος το οποίο παράγεται

¹⁵⁷ Harries, 1975, 14

από την ανάγκη του ανθρώπου να υπερβεί τις δυνάμεις του περιβάλλοντος και έτσι να είναι προστατευμένη η ζωή του: “Le Corbusier sees primitive man engaged in an attempt to overpower what surrounds him”¹⁵⁸. Κατ’ αυτόν τον τρόπο ο άνθρωπος στην πρωτόγονη αυτή συνθήκη εμπλέκεται άμεσα με το περιβάλλον και παρεμβαίνει ένσκοπα, εγγράφοντας με τις ενέργειές του νοήματα σε αυτό και δημιουργώντας έτσι μια “γλώσσα”. Έτσι ο άνθρωπος ενώ παρουσιάζεται πρωταρχικά “άπατρις”, δηλαδή ξένος προς ότι τον περιτριφυρίζει, φαίνεται να οικειοποιείται το περιβάλλον μέσω της αρχιτεκτονικής πράξης που αναδεικνύεται ως μια οικειοποιητική πρακτική: “Le Corbusier’s primitive builder gives his measure to the environment and thus makes it his own”¹⁵⁹.

Όμως η πρακτική αυτή, στην προσέγγιση του μοντερνισμού, λειτουργεί εν τέλει προς την κατεύθυνση μιας θεωρίας χώρου και του κόσμου που εξ αρχής έχει διακρίνει ένα υποκείμενο ως σκεπτόμενο, πράγμα που παράγει ως συνέπεια έναν αντικειμενικό χώρο: “...the acceptance of the priority of the thinking subject and with it of objective space¹⁶⁰.” Η διάκριση αυτή παράγει μια εργαλειακή σχέση, μια δομή μέσου - σκοπού που τελικά δεν έχει τον χαρακτήρα της εγκαθίδρυσης και διάπλασης (edify), της παραγωγής δηλαδή νοήματος, αλλά αντίθετα το προϋποθέτει. Η προϋπόθεση του νοήματος σημαίνει μια πρακτική στάση ζωής που ως τέτοια είναι διανοητική: επιδιώκεται το κάθε “αγαθό” το οποίο είναι συγκροτημένο κατά την έννοιά του¹⁶¹ και αναγνωρίζεται και επιβάλλεται ως τέτοιο από την διάνοια. Με

¹⁵⁸ Harries, 1984, 164

¹⁵⁹ Ο.π.

¹⁶⁰ Ο.π.

¹⁶¹ βλ. ανάλυση Kant για το “καλό” στην 4η παράγραφο της αναλυτικής του ωραίου στην ΚΚΔ.

αυτό τον τρόπο ο μοντερνισμός καταλήγει να είναι ένας “λειτουργισμός” που παράγει “σπίτια μηχανές” για την επίτευξη αυτών των αγαθών. Αυτό φαίνεται ήδη από την περιγραφή της “πρώτης κατοικίας”, που παραθέτει ο Harries από τον Le Corbusier: "Primitive man has halted his chariot: he has decided that here shall be his home ground. He chooses a clearing and cuts down the trees that crowd it in; he levels the ground about it; he makes a path to the stream or to the settlement of his fellow tribesmen which he has just left... This path is as straight as his tools, his hands, and his time will let him make it.". Ο άνθρωπος παρουσιάζεται να “αποφασίζει” και να “επιλέγει”, να επεμβαίνει με όρους εξωτερικής σκόπευσης προς το περιβάλλον του. Στην περίπτωση αυτή το νόημα θεωρείται δεδομένο, η αρχιτεκτονική γίνεται το μέσο που εξυπηρετεί την εκπλήρωση επιλεγμένων νοημάτων κατασκευάζοντας κτήρια εκπληρούν δεδομένους σκοπούς κατοίκησης κατά τις επιταγές της έννοιας είδους στην οποία υπάγονται και της οποίας αποτελεί περιπτώση. Εδώ το νόημα εμφανίζεται ως δεδομένη σημασία ενός παγιωμένου γλωσσικού συστήματος. Δεν είναι η ίδια η αρχιτεκτονική που παράγει νόημα ως μια “ηθική” πρακτική. Έτσι ο μοντερνισμός που παρουσιάζει τον εαυτό του ως αντι-αισθητισμό επικαλούμενος την ηθική πτυχή της αρχιτεκτονικής, ταυτίζει το ηθικό με την εκπλήρωση πρακτικών σκοπών που θεωρούνται δεδομένοι ή τίθενται εξωτερικά. Με βάση τα παραπάνω ο μοντερνισμός δεν παράγει τόπους και έτσι δεν μπορεί να ανακτήσει την διαφορετική σχέση με τον κόσμο που αναζητά ο Harries. Ο μοντερνισμός μιλάει χωρίς να παράγει ο λόγος του νόημα, αφού ο ρόλος της

αρχιτεκτονικής εδώ είναι να υλοποιηθούν σημασίες που υπάρχουν έτοιμες¹⁶².

Από την άλλη, ο Harries αναφέρεται στην αρχιτεκτονική της εποχής του - “recent architecture” - παίρνοντας ως παράδειγμα τον Hans Hollein. Η λεγόμενη “μεταμοντέρνα” αρχιτεκτονική ξεκινάει ως αντίδραση στον μοντερνισμό με μια αντι-ηθική αξίωση που βάζει κυρίως ενάντια στον λειτουργισμό της αρχιτεκτονικής¹⁶³: “We have to agree with Hans Holein when he suggests that the need to build is not first of all a need for protective roofs, but for a mastery of space. “Form does not follow function. Form does not arise out of its own accord. It is the great decision of man to make a building as a cube, a pyramid, or sphere”.¹⁶⁴ Εναντι στο “λειτουργισμό” αυτή η αντίληψη προβάλλει την φόρμα ως ουσιώδες χαρακτηριστικό της αρχιτεκτονικής εγκλωβισμένη και αυτή στο δίπολο ανάμεσα στον οικοδομικό και τον καλλιτεχνικό χαρακτήρα της αρχιτεκτονικής: “The dread of the infinite is banished by the imposition of geometric order. We are reminded of Ledoux's utopian designs, but also of recent architecture which relies on the aesthetic impact made by simple geometric form. Like a framed picture or a piece of sculpture such absolute architecture asserts its self- sufficient presence. Part of this assertion is a disregard of the setting which has to give such architecture a look of mobility. This look becomes unavoidable to the extent that the purity and autonomy for which the other arts have long been striving is also claimed for

¹⁶² Αναλυτικά για τον μοντερνισμό βλ. κεφάλαιο 9.5 στο Harries, 1997.

¹⁶³ Πιο εκτενής η ανάλυση στο κεφάλαιο 7 ο.π. Εκεί δείχνει ότι και ο μεταμοντερνισμός επιχειρεί να κατασκευάσει μια δική του αφηγηματικότητα, χωρίς όμως να το καταφέρνει.

¹⁶⁴ Ο.π.

architecture. An autonomous work of art can only stand in an accidental relationship to its environment. [...] The artist may cast his structures into this void, but his heroically defiant gestures cannot transform space into place.” Κατά τον Harries όμως η αρχιτεκτονική ως ουσιαστικά τοποπαρασκευαστική πρακτική δεν μπορεί να αναχθεί ούτε σε έναν λειτουργισμό, ούτε όμως σε έναν αισθητισμό, καθώς και οι δύο αυτές εκφράσεις της σύγχρονης αρχιτεκτονικής παραβλέπουν το φαινόμενο του “τόπου”: “If architecture is to restore to us our sense of place it has to break with both functionalism and formalism. A presupposition of this is the recovery of a sense of place.”¹⁶⁵ Ο Harries προτείνει να σκεφτούμε την αρχιτεκτονική πέρα από το σχήμα ενός “decorated shed”, δηλαδή μιας αρχιτεκτονικής που κατασκευάζει το κτήριο λειτουργικά και η αισθητική του εμφάνιση παρουσιάζεται ως κάτι το επιπρόσθετο διακόσμηση¹⁶⁶. Στην αισθητική προσέγγιση το κτήριο, εδώ στην ουσιαστική του λειτουργία δεν είναι παρά ένα προστατευτικό κέλυφος και διακρίνεται από όλα εκείνα τα στοιχεία που το καθιστούν ωραίο και που έτσι έχουν τον χαρακτήρα της διακόσμησης. Η διάκριση αυτή ανάμεσα στο κτήριο και σε ό, τι το καθιστά ωραίο θυμίζει την καντιανή ανάλυση της προσαρτημένης ομορφιάς. Όλη η πρώτη ενότητα του βιβλίου 1997 αφορά σε αυτή την αισθητική προσέγγιση.

Το μέλημα του Harries είναι να απαντήσει σε αυτό το κενό που δημιουργείται από τις κυρίαρχες αρχιτεκτονικές τάσεις, που κατά τον ίδιο αστοχούν ως προς την ουσία του κτίζειν, όπως αυτό απαιτείται στη σύγχρονη συγκυρία που θα ήταν “η επαναφορά

¹⁶⁵ Harries, 1984, 164

¹⁶⁶ Harries, 1997, 16-18 και 22

μιας αίσθησης τόπου”, η οποία έχει χαθεί¹⁶⁷. Ο ίδιος ανατρέχει για μια πιθανή απάντηση στο ερώτημα που αφορά τον σκοπό της αρχιτεκτονικής στον Χάιντεγγερ: “As Heidegger describes the farmhouse, it not only offers shelter, but it provides for dwelling by articulating man's ethos, his place in an ongoing order that includes God, the community, and nature. The farmhouse edifies - the world still hints at the relationship between building and ethics.”¹⁶⁸ Στο σημείο αυτό εισάγεται η έννοια της ηθικής ως μιας “διαπλαστικής” λειτουργίας και πρόκειται γι’ αυτό που ο Harries αποκαλεί η “ηθική” λειτουργία της αρχιτεκτονικής. Μια τέτοια αρχιτεκτονική επιτρέπει στον άνθρωπο να οργανώσει τη ζωή του στην πληρότητά της, δηλαδή αξιοποιώντας όλα εκείνα τα στοιχεία που την συγκροτούν σε βίο. Μπροστά στο πρόβλημα της αδυναμίας “κατοίκησης”, δηλαδή της παραγωγής ενός βίου που νοηματοδοτεί τον εαυτό του δίνοντάς του μορφή, η αρχιτεκτονική μπορεί να απαντήσει με αυτή την ηθική διαπλαστική λειτουργία και να συμβάλει στην αποκατάσταση ενός “ήθους”, δηλαδή του βίου που ο ίδιος αυτοθεσμίζεται και εκφράζει έτσι μια στάση προς τον κόσμο καθιστώντας τον χώρο “ετερογενή”.

Οι οριοθετήσεις που καθιστούν τον χώρο ετερογενή, παρακολούθησαμε στον Χάιντεγγερ ότι γίνονται μέσα από αυτό που εκεί περιγράφεται ως συμβάν “περισυλλογής”, έννοια που περιγράφει το ουσιώδες χαρακτηριστικό του λόγου. Η δημιουργία “περιοχών” που προϋποθέτει ο “ετερογενής χώρος” που είναι ζητούμενο στον Harries αναλύθηκε στον Χάιντεγγερ ως συστήματα ενός νοηματικά οργανωμένου και συλλεγόμενου περιβάλλοντος κάτω από μια ενοποιητική αρχή. Με αυτόν τον τρόπο μια

¹⁶⁷ Ο.π. σ. 163, 163, ο Harries παρουσιάζει το σκεπτικό του Χάιντεγγερ κατά το οποίο ο σημερινός άνθρωπος δεν “κατοικεί”.

¹⁶⁸ Harries, 1985, 160

αρχιτεκτονική που παράγει περιοχές θα είναι μια κατεξοχήν ομιλιακή πρακτική. Η ετερογένεια νοείται ως αντίθετο στην αδιάφορη ομοιογένεια της έκτασης και οφείλεται εδώ στο γεγονός ότι ο χώρος καθορίζεται πλέον ως προς μια πληθώρα αναφορών και σημαντικοτήτων της εκάστοτε ανθρώπινης ατομικής και συλλογικής ζωής. Παύει να είναι ουδέτερο υπόβαθρο και κατ' αυτόν τον τρόπο διαρθρώνεται σε πολλές νοηματικές ενότητες, και με αυτόν τον τρόπο καθίσταται κατοικήσιμος: “We demand heterogeneity and boundaries, periods and regions, sacred events and central places which can gather a manifold into a meaningful whole. Time and space must be shaped in such a way that man is assigned a dwelling place, an *ethos*”¹⁶⁹. Η κατοίκηση είδαμε ότι για τον Χάιντεγγερ είναι η διεξαγωγή ενός βίου που παράγει λόγο, δηλαδή νοηματοδοτεί ο ίδιος τον κόσμο του και δεν συμπεριφέρεται προς αυτόν ως κάτι έτοιμο που βρίσκει απέναντί του ως αντικείμενο εμπειρίας. Η “ηθική λειτουργία” της αρχιτεκτονικής που αποτελεί τον πυρήνα της αρχιτεκτονικής θεωρίας του Karsten Harries, εξυπηρετεί τις προϋποθέσεις αυτού του κατοικείν και έχει τον χαρακτήρα της “ερμηνείας” (interpretation) κάθε φορά ενός “τρόπου ζωής”: “building is a response interpreting a way of life”¹⁷⁰. Η ερμηνεία ενός τρόπου ζωής είναι η εγκαθίδρυση, με την έννοια της άρθρωσης, ενός κοινού “έθους” και με αυτή τη σημασία η αρχιτεκτονική έχει μια ηθική λειτουργία: “Ethos here names the way human beings exist in the world: their way of dwelling. By the ethical function of architecture I mean its task to help articulate a common ethos”¹⁷¹.

¹⁶⁹ Harries, 1975, 14

¹⁷⁰ Harries, Karsten. *The Ethical Function of Architecture*. Massachusetts: MIT Press, 1997, σ. 149.

¹⁷¹ Ο.π., σ. 4

Έτσι η αρχιτεκτονική εδώ παρουσιάζεται ως η τέχνη που “ερμηνεύει” έναν τρόπο ζωής, δηλαδή καλείται να εκφράσει για ένα άτομο που λειτουργεί στο πλαίσιο μιας κοινότητας μια στάση, μια αντιμετώπιση της ζωής και με αυτό να δώσει μορφή στον κόσμο μέσα στον οποίο θα διαδραματιστεί αυτός ο ατομικός και συλλογικός βίος.

Η “ερμηνεία” προϋποθέτει ότι η αρχιτεκτονική έχει μια “γλώσσα”. Η σύνδεση με την γλώσσα σημαίνει ότι η αρχιτεκτονική παράγει λόγο αρθρώνοντας νόημα, όπως έχουμε δει να εννοεί ο Χάιντεγγερ το ποιειν εν γένει. Στο κεφάλαιο του βιβλίου του με τίτλο “The Language problem” ο Harries αναζητά με ποια έννοια η αρχιτεκτονική αποτελεί “γλώσσα”. Εξετάζοντας διάφορες αντιλήψεις για την γλώσσα, όπως η σημειωτική και ο στρουκτουραλισμός¹⁷², καταλήγει να διευρύνει την έννοια της γλώσσας σε μη γραμματική μορφή (non linguistic) η οποία παράγει λόγω οριοθετώντας τον χώρο. Με αυτόν τον τρόπο η “ομιλούσα” αρχιτεκτονική αποτελεί ερμηνεία ως πραγμάτωση έθους. Με τον όρο “ερμηνεία” καθημερινά εννοούμε μια συγκεκριμένη ανάγνωση ενός κειμένου, μιας συμπεριφοράς ή μιας κατάστασης. Αυτό όμως δεν ανταποκρίνεται στην ουσιώδη λειτουργία της ερμηνείας που είναι δημιουργική. Μια εμβάθυνση στην έννοια της ερμηνείας σαν αυτή που προτείνει η εργασία στο κεφάλαιο 5 θα κάνει πιο ξεκάθαρη την άποψη του Harries ότι η αρχιτεκτονική είναι μια πρακτική ερμηνείας που αρθρώνει το περιβάλλον στο οποίο ζούμε. Με αυτό τον τρόπο βρίσκει το πιο εμπράγματό της νόημα η φράση του Harries ότι “το να χτίζεις σημαίνει να συμβάλλεις στην απόφαση για το πώς θα κατοικήσει ο άνθρωπος”¹⁷³.

¹⁷² βλ. Harries, 1997, 89

¹⁷³ Ο.π.

Βιβλιογραφία

Auret, Hendrik. *Christian Norberg-Schulz's int Interpretation of Heidegger's philosophy: care, place and architecture*. London: Routledge, 2019.

Backman, Jussi. Logocentrism and the Gathering Λόγος: Heidegger, Derrida, and the Contextual Centers of Meaning. *Research in Phenomenology* 42:1 (2012), 67-91.

Bachelard, Gaston. *Η ποιητική του χώρου*. Μτφρ. Βέλτσου Ελένη. Αθήνα: Χατζηνικολή, 2014.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Aesthetica/Ästhetik*, edited by Dagmar Mirbach, 2 vols. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

Benjamin, Christensen. "The Place of Truth". *Idealistic Studies* 47:1 (2017), pp. 23-41.

Buttimer, Anne, and David Seamon (eds.). *The Human Experience of Space and Place*. London: Croom Helm, 1980.

Casey, Edward S. *The Fate of Place: A Philosophical History*. California: University of California Press, 1997.

Capobianco, Richard. *Heidegger's Way of Being*. Toronto: University of Toronto Press, 2014.

Caputo, John D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1978.

Cerbone, David R. "Heidegger and Dasein's Bodily Nature: What Is the Hidden Problematic?" *International Journal of Philosophical Studies* 8 (2000), 209–230.

Crowell, Steven. "Is Transcendental Topology Phenomenological?". *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 19: 2 (2011), pp. 267-276.

Cresswell, Tim. “Towards Topopoetics: Space, Place and the Poem”. In *the Place, Space and Hermeneutics*, ed. Bruce Janz, pp. 319-325. Springer, 2017.

Crowell, Steven. “Measure-taking: meaning and normativity in Heidegger’s philosophy”. *Continental Philosophy Review* 41 (2008), pp. 261-276.

Crowell, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

Dahlstrom , Daniel O. *Heidegger ’ s Concept of Truth* . New York : Cambridge University Press , 2001.

Dilthey, Wilhelm. *Descriptive Psychology and Historical Understanding*. Translated by Richard Zaner and Kenneth Heiges. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

Elden, Stuart. *Mapping the Present: Heidegger, Foucault, and the Project of a Spatial History*. London: Continuum, 2001.

Ethics in Architecture Festschrift for Karsten Harries. Wolkenkuckucksheim , Vol. 22:36 (2017).

Fell, Joseph. “The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger.” In Hubert Dreyfus and Harrison Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1992), pp. 65–80.

Fell, Joseph. “Heidegger’s Mortals and Gods.” *Research in Phenomenology* 15 (1985), 29–41.

Figal, Günter. “Spatial Thinking”. *Research in Phenomenology* Vol. 39:3 (2009), pp. 333-343.

Frampton, Kenneth. “On Reading Heidegger”

Gadamer Hans-Georg. *Truth and Method* (translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall), second edition,, London: Continuum, 1975.

Galison, Peter. "Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism". *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 4, (Summer 1990), pp. 709-752.

Ganiatsas, Vassilios. *Heritage as Ethical Paradigms of Identity and Change: In Need of New Conceptional Tools, Practices or Attitude?*, In: Wilfried Lipp, Josef Stulc, Boguslaw Szmygin, Simone Giometti, *Conservation Turn – Return to Conservation: Tolerance for Change-Limits of Change* (Proceedings of the International Conference of the ICOMOS-International Scientific Committee for the Theory and the Philosophy of Conservation and Restoration, Prague 2010 & Firenze, 2011, Firenze: Edizioni Polistampa, 2012, pp. 151-161.

Ganiatsas, Vassilios. *Interpreting new architecture in old setting: In need of new conceptual tools, practices or attitude?*

Glen, Hill. "Is Design the Danger? Heidegger's Distrust of Design in Modernity". *Architectural Theory Review*, Vol. 8:2 (2003), pp. 71-86.

Guyer, Paul. "Kant and the Philosophy of Architecture". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 69, No. 1 (Winter 2011), pp. 7-19.

Guzzoni, Ute. "Heidegger: Space and Art". *Natureza Humana* 4:1 (2002), pp. 59-110.

Harries, Karsten. *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"*, Contributions to Phenomenology, τ.57, New York: Springer, 2009.

Harries, Karsten. "The Ethical Function of Architecture". *Journal of Architectural Education*, Vol. 29:1 (1975), pp. 14-15.

Harries, Karsten. "Space, Place, and Ethos: Reflection on the Ethical Function of Architecture." *Artibus Et Historiae* 5, no. 9 (1984): 159-65.

Harries, Karsten. *The Ethical Function of Architecture*. Massachusetts: MIT Press, 1997.

Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe* (Frankfurt: Klostermann, 1976–)

— — — Vol. 5, *Holzwege* (1935–1946), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1977)

— — — Vol. 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936–1953), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (2000).

— — — Vol. 9, *Wegmarken* (1919–1961), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (2nd ed., 1996)

— — — Vol. 13, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910–1976), ed. Hermann Heidegger (1983)

— — — Vol. 15, *Seminare* (1951–1973), ed. Curd Ochwad (1986)

Heidegger, Martin. *Είναι και Χρόνος*. Τόμος Α και Β. Μετάφραση Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1978.

Heidegger, Martin. *Η προέλευση του έργου τέχνης*. Μετάφραση Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1986.

Heidegger, Martin. *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι*. Εισαγωγή - Μετάφραση Γιώργος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Πλέθρον, 2008.

Heidegger, Martin. «... ποιητικά κατοικεί ο άνθρωπος...». Μετάφραση Ιωάννα Αβραμίδου, Επιμέλεια Γιώργος Ξηροπαΐδης . Αθήνα: Πλέθρον, 2008.

Heidegger, Martin. *Λόγος, Μοίρα, Αλήθεια*. Μετάφραση Ιωάννα Αβραμίδου, Επιμέλεια Γιώργος Ξηροπαΐδης, Εισαγωγή Παναγιώτης Θανασάς . Αθήνα: Πλέθρον, 2009.

Heidegger, Martin. «Το ερώτημα για την τεχνική». Στο *Περί πολιτικής, περί αλήθειας, περί τεχνικής*, επιμ. Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, 161-208. Αθήνα: Ηριδανός, 2011.

Heidegger, Martin. *Η τέχνη και ο χώρος*. Μετάφραση Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Ίνδικτος, 2006.

Heidegger, Martin. *On the way to Language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, 1971.

Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Translated and introduction by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.

Hiss, Tony. *The Experience of Place*. New York: Random House, 1990.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.

Ingold, Tim. *The perception of Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

Janz, Bruce (ed.). *Place, Space and Hermeneutics*. Springer 2017.

Powell, Jeffrey, ed. *Heidegger and Language*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

Καλέρη, Αικατερίνη. «Το παιγνίδι ως πρότυπο της οντολογίας του έργου τέχνης στον Χ.- Γκ. Γκάνταμερ». *ΙΝΔΙΚΤΟΣ* τεύχος 10 (1999), σελ. 77-99.

Καλέρης, Αριστοτέλης. *Η ανάκτηση του δια-κόσμου: Η αρχιτεκτονική πράξη ως ερμηνευτική φιλοσοφία με αφετηρία την σκέψη του D. Vesely*. Τεύχος διάλεξης (επιβ. Βασίλης Γκανιάτσας), Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, 2020.

Kaleri, Aikaterini. *Methodologie der Literarischen Stilinterpretation. Versuch einer analytischen Durchdringung hermeneutischer Strukturen*, Wuerzburg: Koenigshausen und Neumann, 1993.

Kaleri, Aikaterini, “Aesthetische Wahrheit: Transformation der Erkenntnistheorie in der Aesthetik Georg Friedrich Meiers”, στο: Joerg Schoenert / Friedrich Vollhardt (Hg.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Berlin – New Yorck: Walter de Gruyter, 2005, σ. 365-402.

Kaleri, Aikaterini, “Verstehen als grundlegendes Prinzip der Geisteswissenschaften bei W.Dilthey”, Κεφάλαιο 2.4 στο: Hans Lenk, *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*, ueberarb. u. d. Mitw. v. E. Kaleri, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, σ. 64-76.

Kant, Immanuel. *Κριτική της κριτικής δύναμης*. Μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Σμίλη, 2013.

Kafure Da Pocha, Gabriel. “Uma Topo-ontologia de Heidegger e Bachelar“. *Ideas y Valores* [online]. 2020, vol.69, n.172, pp.33-56.

Karamercan, Onur. “*Heidegger’s Topology of Language: Language and Dwelling*”. PhD diss., University of Tasmania, 2018.

Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger’s Being & Time*. London: University of California Press, 1993.

Knappett, Carl. *Thinking through Material Culture: An Interdisciplinary Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

Kockelmans, Joseph J. *On Heidegger and Language*. Evanston: Northwestern university press, 1972.

Kockelmans, Joseph J. *Heidegger on Art and Art Works*. Dordrecht: Nijhoff, 1985.

Kyriaki Tsoukala, Nikolaos-Ion Terzoglou and Charikleia Pantelidou (Ed.). *Intersections of Space and Ethos*. Routledge, 2015.

Λέφας, Παύλος. *Αρχιτεκτονική και Κατοίκηση: Από τον Heidegger στον Koolhaas*. Αθήνα: Πλέθρον, 2008.

Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Trans. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 1991.

Lycan G., William. *Φιλοσοφία της γλώσσας*. Μτφρ. Μαραγκός Γιώργος. Αθήνα: Gutenberg, 2007.

Lafont, Cristina. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Translated by José Medina. Cambridge, Mass. : MIT Press , 1999.

Lafont, Cristina. *Heidegger, Language and World-Disclosure*. Translated by Graham Harman. Cambridge : Cambridge University Press , 2000 .

Makkreel, Rudolf A. *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Makkreel, Rudolf A. "The productive force of history and Dilthey's formation of the historical world", *Revue internationale de philosophie*, vol. 226, no. 4 (2003), pp. 495-508.

Malpas , Jeff. *Heidegger ' s Topology* . Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

Malpas , Jeff. *Heidegger and the thinking of place: explorations in the topology of being*. Cambridge, Mass. : MIT Press , 2012.

Malpas, Jeff. *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Malpas, Jeff. *Rethinking Dwelling: Heidegger, Place, Architecture*. London: Bloomsbury Academic, 2021.

Malpas, Jeff and Jacobs, Keith (Ed.). *Towards a Philosophy of the City: Interdisciplinary and Transcultural Perspectives*. Ed.. London: Rowman & Littlefield International, 2019.

Malpas, Jeff. “From the Transcendental to the ‘Topological’: Heidegger on Ground, Unity, and Limit.” In Jeff Malpas (ed.), *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental* (London: Routledge, 2002), pp. 75–99.

Mendell, Henry. “Topoi on Topos: The Development of Aristotle’s Concept of Place.” *Phronesis* 32 (1987), 206–231.

Morris, David. *The Shape of Space* (New York: SUNY Press, 2004).

Norberg-Schulz, Christian. *Intentions in Architecture*. MIT Press, 1962.

Norberg-Schulz, Christian. *The Concept of Dwelling on the Way to Figurative Architecture*. New York: Rizzoli, 1985.

Norberg-Schulz, Christian. *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*. New York: Rizzoli, 1980.

Norberg-Schulz, Christian. *The Concept of Dwelling: On the Way to Figurative Architecture*. New York: Rizzoli, 1984.

Overgaard, Søren. “Heidegger on Embodiment.” *Journal of the British Society for Phenomenology* 35 (2004), 116–131.

Πολιουδάκης, Κωνσταντίνος. «*Η φαινομενολογική βάση της αρχιτεκτονικής*». PhD diss., ΕΜΠ, 2003.

Pallasmaa, Juhani. *The Eyes of the Skin*. 3rd ed. New York, NY: John Wiley & Sons, 2012.

Pöggeler, Otto. “Metaphysics and Topology of Being in Heidegger.” *Man and World* 8 (1975), 3–27.

Pöggeler, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Translated by Daniel Magurshak and Sigmund Barber. Humanity Books, 1989.

Randall, Teal. "Placing the Fourfold: Topology as Environmental Design". *Footprint* 2:3 (2008), pp. 65-78.

Schrift, Alan D. *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1990.

Sean, Ryan. "The topology of being". *Parrhesia: A journal of critical philosophy*, Vol. 11 (2011), pp. 56-61.

Sharr, Adam. *Heidegger for Architectures*. New York: Routledge 2007.

Sharr, Adam. *Heidegger's Hut*. MIT Press, 2006.

Sheehan, Thomas. *Making sense of Heidegger : a paradigm shift*. New York: Rowman & Littlefield, 2015

Sinclair, Mark. *Heidegger, Aristotle, and the work of art : poiesis in being*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Taminiaux , Jacques . *Poetics, Speculation, and Judgement: The Shadow of the Work of Art from Kant to Phenomenology* . Albany : SUNY Press , 1993.

Τερζόγλου, Νικόλαος-Ίων. *Ιδέες του χώρου στον εικοστό αιώνα*. Αθήνα: Νήσος, 2009.

Terzoglou, Nikolaos-Ion. "The Epistemological Location of Karsten Harries' "Research Programme". In: Eduard Führ (ed.): "Ethics in Architecture Festschrift for Karsten Harries", *International Journal of Architectural Theory*, vol. 22, no. 36: 39–54.

Terzoglou, Nikolaos-Ion. *Architecture as Meaningful Language: Space, Place and Narrativity*. *Linguistics and Literature Studies*, 6(3) (2018), 120 - 132.

Vesely, Dalibor. *Η αρχιτεκτονική στην εποχή της διχασμένης αναπαράστασης: Το ερώτημα της δημιουργικότητας στη σκιά της παραγωγής*. Μτφρ. Γιαμαρέλος Στέλιος. Αθήνα: Παπαζήσης, 2019.

Vesely, Dalibor. *Architecture in the age of divided representation: the question of creativity in the shadow of production*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004.

Villela-Petit, Maria. "Heidegger's Conception of Space." In Christopher Macann (ed.), *Critical Heidegger*. London: Routledge, 1996, pp. 134–157.

Vitale, Francesco. "Jacques Derrida and the politics of architecture". *Serbian Architectural Journal*, Vol. 2: 3, (2010), pp. 215-226.

Wollan, Gjermund. "Heidegger's Philosophy of Space and Place." *Norsk Geografisk Tidsskrift—Norwegian Journal of Geography* 57 (2003), 31–39.

Young, Julian. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Young, Julian. *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Young, Julian. "What Is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the World- ing of the World." In Mark Wrathall and Jeff Malpas (eds.), *Heidegger, Modernity, and Authenticity—Essays in Honor of Hubert Dreyfus*, vol. 1. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000, pp. 187–204.

Young, Julian. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge University Press, 2001.

Χατζησάββα, Δήμητρα. «*Η έννοια του τόπου στις αρχιτεκτονικές θεωρίες και πρακτικές: σχέσεις φιλοσοφίας και αρχιτεκτονικής στον 20^ο αιώνα*». PhD diss., ΑΠΘ, 2009.

"Στόχος της εργασίας είναι να αναλύσει την προβληματική της "φιλοσοφικής τοπολογίας" στο έργο του *Martin Heidegger* και να εντοπίσει πιθανή επιρροή της στη σύγχρονη αρχιτεκτονική θεωρία. Η τοπολογία αντιλαμβάνεται τον χώρο ως βασική κατηγορία συγκρότησης νοήματος, σε αντίθεση με την παραδοσιακά κυρίαρχη κατηγορία του λόγου. Η εργασία υποστηρίζει ότι στον *Heidegger* αυτό που ονομάζεται "λόγος" δεν είναι μια *a priori* λειτουργία της νόησης, αλλά παράγεται από το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης που είναι η ικανότητά της να δημιουργεί. Η δημιουργία όμως στον *Heidegger*, όπως θα φανεί, είναι πάντα δημιουργία αυτού που ο ίδιος ονομάζει "τόπο", με την τοπολογία έτσι να είναι συνώνυμη με μια οντολογία. Βασικότερη τοπο-παρασκευαστική πρακτική είναι η αρχιτεκτονική, η οποία παράγει νόημα και δημιουργεί σημασίες και με αυτόν τον τρόπο συνδέεται άμεσα με το "ερώτημα για το είναι". Συνεπώς, κρίσιμο είναι να εξεταστεί η σχέση της χαντεγγεριανής τοπολογίας με την αρχιτεκτονική θεωρία."