

Η κατανόηση του «ξένου», Προβλήματα και προοπτικές για τη Διαπολιτισμική Αγωγή

1. Εισαγωγή

Ο «ξένος», σε όλες τις δυνατές βιωματικές-ερμηνευτικές του εκφάνσεις (ως εξωτικός ή ως επικίνδυνος εισβολέας, ως αμφισβήτηση ή ως «συμπλήρωμα» του εαυτού), αποτελεί κεντρικό σημείο αναφοράς του συνόλου των μορφών ιστορικής αφήγησης που σχετίζονται με την πορεία του ανθρώπου ως δημιουργού πολιτισμού. Κι αυτό επειδή η διαρκής συνάντηση των «ξένων» πολιτισμών είναι συνυφασμένη με την ίδια την εξέλιξη της ανθρώπινης ιστορίας. Ο Hegel (1961) διατυπώνει στο έργο του «Φιλοσοφία της Ιστορίας» τη θέση -λαμβάνοντας υπόψη του τη δυναμική της συγκρότησης του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού- ότι οι συναντήσεις μεταξύ διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων αποτελούν την βασικότερη προϋπόθεση δημιουργίας πολιτισμών με παγκόσμια εμβέλεια.

Οι πολιτισμικές συναντήσεις, παρά το διαχρονικό και θε-

μελιώδη χαρακτήρα τους, μόλις τα τελευταία χρόνια συνιστούν αντικείμενο παιδαγωγικού προβληματισμού. Η Παιδαγωγική, λαμβάνοντας υπόψη της την εντεινόμενη διεθνοποίηση των προσωπικών χώρων εμπειρίας, υπογραμμίζει με έμφαση την ανάγκη ανάπτυξης των δεξιοτήτων της «κατανόησης του ξένου» και της «διαπολιτισμικής επικοινωνίας» ως των βασικότερων στόχων της επίκαιρης αγωγής. Τι σημαίνει όμως «κατανόηση του ξένου» και κάτω από ποιες προϋποθέσεις είναι αυτή εφικτή; Το ερώτημα αυτό αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα για την εξέλιξη του θεωρητικού λόγου περί Διαπολιτισμικής Αγωγής, εάν λάβουμε υπόψη μας ότι αποτελεί σημείο αντιπαράθεσης στο χώρο της φιλοσοφίας και συγκεκριμένα μεταξύ των εκπροσώπων του **Σχετικισμού** και αυτών του Οικουμενισμού.

Η παρούσα εργασία ακολουθεί ένα διπλό στόχο. Σε ένα πρώτο βήμα θα παρουσιάσουμε συνοπτικά τα κεντρικά επιχειρήματα της παραπάνω αντιπαράθεσης, επισημαίνοντας ταυτόχρονα τις δυνατότητες και τους περιορισμούς που εμπεριέχουν οι προτεινόμενες μορφές «κατανόησης του ξένου». Στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με δύο εκδοχές «κατανόησης του ξένου» που αξίζει, κατά τη γνώμη μας, να ληφθούν υπόψη στο πλαίσιο αναζήτησης και θεμελίωσης μορφών και περιεχομένων διαπολιτισμικής μάθησης.

Η πρώτη εκδοχή παραπέμπει στην αναγκαιότητα κατανόησης των δομών και των κοινωνικών διαδικασιών κατασκευής του «ξένου». Οι αναφορές μας θα επικεντρωθούν στην ανάπτυξη της ακόλουθης θέσης: Η συνάντηση με τον «ξένο» διαμεσολαβείται και νοσηματοδοτείται στην βάση μιας συγκεκριμένης κοινωνικής τάξης, η οποία χαράζει με συγκεκριμένο τρόπο τα όρια μεταξύ «εντός» και «εκτός», δομώντας έτσι ένα φάσμα δυνατοτήτων αξιολόγησης και συναλλαγής με τον «ξένο». Αυτό λοιπόν που χρήζει κατανόησης και που είναι σημαντικό για την **Διαπολιτισμική Αγωγή**, είναι

η σημασία που αποδίδεται στον «ξένο» και στις διαφορές με «αυτόν» κατά τη διαδικασία συγκρότησης ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων. Η εμπειρία του «ξένου» πρέπει να οδηγήσει στον αναστοχασμό των αυτονόητων παρά στην περιχαράκωση γύρω από αυτά.

Στη δεύτερη εκδοχή ο «ξένος» προσεγγίζεται ως φορέας που αξιώνει ισχύ για τις «γνώσεις» και τις «αξίες του». Στην περίπτωση αυτή η κατανόηση περιγράφεται ως διαδικασία διαλογικής συνεννόησης/συναίνεσης, δηλαδή ως διαδικασία επικοινωνιακής αξιολόγησης των αξιώσεων ισχύος, που διατυπώνουν τα υποκείμενα, και διαλογικής αναζήτησης κοινών αρχών με οικουμενικό χαρακτήρα.

2. Ο «ξένος» μεταξύ αφομοίωσης και υποστασιοποίησης

Οι εκπρόσωποι του κανονιστικού Οικουμενισμού υποστηρίζουν ανεπιφύλακτα τη δυνατότητα «κατανόησης του ξένου», επιχειρηματολογώντας ότι αυτή απορρέει νομοτελειακά από την ίδια τη δομή της ανθρώπινης φύσης (βλ. Dilthey 1981, τόμ. V: 329). Ο ξένος ορίζεται ως μέρος μιας αρχέγονης ενότητας στην οποία συνυπάρχει μαζί με τον «εαυτό». Αυτή τη σχέση μεταξύ «εαυτού» και «ξένου» συναντάμε στους ομηρικούς μύθους των Αμαζόνων. Οι Αμαζόνες, παρότι εκφράζουν ως γυναίκες και ως μη ελληνίδες μια διπλή ετερότητα, δεν παρουσιάζονται ως αντίστροφη προβολή του «εαυτού» πάνω στον «άλλο», αλλά ως ένα εξαρχής στον «εαυτό» ενσωματωμένο κομμάτι (βλ. Blok, 1995 και 2001).

Στον βαθμό λοιπόν που ο ξένος εκφράζει μια όψη της συνολικά περιβάλλουσας ζωτικότητας, η διαδικασία κατανόησης συνιστά διαδικασία αναζήτησης και αναγνώρισης του «κοινού», το οποίο μας είναι ήδη γνωστό κατά ένα συγκε-

κριμένο τρόπο και σε μια συγκεκριμένη μορφή. Κατά συνέπεια η «διαφορά» μεταξύ «εαυτού» και «ξένου» δεν συνιστά μια εξαρχής δεδομένη και αξεπέραστη διαφορά, αλλά μια διαβάθμιση του «κοινού» των ανθρώπων και συνακόλουθα ένα παροδικό φαινόμενο (Dilthey, ο.π.: 334). Η κατανόηση, ως ερμηνευτική πράξη, μας οδηγεί μέσα από τον «ξένο» στο «εγώ». Για τον Dilthey το σημαντικότερο κίνητρο της κατανόησης του «ξένου» είναι η προσπάθεια επιστροφής στο «εγώ». Αυτή ακριβώς τη σχέση μεταξύ «εαυτού» και «ξένου» τη συναντάμε ως αρχή κάθε πράξης παιδείας στους κλασικούς παιδαγωγούς Humboldt, Schleiermacher και Herbart. Η παιδεία ορίζεται ως «παιδεία κατανόησης του ξένου» που αποσκοπεί στην πρόσληψη της παγκόσμιας γνώσης και στη διεύρυνση του «κύκλου της σκέψης» των υποκειμένων (βλ. Herbart, 1997). Συνεπώς το υλικό της αγωγής δεν μπορεί να περιοριστεί στο γνωστό και στις καθημερινές σχέσεις του εκάστοτε βιόκοσμου. Η διεύρυνση του «κύκλου της σκέψης» περνάει μέσα από την υπέρβαση του «κόσμου» μας, μια κατάσταση που είναι εφικτή μόνο στην βάση της εμπειρίας του «ξένου».

Μια αγωγή αντίστοιχη αυτής της εκδοχής κατανόησης στοχεύει σύμφωνα με τον Ruhloff (1996) στην «εναρμόνιση» (Harmonisierung) του «εαυτού» και του «ξένου». Η ιδέα της εναρμόνισης των πολιτισμικών διαφορών στηρίζεται στις απόψεις των Ανθρωπιστών και ιδιαίτερα σε αυτές του Humboldt (1968). Η εμπειρία του ελλειμματικού χαρακτήρα του κάθε ιδιαίτερου πολιτισμού και η ανάγκη αντιστάθμισης του οδηγούν κατά τον Humboldt στην αναζήτηση ευκαιριών αρμονικής συνύπαρξης των πολιτισμών (βλ. Ruhloff, 1996: 25-37). Κυρίαρχη σε αυτό το μοντέλο είναι η υπόθεση ότι η συνύπαρξη των διαφορετικών πολιτισμών είναι εφικτή μέσα από ένα πλέγμα αρχών που ρυθμίζουν την βιωσιμότητα του κάθε ιδιαίτερου πολιτισμού. Η κοινωνική συνύπαρξη περι-

γράφεται ως «μια μουσική σύνθεση» διαφορετικών «ρυθμών» και «μελωδιών» που αλληλοσυμπληρώνονται. Ο κάθε διαφορετικός ρυθμός αποτελεί εξ ορισμού ένα ελλιπές μέγεθος. Η εμπειρία του ελλιπούς οδηγεί στη συνείδηση για την ανάγκη αντιστάθμισης του ελλείμματος. Στόχος της εκπαίδευσης είναι η ανάπτυξη της συνείδησης για την αναγκαιότητα ολοκλήρωσης της ιδιαίτερης κουλτούρας. Η εκμάθηση μιας ξένης γλώσσας, για παράδειγμα, κρίνεται απαραίτητη προϋπόθεση για την βίωση και συνείδηση εκείνων των κατηγοριών αντίληψης του κόσμου που δεν μεταφράζονται και οδηγούν στην αναγνώριση της ύπαρξης της «άλλης» κουλτούρας, καθώς και στην αναγνώριση των ορίων της «δικής» μας.

Έχοντας ως αφητηρία τη σημασία της κατανόησης ως ευκαιρίας και δυνατότητας δημιουργικής εξέλιξης του «εαυτού», μπορούμε να ορίσουμε ως κεντρικό στόχο της Διαπολιτισμικής Αγωγής την οργάνωση της μάθησης ως αντιπαράθεσης των υποκειμένων όχι μόνο με τον «ξένο», αλλά κυρίως με την «αυτο-αποξένωσή» τους. Όπως χαρακτηριστικά υπογραμμίζει ο Borrelli (1996), η «αυτο-αποξένωση» δεν αποτελεί τον αντίποδα της ταυτότητας ούτε προμηνύει την αποδόμησή της. Προϋπάρχει της ταυτότητας και μόνο η συνείδηση της οδηγεί στην ταυτότητα. Η αντιπαράθεση με την «αποξένωση» αποτελεί ευκαιρία για τον μαθητή να συνειδητοποιήσει τη διαλεκτική της αλληλεξάρτησης μεταξύ «ταυτόσημου» και «μη ταυτόσημου» στο άτομο του, την ύπαρξη του «άλλου» στο «εγώ», όπως αναφέρει και ο Hegel (1961). Στην βάση αυτής της διαδικασίας μπορούν να ανιχνευθούν και να γίνουν κατανοητές οι δυνατότητες παρέμβασης και διαμόρφωσης του ιδιαίτερου «πολιτισμού μου» προς την κατεύθυνση ενός παγκόσμιου πολιτισμού.

Το αδύνατο σημείο μιας τέτοιας εκδοχής Διαπολιτισμικής Αγωγής είναι ο ιδεολογικά φορτισμένος χαρακτήρας της.

Όσο καλοπροαίρετος κι αν είναι ο στόχος της κοινωνικής αρμονίας, η Διαπολιτισμική Αγωγή δεν μπορεί να παραβλέψει το πλέγμα των κοινωνικών ανισοτήτων και των συγκρουόμενων συμφερόντων και αξιών που χαρακτηρίζουν την εποχή μας. Δεν μπορεί περαιτέρω να παραβλέψει το γεγονός ότι η «ετερότητα» αποτελεί συχνά αιτία αποκλεισμών και μέσο νομιμοποίησης αυτών.

Οι Σχετικιστές, λαμβάνοντας ακριβώς υπόψη τους τον ιστορικό χαρακτήρα των προσεγγίσεων του «ξένου», ασκούν κριτική στις θέσεις της Ερμηνευτικής, υποστηρίζοντας ότι η αντιμετώπιση του «ξένου» ως μέρους του «εαυτού» αντανακλά διαθέσεις αποικιοκρατισμού (βλ. Levinas, 1987). Θέτουν δε το ερώτημα, κατά πόσο είναι εφικτό και απαραίτητο να εισχωρήσουμε στο «νόημα» του «ξένου». Η Mayer-Drawe (1991) αναφερόμενη στο επιχείρημα της αρχέγονης συνύπαρξης «εαυτού» και «ξένου», διατυπώνει την άποψη ότι η κοινή καταγωγή δεν εγγυάται μια αρμονική συνύπαρξη και ότι από μια σχέση συνύπαρξης δεν απορρέει νομοτελειακά η δυνατότητα κατανόησης του «άλλου». Τουναντίον μια πραγματική σχέση συνύπαρξης υπαγορεύει την αναγνώριση της μη κατανόησης του «άλλου», επειδή μόνο κατ' αυτό τον τρόπο μπορεί να διαφυλαχθεί η ακεραιότητα του.

Η Ερμηνευτική δεν λαμβάνει υπόψη της την παραπάνω διάσταση. Κάθε εκδοχή της στηρίζεται στην αρχή της υπέρβασης των ορίων μεταξύ «εαυτού» και «ξένου» στην βάση της επικοινωνιακής αντιπαράθεσης με τον «ξένο», αγνοώντας την άσκηση γλωσσικής-συμβολικής εξουσίας επάνω σε «αυτόν», η οποία απορρέει από το γεγονός ότι η κατηγοριοποίηση και η αναπαράσταση «του» ακολουθούν αποκλειστικά κανόνες του «εαυτού». Ένα επιπλέον επιχείρημα είναι ότι η ιδέα της διαλογικής διαπραγμάτευσης με τον «ξένο» έχει τις ρίζες της στον ευρωπαϊκό πολιτισμό, δεν συναντάται σε

άλλους πολιτισμούς και συνακόλουθα δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί άνευ όρων στην περίπτωση μιας διαπολιτισμικής συνάντησης.

Συμπερασματικά η κατανόηση του «ξένου» δεν αποτελεί ουδέτερη διαδικασία, αφού κατά κανόνα οδηγεί στην ιστορικά αποδεδειγμένη αφομοιωτική πρόσληψη και εξαφάνιση «του». Ο Todorov (1985), στο έργο του «Η κατάκτηση της Αμερικής», σκιαγραφεί με ευκρίνεια το γεγονός ότι οι προσπάθειες κατανόησης αυτών που χαρακτηρίζονται ως «ξένοι» στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης κοινωνικής τάξης συμβαδίζουν ιστορικά με πρακτικές περιθωριοποίησης και καταπίεσης. Περιγράφοντας την κατάκτηση της Αμερικής μέσα από το τρίπτυχο «κατανοώ, οικειοποιούμαι, καταστρέφω», υπογραμμίζει ότι η «επιθυμία» των ευρωπαίων κατακτητών για «κατανόηση» του διαφορετικού τρόπου ζωής των **Αζτέκων** δεν οδήγησε στην αποδοχή και αναγνώριση του πολιτισμού τους, αλλά στην καταστροφή του. Παρόμοια κριτική ασκεί και ο E. Said (1979) στις προσπάθειες δυτικών επιστημόνων να κατανοήσουν την Ανατολή. Επισημαίνει, ότι δεν έχουν ως κίνητρο την αλλαγή των στάσεων τους, γνωρίζοντας τον κόσμο της, αλλά την άσκηση και νομιμοποίηση των εξουσιαστικών τους διαθέσεων.

Ο Waldenfels (1990) λαμβάνοντας υπόψη τον ιστορικό χαρακτήρα της «κατανόησης του ξένου», διαφοροποιεί μεταξύ τριών μορφών αφομοιωτικής πρόσληψης «του» -της εγωκεντρικής, της **λογοκεντρικής** και της **εθνοκεντρικής**- που αποσκοπούν στον περιορισμό ή αποκλεισμό του. Η εγωκεντρική πρόσληψη αθροίζει ποσοτικά τον «ξένο» στον «εαυτό», η δε **λογοκεντρική** ενσωματώνει αφομοιωτικά τον «ξένο» σε ένα υψηλότερο ποιοτικά επίπεδο του «εαυτού». Ο εθνοκεντρισμός αφομοιώνει τον «ξένο» με σκοπό να υπερασπίσει τον εκάστοτε «δικό μας» τρόπο ζωής ως τον μοναδικό εκπρόσωπο της οικουμενικής λογικής.

Για τους Σχετικιστές η **κατανόηση** του «ξένου» είναι μόνο τότε εφικτή όταν «αυτός» αναγνωριστεί ως διαφορετικός και ίσος, όταν συνειδητοποιηθεί δηλαδή ότι το «μη ταυτόσημο» αποτελεί θεμελιώδες μέγεθος του «εαυτού» μας. Εάν οι παραπάνω προϋποθέσεις δεν **πληρούνται**, τότε η κατανόηση εκφράζει απλά εθνοκεντρισμό και εξουσιαστικές διαθέσεις. Στόχος λοιπόν της αντιπαράθεσης με τους ξένους πολιτισμούς, όπως και με την ετερότητα στη δική μας κουλτούρα, δεν μπορεί να είναι η αφομοίωση του «άλλου», αλλά η ανάπτυξη της «**ετερολογικής σκέψης**» (Wulf 1999), δηλαδή της δεξιότητας να αντιλαμβανόμαστε, να σκεφτόμαστε και να βιώνουμε τον κόσμο από την προοπτική του «ξένου». Στην περίπτωση αυτή σημείο αναφοράς της **Διαπολιτισμικής Αγωγής** δεν μπορεί να είναι η αξίωση της πλήρους κατανόησης του «άλλου», αλλά η αναγνώριση της διαφορετικότητας του και της «μη κατανόησης» του.

Τα αδύνατα σημεία της παραπάνω θεώρησης μπορούν να συνοψιστούν ως εξής: Ο φόβος της αφομοίωσης και της **αποδόμησης** του «ξένου» οδηγεί τους Σχετικιστές σε μια υπέρμετρη και συχνά άκριτη υποστήριξη των διαφορών και της διαφορετικότητας. Από αυτή τη σκοπιά ο «εαυτός» και ο «ξένος» παρουσιάζονται ως μη συμβατές **μεταξύ** τους οντότητες. Ο κίνδυνος που προκύπτει εδώ είναι αυτός της **υποστασιοποίησης** του «ξένου», δηλαδή της διάχυσης ενός ιδεολογικού λόγου περί απόλυτης διαφορετικότητας, ο οποίος σε τελική ανάλυση δεν προστατεύει τον «ξένο», αλλά τουναντίον νομιμοποιεί στο πλαίσιο των άνισων κοινωνικών σχέσεων την περιθωριοποίησή του, συσκοτίζοντας ταυτόχρονα την ύπαρξη κοινών πολιτισμικών σημείων. Τίθεται περαιτέρω, και το εξής ερώτημα: Μπορεί η αναγνώριση και η αλληλεγγύη να έχουν ως αφετηρία μόνο τις «απόλυτες διαφορές»; Στην **περίπτωση** της αποδοχής μιας απόλυτης διαφοράς εύκολα μπορούμε να αποστασιοποιηθούμε από τον «ξέ-

νο», επικαλούμενοι, για παράδειγμα, το γεγονός ότι «αυτός» έχει μια διαφορετική άποψη περί δικαίου. Δεν είναι λοιπόν μόνο επικίνδυνο να αντιλαμβανόμαστε τον «ξένο» αποκλειστικά με τις δικές μας κατηγορίες, αλλά εξίσου επικίνδυνο να ορίζουμε τις μεταξύ μας διαφορές ως απόλυτες.

Ως δυνατότητα αποσαφήνισης της πολυπλοκότητας που χαρακτηρίζει την «κατανόηση του ξένου», προτείνουμε τη συζήτηση των παρακάτω ερωτήσεων:

- *Μέσα από ποιες διαδικασίες προβάλλεται κάποιος ως «ξένος» και για ποιον ισχύει ως «ξένος»;* Από την προοπτική του **Κονστρουκτιβισμού** η κατανόηση του «ξένου» μπορεί να αναλυθεί ως **κατανόηση** των δομών και των διαδικασιών της κοινωνικής κατασκευής του.
- *Με ποιον τρόπο μπορεί να κατανοηθεί ο «ξένος»;* Έχοντας ως αφετηρία τη δυναμική έννοια της συνάντησης στον **Bollnow** (1984) και τις θέσεις περί επικοινωνιακής Ηθικής του **Habermas** (1991), μπορούμε να αναπτύξουμε μια εναλλακτική μορφή κατανόησης, η οποία υπερβαίνει τα όρια της «**κατανόησης-αφομοίωσης**» και επικεντρώνεται στη διαλογική συνεννόηση με τον «ξένο».

3. Ο «ξένος» ως κοινωνική κατασκευή

Ο **Waldenfels** (1999:16) υπογραμμίζει ότι «μάταια προσπαθούμε να ανακαλύψουμε τον «ξένο» ως μια οντότητα που θα μπορούσε να υπονομεύσει και να υποσκάψει τα θεμέλια του «εαυτού». Ο ξένος δεν αποτελεί βασική έννοια της κλασικής φιλοσοφίας, επειδή δεν υπάρχει στο χώρο αυτής «κάτι» που θα μπορούσε να αποδειχθεί ως «ξένο». Η ύπαρξη ενός «ξένου», μιας απόλυτα ξένης οντότητας, θα ερχόταν σε αντίθεση με την κυρίαρχη θέση περί οικουμενικότητας

του Λόγου και της ανθρωπολογικά θεμελιωμένης δυνατότητας κάθε ανθρώπου να είναι φορέας του Λόγου αυτού. Όσο λοιπόν περισσότερο ο άνθρωπος προσανατολίζεται στο Λόγο, τόσο λιγότερο διαφέρει από τους συνανθρώπους του». Αυτή η θεώρηση όμως άλλαξε με το ξεκίνημα των νεότερων χρόνων, καθώς η «ενιαία τάξη» του κόσμου διαβρώνεται και η αλυσίδα που κάποτε συνέδεε τα **υποκείμενα μεταξύ** τους σπάει (οπ., σ. 17). **Συνακόλουθα** το φαινόμενο του «ξένου» δεν μπορούμε να το προσεγγίσουμε ως ένα μη ιστορικό ανθρωπολογικό φαινόμενο. Τουναντίον πρέπει να αναλύεται σε σχέση με τις συγκεκριμένες ιστορικές διαδικασίες εξέλιξης του πολιτισμού, **δηλαδή** ως ιστορικό μέγεθος (βλ. **Arendt**, 1991). Σύμφωνα με τους **Schuetz** και **Luckman** (1979) η διαφορά μεταξύ «εαυτού» και «ξένου» ή καλύτερα μεταξύ «γνωστού» και «αγνώστου» μπορεί να ορισθεί ως μια θεμελιώδης κοινωνική πράξη, βάσει της οποίας ο **κοινωνικός** κόσμος βιώνεται ως μια εν τάξει ευρισκόμενη **πραγματικότητα**. Κατά συνέπεια ο «ξένος» δεν μπορεί να αποτελεί μια προϋπάρχουσα **αυτής της** διαδικασίας πραγματικότητα ή γνώρισμα προσώπων και κοινωνικών ομάδων. Ο «ξένος» εκφράζει μια **συγκεκριμένη** σχέση στο εσωτερικό μιας κοινωνικής τάξης. Στη διαδικασία της κοινωνικής κατασκευής του «ξένου» αναφέρεται και ο **Simmel** (1981) ως εξής: **Αυτός που έρχεται** σήμερα ως επισκέπτης, **«μεταμορφώνεται»** στη διάρκεια της παραμονής του σε **«ξένο»**. Με αυτό τον ορισμό ο Simmel μας παραπέμπει στο γεγονός ότι ο «ξένος» δεν είναι αποτέλεσμα της απόστασης, αλλά της **γειτνιάσης**, ότι δεν αποτελεί αντικειμενικό μέγεθος, αλλά αποτέλεσμα ορισμών του κοινωνικού **περιβάλλοντος**.

Ιστορικά η διαφορά μεταξύ «εαυτού» και «ξένου» εμφανίζεται ποικιλοτρόπως στον κοινωνικό λόγο περί **πολιτισμού** τον 19 αι. και ειδικότερα σε **περιόδους** κρίσεων. Ως «ξένος» ορίζεται πάντοτε ο «πολιτισμικά ξένος», δηλαδή αυτός που

προσανατολίζεται σε άγνωστα σε εμάς συστήματα αξιών. Ήδη όμως από την εποχή του 14/15ου αιώνα παρατηρούμε διαδικασίες κατασκευής του «ξένου». Η θρησκεία αποτελεί την **περίοδο** αυτή κριτήριο διαφοροποίησης και αποκλεισμού των «άλλων». Το 1492 και για πρώτη φορά στην ευρωπαϊκή ιστορία υπόκεινται σε διωγμούς οι Εβραίοι και οι Μουσουλμάνοι της Ισπανίας. Οι διωγμοί αυτοί -πρόδρομοι του ευρωπαϊκού **ρατσισμού**- αποτελούν «λειτουργικό» κομμάτι των προσπαθειών συγκρότησης του ισπανικού κράτους με κριτήρια τη θρησκευτική και φυλετική ομοιογένεια (βλ. **Priester**, 1997).

Με την εξέλιξη των επιστημών και την βίαιη επιβολή του ευρωπαϊκού μοντέλου ως παγκόσμιου μοντέλου, παρατηρούμε την κυριαρχία ενός τύπου γνώσης, το ιστορικό **a priori** όπως το αποκαλεί ο Foucault (1995), στα πλαίσια της οποίας, και πάντοτε σε εξάρτηση από τις εκάστοτε σχέσεις εξουσίας, ο καθένας μπορούσε να ορισθεί ως «άλλος», δηλαδή ως «σχιζοφρενής», ως «άρρωστος», ως πολιτισμικά ή φυλετικά «διαφορετικός». Η μελέτη της εξέλιξης του ρατσισμού και της ρατσιστικής ιδεολογίας στην Ευρώπη αποκαλύπτει με τον «καλύτερο» τρόπο το γεγονός ότι οι διαδικασίες κατασκευής των «άλλων» λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο των κοινωνικών συγκρούσεων για τον έλεγχο και τη νομιμοποίηση της εξουσίας (βλ. **επ. Meier-Mesquita**, 1999).

Από τη σκοπιά της Συστημικής Θεωρίας το «ξένο» και το «γνωστό» δεν συγκροτούν αντιθετικό ζεύγος, αλλά ένα βασικό γνώρισμα των μοντέρνων πλουραλιστικών και εσωτερικά διαφοροποιημένων κοινωνιών. Σε όλο το φάσμα της καθημερινότητας συναντάμε «αγνώστους» και «διαφορετικούς», χωρίς βέβαια να τους ορίζουμε πάντοτε ως «ξένους». Εδώ πρέπει να επισημάνουμε τη διαφορά μεταξύ των εννοιών «άλλος» και «ξένος». Υπάρχει ένα ευρύ φάσμα διαφορετικών ανθρώπων και αντικειμένων, τα

οποία δεν αντιμετωπίζονται ως «ξένοι» ή «ξένα», επειδή η ετερότητα ορίζεται απλά ως διαφορά προς το «εγώ». Ό,τι αντιλαμβανόμαστε ως διαφορετικό δεν το ερμηνεύουμε αυτόματα και ως «ξένο». Ο «ξένος» εκφράζει μια συγκεκριμένη ερμηνεία της διαφοράς και κατά συνέπεια μια ιστορικά διαμορφωμένη πράξη με συγκεκριμένο κοινωνικό νόημα. Οι εκάστοτε κατηγορίες διάκρισης, προσδιορισμού και διαχωρισμού των «ξένων» δεν είναι αυθαίρετες, δεν εφευρίσκονται περιστασιακά από τα ίδια τα υποκείμενα, αλλά είναι αποτέλεσμα **συγκεκριμένων** ιστορικών εξελίξεων και κοινωνικών διαδικασιών. Η διάκριση του «ξένου» **πρέπει** να αναλύεται ως κοινωνική πράξη απέναντι σε «κάτι» που εξαιτίας της «φύσης» του είναι σε θέση να **διαταράξει** και να αμφισβητήσει την καθιερωμένη τάξη πραγμάτων. **Στις** ανταγωνιστικές κοινωνίες η κατασκευή του «ξένου» δε σχετίζεται με τις «πραγματικές διαφορές», αλλά κυρίως με την ανάγκη διατήρησης των κυρίαρχων μηχανισμών και δυνατοτήτων πρόσβασης στα κοινωνικά αγαθά. Η κατασκευή του «ξένου» αποτελεί μέρος της συνολικότερης διαδικασίας κοινωνικού διαχωρισμού και **περιθωριοποίησης** κοινωνικών ομάδων στα πλαίσια μιας συγκεκριμένης τάξης αναπαραγωγής κοινωνικών ανισοτήτων.

Συμπερασματικά κατανόηση του «ξένου» σημαίνει κατανόηση των άνισων κοινωνικών σχέσεων, κατανόηση των μηχανισμών παραγωγής και αναπαραγωγής των «διαφορών» που νομιμοποιούν την περιθωριοποίηση συγκεκριμένων ομάδων. **Σημαίνει** ακόμη αμφισβήτηση κάθε προγράμματος **Διαπολιτισμικής** Αγωγής που θεωρεί τις διαφορές δεδομένες και παρεμποδίζει την προσέγγιση του υποκειμενικού νοήματος αυτών, ενισχύοντας έτσι αντιλήψεις που προσδίδουν στον «ξένο» οντολογικό χαρακτήρα και τον εγκλωβίζουν σε ταυτότητες κατωτερότητας.

4. Η συνάντηση με τον «ξένο» ως επικοινωνιακή διαδικασία συνεννόησης / συναίνεσης

Οι μέχρι τώρα αναφορές μας περιορίστηκαν στην ανάλυση των σχέσεων μεταξύ «εξουσίας», «ξένου» και «κατανόησης». Αναπτύξαμε μια έννοια της κατανόησης του «ξένου» ως κατεξοχήν διαδικασίας κατανόησης του «εαυτού». Τι σημαίνει όμως συνάντηση και κατανόηση εάν αποδεχθούμε ότι ο «ξένος» αποτελεί φορέα νοημάτων που αξιώνουν ισχύ; Για τη διατύπωση μιας απάντησης στο παραπάνω ερώτημα θα στηριχτούμε στις θέσεις του Bollnow (1984) περί συνάντησης, καθώς και στις θέσεις του Habermas (1981, 1991) περί διαλόγου και συναίνεσης στις πλουραλιστικές κοινωνίες.

Η έννοια της συνάντησης ως παιδαγωγική κατηγορία εμφανίζεται τη δεκαετία του '20 του περασμένου αιώνα και συνδέεται με το όνομα και το φιλοσοφικό έργο του Martin Buber. Ενάντια στις κυρίαρχες ιδέες του «υποκειμενισμού» και του «ιδεολογισμού» που περιγράφουν την εξέλιξη του προσώπου ως διαδικασία διαρκούς ξεδιπλώματος του «εγώ» εκ των «έσωθεν», προτάσσει ο Buber (1947, κατά Bollnow 1984: 88) την αλληλεπίδραση μεταξύ του «Εγώ» και του «Εσύ» ως γενεσιουργό αίτιο του προσώπου και της ταυτότητας του.

Στον Bollnow (1984) συναντάμε μια στενή και μια ευρεία σημασία της «συνάντησης». Η πρώτη **περιγράφει** τη συνάντηση ως ψυχική επαφή μεταξύ δύο ανθρώπων και ως εμπειρία της πραγματικότητας. Η ευρύτερη σημασία σχετίζεται με την υπαρξιακή διάσταση της επαφής με τους «άλλους», επικεντρώνει δηλαδή στη γνωριμία, στη συνύπαρξη, στον τρόπο αντιμετώπισης του «άλλου» και στην ιδέα της συμβίωσης στην κοινότητα. Η **υπαρξιακή συνάντηση** έχει δυναμικό χαρακτήρα, καθώς ορίζεται από τον Bollnow (1984:97-98) ως εμπειρία βιογραφικών τομών και αλλαγών. Αναφέρει **χαρα-**

κτηριστικά ότι η *συνάντηση* «ρίχνει» το υποκείμενο έξω από την *εξελικτική* του πορεία και το εξαναγκάζει να κάνει μια νέα αρχή. Η έννοια της *συνάντησης* εμπεριέχει και μια πρόταση ορισμού της Παιδείας. Η Παιδεία δεν νοείται ως αποτέλεσμα του υποκειμενικού αναστοχασμού, αλλά ως πράξη που λαμβάνει χώρα στο *πλαίσιο* της σχέσης του ανθρώπου με τον κόσμο.

Το ερώτημα που θα μας απασχολήσει τώρα είναι το εξής: τι σημαίνει κατανόηση του «ξένου» από τη σκοπιά της *συνάντησης* του **Bollnow**; Για τον ίδιο τον Bollnow η κατανόηση δεν μπορεί παρά να αποτελεί μια διαδικασία που ωθεί το άτομο στην αμφισβήτηση του εαυτού του, δίνοντας του έτσι την ευκαιρία να ανακαλύψει τις πραγματικές διαστάσεις των φαινομένων. Ως δυναμική και εν γένει ανατρεπτική διαδικασία χαρακτηρίζεται η κατανόηση και από τον **Gadamer** (1986). Ορίζεται ειδικότερα ως διάλογος που στοχεύει στην από κοινού αποσαφήνιση ενός γεγονότος, στην επίτευξη μιας νέας θεώρησης των πραγμάτων μέσα από την «όσμωση των οριζόντων» (ο.π.:366). Η κατανόηση νοείται πρώτιστα ως διαδικασία συνεννόησης και ως τέτοια οδηγεί σε βαθιές αλλαγές της πράξης και των απόψεων/θέσεων των υποκειμένων.

Η κριτική που ασκείται στην ερμηνευτική του Gadamer επισημαίνει την παράλειψη αντιμετώπισης των «αξιώσεων ισχύος» που προβάλλει το εκάστοτε προς κατανόηση νόημα (βλ. επ. Braun, 1994: 25). Ακριβώς αυτό το σημείο αποτελεί για τον **Habermas** (1981) την αφετηρία της θεωρητικής προσέγγισης της έννοιας *κατανόηση*. Η πραγματική κατανόηση του νοήματος των απόψεων και των δράσεων προϋποθέτει, σύμφωνα με την άποψη του, την αντιπαράθεση με τις *αξιώσεις ισχύος* που αυτές εμπεριέχουν. Κάθε προσπάθεια κατανόησης σημαίνει εμπλοκή σε μια ανάλογη του διαλόγου δομημένη αντιπαράθεση στο πλαίσιο της οποίας διερευνάται ο

ορθολογισμός μιας συγκεκριμένης πράξης ή ενός τρόπου ζωής. Η κατανόηση ορίζεται κατά τρόπο τινά ως πρόκληση συνεννόησης και συναίνεσης.

Η διαδικασία επίτευξης συναίνεσης μεταξύ *βίκοσμων* που συνυπάρχουν σε ένα πλουραλιστικό περιβάλλον, απασχολεί κατά κύριο λόγο τον Habermas. Υποστηρίζοντας την άποψη ότι μια ηθική με οικουμενική ισχύ δεν μπορεί, κυρίως εξαιτίας του πλουραλισμού των τρόπων ζωής, να στηρίζεται αποκλειστικά στις θέσεις μιας μοναδικής *θεώρησης* περί *ευζην*, παραπέμπει στην *ανάγκη* της διαλογικής προσέγγισης και εξέτασης των κανόνων που αξιώνουν οικουμενική ισχύ. Ο έντονος *γνωστικισμός* που διακρίνει τις θέσεις του **Habermas** οφείλεται στην πεποίθηση του ότι η γλώσσα αποτελεί φορέα ορθολογισμού, χαρακτηρίζεται δηλαδή από τη δυνατότητα ορθολογικής συνεννόησης για θέματα που αφορούν το φυσικό και κοινωνικό χώρο και *γι'* αυτό είναι σε θέση να αποτρέψει τη μετατόπιση των ηθικών ευθυνών στο χώρο της υποκειμενικής αυθαιρεσίας, αποτελώντας συνάμα ένα κριτήριο οικουμενικής γενίκευσης ηθικών κανόνων.

Η Κατανόηση ως διαδικασία αντιπαράθεσης με αξιώσεις ισχύος και διαλογικής συναίνεσης συνδέεται με την αναζήτηση μιας ευρύτερης λογικής και *γι'* αυτό απαιτεί ετοιμότητα για βαθιές και ριζικές αλλαγές στον τρόπο σκέψης μας. Περαιτέρω ο διάλογος με τον «ξένο» δεν εξυπηρετεί μόνο την αναζήτηση συναίνεσης μεταξύ αντικρουόμενων συμφερόντων, αλλά και την επεξεργασία των διαφορών, καθώς και τη διαδικαστική προσέγγιση των αληθινών συμφερόντων.

Και οι δύο εκδοχές κατανόησης που παρουσιάσαμε έχουν ένα κοινό σημείο, αυτό του διαλογικού αναστοχασμού της δομής και των περιεχομένων της ταυτότητας μας. Η *διαπολιτισμική* συνάντηση δεν μπορεί να ορισθεί μόνο ως μια διαδικασία γνωριμίας του «ξένου», αλλά ως πρόκληση και ευκαιρία συλλογικής υπέρβασης περιοριστικών σχημάτων

προσανατολισμού και δράσης που εμπεριέχει κάθε πολιτισμός. Στην περίπτωση αυτή οι βασικότεροι στόχοι της Διαπολιτισμικής Αγωγής συνίστανται:

- στην ανάδειξη του πλουραλισμού των πολιτισμικών κεφαλαίων ως δυναμικού επικοινωνίας και ως μέσου αποτροπής επιλογών και αποφάσεων με μονοδιάστατο χαρακτήρα. Η ανάδειξη αυτή δεν νοείται ως αυθαίρετη υπόθεση, αλλά ως διαδικασία διαρκούς αντιπαράθεσης με τις δυνατότητες και τους περιορισμούς κάθε πολιτισμού,
- στην καλλιέργεια εκείνων των κοινωνικών δεξιοτήτων (όπως ενσυναίσθησης, κριτικής στάσης απέναντι στους ρόλους, ανοχής αβεβαιοτήτων, επικοινωνιακής δεξιότητας) που είναι απαραίτητες για τη διεξαγωγή διαπολιτισμικών διαλόγων (Βλ. αναλ. Γκόβαρης, 2001).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Arendt H. (1991). *Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft*. Muenchen/Zuerich.
- Blok J.H. (1995). The early Amazons. Modern and ancient perspectives on a persistent myth. New York.
- Blok J.H. (2001). *Fremde Frauen als Gegenbilder*. Ueber die *Amazonen*. Στο: Janz, R.P. (Hg.). *Faszination un Schrecken des Fremden*. Frankfurt/M., σσ. 68-83.
- Borrelli M. (1996): «*Paedagogik als hermeneutisch-kritische Dialektik*». Στο: Borrelli, M./Ruhloff, J. (Hg.): *Deutsche Gegenwartspaedagogik*, Band II. *Baltmannsweiler*, σσ. 3-15.
- Bollnow O. F. (1984). *Existenzphilosophie und Paedagogik*. Stuttgart, 6. Auflage.
- Braun E. (1994). *Fremde verstehen. Ein transzendentalhermeneutischer Beitrag zum Problem interkultureller Verstaendigung*. Στο: Roth, H J.

- (Hg.). *Integration als Dialog*. Schneider Verlag *Hohengehren*, σσ. 13-34.
- Dilthey W. (1973). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*. Bd. V, 6. Auflage. Stuttgart.
- Foucault M (1995). *Archaeologie des Wissens*. Frankfurt/M.
- Gadamer H.G. (1986). *Wahrheit und Methode.grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*. *Gesamelte Werke*, Bd. 1. Tuebingen.
- Γκόβαρης Χρ. (2001). *Εισαγωγή στη Διαπολιτισμική Εκπαίδευση*. Αθήνα.
- Habermas J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Τόμος 1: *Handlungsrationalitaet und gesellschaftliche Rationalisierung* και τόμος 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas J. (1991): *Erlaeuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas J. (1999): *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M/: Suhrkamp.
- Hegel G.F.W. (1961). *Werke, Jubilaumsausgabe* (hg. V.H. Glockner). Stuttgart.
- Herbart J.F. (1997). *Systematische Paedagogik*, hg. von D. Benner. *Weinheim*, Bd. 1.
- Humboldt W. von (1968). *Gesammelte Schriften*. Hg. v. d. *Koeniglichen Preussischen Akademie d. Wissenschaften*. 15 Bde. *Nachdruck*: Berlin 1968.
- Levinas E. (1987). *Totalitaet und Unendlichkeit*. *Freiburg/Muenchen*.
- Mayer-Drawe K. (1991). *Die Paedagogik der Kommunikation - eine Paedagogik des Respekts*. Eine Rede fuer Klaus Schaller. Mueler D. (Hg.) ...der *kommunikation auf der Spur*. Symposium fuer K. Schaller. St. *Augustin*, σσ. 25-35.
- Meier-Mesquita C. (1999). *Rassismus und antirassistische Erziehung*. *Freiburg/Schweiz*.
- Priester K. (1997). *Rassismus und kulturelle Differenz*. *Muenster*.
- Ruhloff J. (1990): *Widerstrebende statt harmonische Bildung* -