

Handling og tænkning i pædagogisk teori

*By Thomas Aastrup Rømer,
DPU The Danish School of Education*

Kun tænkning overfor handling er et særkende for en hersker, medens alle andre egenskaber synes at være lige nødvendige for hersker og undersåt. En undersåt behøver ikke at udmærke sig ved selvstændig indsigt overfor handlinger, men blot ved at have den rette mening (Aristoteles, Statslæren, 1277b)

Men der findes en form for herredømme, som mænd udøver over frie mænd og ligemænd; og dette er det, vi forstår ved bystatsstyre, som den styrende må lære ved selv at blive styret (Aristoteles, Statslæren 1277b)

I denne artikel vil jeg diskutere forholdet mellem tænkning og handling, som dette kommer til udtryk i en række teorier indenfor pædagogikken, etikken og politisk teori. Problemstillingen, som jeg ønsker at fremskrive er, at der i meget teori findes en tendens til enten at stille tænkning over handling eller det modsatte, altså at sætte handlingen over tænkningen. Konsekvensen af det første er, at filosofien eller videnskabelig evidens får førsterang i uddannelsestænkningen. Konsekvensen af det andet synspunkt er, at pragmatisme og relativisme bliver det dominerende træk. I artiklens indledende afsnit ridser jeg nogle lidt simplificerede eksempler og nogle træk op ved denne modsætning, men egentlig er der ikke noget nyt under solen her. Det er stråmænd og lærebogsversioner, der blot skal rejse problemstillingens praktiske karakter. I stedet for vil jeg introducerer endnu en samtalepartner i denne debat, nemlig Aristoteles. I det omfang han indenfor uddannelsesfilosofien har været diskuteret herhjemme, har det været med udgangspunkt i hans begreb om Phronesis, og dermed falder han ofte ud til den pragmatiske og handlingsorienterede side af det pædagogiske. Her vil jeg imidlertid pege på en anden Aristoteles, der ligger lidt tættere på Platon om man vil, uden at han dog gør filosofierne til konger på samme måde som Platon. Denne Aristoteles har det særlige træk, at han på en del sæt modstiller handling og tænkning radikalt. Det er to helt forskellige verdener, og derfor kan de heller ikke overordnes eller underordnes hinanden i et simpelt

anvendelsesorienteret eller pragmatisk hierarki. Et første formål med denne artikel er derfor at komplicere tingene – at gøre dem umulige. Endda så umulige, at tænkningen strengt taget ikke lader sig formidle – et anslag mod enhver effektivitetsorienteret pædagogik. Et andet formål er at diskutere forskellige former for formidling mellem handling og tænkning, som man finder det hos Aristoteles selv og en række af hans fortolkere. Især vil jeg pege på etableringen af karakteren, dialektiske genrer og filosofiske koder som momenter i en sådan formidling. Desuden vil jeg se på, hvordan Aristoteles' politiske filosofi er dybt integreret i disse spørgsmål. Dette gælder ikke mindst hans forestilling om en egentlig forfatning som en kombination af aristokratiet og demokratiet, som gør det muligt at leve med dobbeltheden af tænkning af handling. Jeg vil argumentere for, at den umulige formidling mellem tænkning og handling kun kan finde sted i et værdigt demokrati, i Politeia.

Rationalismen: Handlingen er tænkningens tjener

Som helt overordnet filosofisk figur finder vi dette synspunkt tydeligt repræsenteret i Platons tænkning. Her kan handlingen kun få nogen værdi for så vidt, at den er udført i forlængelse af en indsigt i det godes eller begrebets ide. Og denne indsigt kan man kun komme til ved at forlade de umiddelbare handlingers tilfældige begrundelser, søge en højere indsigt, og så efterfølgende vende tilbage for at regere den tilfældige verden og blive en handlingernes konge. Man bliver vis ved at løsrive sig fra handlingen, og man bliver til regent ved at vende tilbage til verden med sine nyvundne indsigter i fornuftens og tænkningens natur. Hos Platon bliver det til filosofiens monarki, styre via indsigt i det gode.. Hvis så verden stritter imod, hvis den ikke vil omvendes, så er det et eksempel på det almindelige livs idioti og dårskab, men det er også en opfordring til at den vise kæmper sig, med dialektikkens våben, til den magt, som han grundlæggende set har ret til. Tydeligst i de allermest centrale passager i Staten, som i ”Dialectic, in fact, is the only procedure which proceeds by the destruction of assumptions to the very first principle, so as to give itself a firm base” (Platon, Bog 7, 533) og relateringen til uddannelsessystemet er tydeligt i et af Sokrates' spørgsmål i ”Then you agree that dialectic is the coping-stone that tops our educational system; it

completes the course of studies and there is no other study that can rightly be placed above it?" (Platon, Bog 7, 534). Hos Platon finder vi altså en skelnen mellem det teoretiske og det praktiske. Ikke på den måde at indsigt er noget andet end indsigt i det gode (som den moderne videnskab vil hævde), men på den måde at tænkningen er en verden for sig, en virkelig verden, den virkelige verden, som vores almindelige sociale liv henter betydning fra og er konstitueret ved. Platon løsriver altså tænkningen, gør det til et filosofisk felt, som det kræver 45 års uddannelse at realisere, for derefter på forskellige måder at lade den vende tilbage og virke i vores handlingsliv; og når den så virker, så virker den radikalt, som i Sokrates' dialoger, og det ender, i symbolsk og i Sokrates' tilfælde også i real forstand, med at sandhedssigeren dør¹.

Denne figur har så med tiden i en lidt grov generalisering fået sin uddannelsesbureaukratiske pendant i den moderne didaktik. Her er uddannelsernes formål og fornuft fundet i forskellige faglige, politiske og administrative konstellationer, hvor målene knyttes an til samfundsmæssig nytte i diverse erhverv eller samfundstyper, og hvor indsigten i det gode er sociologisk bestemt. Det moderne er kommet imellem, hvis man kan sige det på den måde; 'bør' er udskilt fra 'er'; den etiske side af handlingslivet er gjort til subjektivitet. Tilbage står handlinger i deres funktionalitet, de nednormeres til at være kompetencer og kommunikationssystemer. Efter at sociologen har tænkt sin forkromede sammenhæng, kan han konstruere kompetencesystemer, så der kan blive ryddet op i folks tilfældige subjektivitet og håbløse irrationalitet. Nu er det ikke mere filosofien, der skal omvende fangerne i Platons hule. Nu er det den sociale ingeniør, der skal sprede sammenhæng og rationalitet i samfundet, så tingene hænger sammen i mere effektive systemer. Den sociologisk baserede didaktik kan derefter operationaliseres som mål og delmål og store og små evalueringssystemer. Forskellen fra Platons ideer er egentlig kolossal (på grund af det etiske tab), men igen er det dog fornuften og tænkningen, eller rettere 'refleksionen', der bestemmer. Tænkningen kommer før handlingen. Handlingen bliver til et middel. Nogen fastsætter nogle

¹ Platons mål er naturligvis også handling, men netop den gode handling, og hermed menes handlinger som baserer sig på enhed med indsigt i fornuften. Dermed bliver den gode handling en slags *indbrud* i en eksisterende orden (se f.eks. Badiou 2007, s. 81, hvor der tales om "navnets indtrængen", og Säfström (2007, s. 45) hvor der taler om at "uddannelsens politiske praksis er en indtrængningspraksis"). Dette vokabular findes ikke, hverken i den funktionalistiske sociologi eller hos John Dewey (se nedenfor).

fornuftige og funktionelle uddannelsesmål. Derpå implementeres disse i et uddannelsesbureaukrati. Fornuften viser sig som indsigter i funktionel korrespondance, og handlingen viser sig som de mest effektive forsøg på at tilpasse delsystemerne til hinanden. Det handler om at få ting til at spille sammen på hensigtsmæssige måder, så effekter kan optimeres. Platon og den sociologiske didaktik er det gamle og det nye monarki. Hos Platon er monarkiet baseret på indsigt i det gode, og hos sociologien på indsigt i funktionelle sociale sammenhænge. Hvad passer bedst sammen, og hvad fremmer denne gensidige tilpasningsmanøvre? Den etiske side af Platons stat er fuldstændigt fjernet her. Den for tiden mest brugte sociologiske repræsentant for dette synspunkt er den såkaldte systemanalyse, repræsenteret i særlig grad herhjemme i nogle tolkninger af den tyske sociolog Niklas Luhmann (Rasmussen 2004, Qvortrup 2004). Her er næsten ikke nogen handlingsteori; eller rettere: handling omdannes til kommunikationssystemer. Handling er kommunikation. Det er en ren socialkognitiv teori om iagttagelsens sociale og epistemologiske betingelser. Altså igen: tænkning over handling, men hvor tænkning frigøres fra det etiske og reduceres til kognitive omverdenskonstruktioner og til funktionelle analyser af diverse systemers og subsystemers kohærens og interaktion. I virkeligheden den tyndest mulige teori, fordi tænkning reduceres til refleksion og iagttagelse og handling til kommunikation. Et eksempel på dette er ”Derfor bliver dannelse som norm, dvs. som danneskanon mere og mere tvivlsom. I stedet bliver dannelse til en refleksionskompetence, dvs. en evne til at identificere ”mig” i forhold til ”dig”. Dannelse er altså i sig selv blevet et livslangt læringsprojekt” (Qvortrup 2004, s. 167). Dannelse omdannet til refleksion og til livslang læring. Meget velegnet for uddannelsesadministration, men ikke for samfundets etiske og historiske forankring. Luhmann selv kan da også sige om dannelses-tænkningen, at ”i dag er der ikke længere nogen, der tænker sådan. For os er *Paideia* et tema i den samfundsmæssige erindring” (Luhmann 2002, s. 44). Dette er en teori for administratorer uden kærlighed til deres samfunds traditioner. Det er de moderne rester af Platon, hvor undervisning reduceres til kommunikation, irritation og feedback samt forskellige luknings- og koblingssystematikker uden reference til diversiteten af samfundets

intellektuelle og praktiske traditioner. Tænkning er dels en selvdannelsesproces, hvorved den forfalder til refleksion, eller den er en systematisk og administrativ oversigt over samfundets sociale systemers funktionalitet, hvorved det bliver til en degenereret platonisme, hvor man kan forstå verden, før man bebor den.

Endelig er der, ligesom hos Platon, en tydelig forestilling om, at alting er en form for underafdeling af det almene. Det er derfor karakteristisk, at Luhmann kan undersøge det, han kalder samfundets systemer, med udgangspunkt i en overordnet systemteori. Det meste af hans arbejde bærer præg af dette, og de danske analyser indledes også typisk med en gennemgang af den almene teori. Det er den sociologiske omskrivning af idéverdenen, blot uden idéverdenens blændende sol og uden Sokrates' epistemologiske mod. Luhmann har dog også problemer med det pædagogiske felt, hvis præcise medium og kode ikke giver sig selv. Måske kan pædagogikken simpelthen ikke tvinges ned i det Luhmannske system. Måske fordi pædagogikken ikke kan undvære etikken og politikken. Netop centrale mangler ved sociologisk teori i almindelighed og ved funktionalismen i særdeleshed.

Socialkonstruktivismen – tænkningen som handlingens tjener

Det mest avancerede eksempel på det modsatte synspunkt, altså at tænkningen er handlingens tjener, er den amerikanske pragmatisme. Hos John Dewey er tænkning altid knyttet til et brud i vores vaner, eller rettere et brud i et kontinuum mellem handling og dennes konsekvenser, i en situations linearitet. Tænkning opstår først som en mulighed, når der er et eller andet i vores handlingsliv (i bred forstand), der ikke fungerer, og Deweys diskussion handler derefter om den nærmere bestemmelse af det, han kalder en habituering, dvs. konstruktionen af nye vaner, nye lineariteter mellem handling og konsekvenser, nye situationelle ligevægte. Tænkning opstår altså efter et brud i handling, og den bidrager til nye handlinger. Handlingen kommer derfor både først og sidst; tænkningen er en mellemtid, hvor man overvejer forskellige handlingsalternativer og deres konsekvenser. Dette er klart den mest udbredte opfattelse af Deweys syn på emnet, og det er da heller ikke decideret forkert. Men ligesom Platon ikke kan reduceres til moderne

sociologisk instrumentalisme, så kan Dewey heller ikke blot reduceres til en psykologisk ditto. Især har han nogle meget avancerede beskrivelser af, hvordan denne 'tænkningens mellemtid' kommer fra *et helt andet sted* end handlingens sted. I det uddannelsesfilosofiske hovedværk *Democracy and Education* tales blandt andet i kapitel 11 om, at tænkningen forudsætter 'spectators', entusiastiske men inaktive tilskuere, der kan vurdere ting på distance af handlingen ud fra det, som Dewey kalder for "sociale sympatier". I hans *Art as Experience* finder vi desuden det synspunkt, at tænkning udgør et hul eller et dyb mellem fortid og fremtid, og at det er fra dette dyb, hvor en vigtig del af menneskets intelligente og kreative aktivitet viser sig, f.eks. i følgende: "There is always a gap between the here and now of direct interaction and the past experience.. Because of this gap, all conscious perception involves a risk; it is a venture into the unknown" (Dewey 1980, s. 272). Selvom Dewey ofte sætter handling før tænkning, så betyder det altså ikke, at han ikke har blik for, at tænkning er et særligt felt, som ligger udenfor eller under handlingen. Tænkninger ligger på afstand af handlingen og kommer måske endda fra et dyb; fra et fremmed område. Men det er også klart, at dette dyb eller denne tænkning ikke er den Deweyske rationalitet man finder i både internationale og danske mainstreamfortolkninger (Gonon 2000, Brinkmand 2006)².

En anden version af handling over tænkning-synspunktet finder vi i den positivistiske moralteori, emotivismen (Stevenson 1940). Synspunktet er her, at moralen i sidste instans er begrundet i subjektive følelser, og at tænkning er retrospektive forsøg på at overtale andre med andre følelser. Denne overtalelsesproces har ingen selvstændig rationalitet. Det er netop overtalelse frem for overbevisning. Det rationelle består udelukkende i, hvorvidt efterrationaliseringsprocessen er kohærent. Tænkningen er dermed i følelsernes vold. Dette syn radikaliseres så indenfor det man i bred forstand kan kalde poststrukturalismen³. Her bliver både sandhedsspørgsmålet og etikken underlagt handlingssiden. Uanset om vi taler om videnskabelige eller politiske sandheder, så forstås disse som et resultat af forhandlinger og

² Jeg vil kort vende tilbage til en alternativ fortolkning af Dewey sidst i artiklen.

³ F.eks. Bourdieus arbejde indenfor uddannelsessociologien og Lave & Wenger (1991) indenfor læringsteorien.

magtkonstellationer, og tænkning knyttes dermed primært til strategibegrebet⁴. Tænkning bliver her en metode til at opnå videnspolitiske mål. Man kan ikke stole på tænkningen. Man kan stole på handlingen, for den kan man se og den virker (i betydningen forårsager), men tænkningen er staffage. Den kommer ikke fra et skjul, fra et udenfor, som vi så det hos Platon og delvist hos Dewey; den *er* et skjul. Den skjuler de virkelige motiver.

Tænkning, handling og uddannelsestænkning hos Aristoteles

I de senere år har Aristoteles vundet en vis indpas i den pædagogiske filosofi. Dette indtog er dog sket på baggrund af en bestemt fortolkning af hans handlingsfilosofi, hvor især Phronesis har været anset for det centrale omdrejningspunkt. Dette fokus har betydet en reduktion af Aristoteles' uddannelsesteoretiske relevans til at handle om lokale og situationsbestemte overvejelser over, hvad der passer og fungerer, som så opportunt sættes i modsætning til f.eks. evidensbaserede tilgange indenfor pædagogik og medicin. Jeg vil i det følgende argumentere for, at Aristoteles snarere er interessant, fordi han hævder en virksom sammenhæng mellem både politik og etik og mellem handling og tænkning. Hvis dette er korrekt, så bliver konsekvensen, at man ikke kan studere pædagogik uden at kigge på dens sociale og politiske omgivelser, og at det intellektuelle og teoretiske kommer tilbage i det pædagogiske med fuld styrke. Strategien i denne argumentation er først at redegøre for en af de mest kompetente beskrivelser af den almindelige Aristoteles-fortolkning indenfor uddannelsesfilosofien. Dernæst fremskriver jeg så den alternative tolkning, hvor tænkning og politik som sagt står langt tydeligere.

Phronesis' overhøjhed – Aristoteles som handlingsfilosof

Megen Aristoteles-inspireret tænkning tager som nævnt sit udgangspunkt i begrebet Phronesis, moralsk og politisk kløgt, og havner dermed i en position, hvor handlingen har overhøjhed overfor tænkning. Phronesis er simpelthen for mange den Aristoteliske kardinaldyd. En af de førende

⁴ Med mange centrale undtagelser, f.eks. Foucault (2001), hvor poststrukturalismen mere bør opfattes som en form for postmoderne platonisme, med denne bogs utal af eksempler på lokale indbrud af sandhed overfor magthavere.

Aristotelesfortolkere siger f.eks., at ”Phronesis is the intellectual virtue without which none of the virtues of character can be exercised” (Macintyre 1981, s. 154). Dette til trods for, at det egentlig er begrænset, hvad Aristoteles siger om dette begreb. Det meste finder man i bog VI i Etikken. På skandinavisk grund har især Bernt Gustavsson argumenteret for en aristotelesfortolkning, der lægger hovedvægten på Phronesis. F.eks. siger han: ”Episteme kan læres fra lærebøger og gennem undervisning. Men, spørger Gadamer: Hvordan lærer man nogen at blive et godt menneske? Dette er de væsentligste forskelle mellem *episteme* og *fronesis*” (Gustavsson 2001, s. 207). Den indenfor uddannelsesfilosofien, mest udfoldede argumentation indenfor denne læsning, er nok Joseph Dunne’s *Back to the Rough Ground*, som er udformet som et opgør med mål-middel rationalitet indenfor undervisningsfilosofien. Den stærke fokusering på Phronesis sker typisk i en eller anden blanding af følgende træk. For det første adskilles Phronesis radikalt fra Techne, fremstillingens (håndværkets og kunstens) aktivitetsform. Techne sættes lig dette at følge et mål med særlige midler, for derefter at omdanne materien til en på forhånd given form. Modsat dette fremstilles Phronesis som den aktivitet, hvor handlingen er sit eget mål, som en form for overvejelse over og beslutning om det, der foreligger i al sin partikularitet, og som altid er under forandring. Hvor Techne reducerer forandring under en skabelon, så fungerer Phronesis i forandring. Det gør den ved hele tiden at resonere over, hvad der er fornuftigt og godt i den givne situation, alt taget i betragtning, som en etisk *connaissance*. Herudfra beslutes og handles så efter bedste evne. Der er ingen klar målsætning for handlen på forhånd. Man navigerer så at sige i det åbne hav. At kunne dette er en intellektuel dyd. Det er at deltage i samfundets refleksionsprocesser og handlinger sammen med andre, og at være villig til at genoverveje, beslutte og handle igen – til fælles bedste. Det er her man handler sammen med andre. Det er det politiske felt. Aristoteles nævner også selv den græske politiker Perikles som et centralt eksempel på denne tilgang.

Indenfor denne tradition modstilles Phronesis ikke blot Techne, men også, og det er så for det andet, Theoria, altså tænkning over det som ikke forandrer sig, det kontemplative liv. Theoria her er ikke den moderne evidensbaserede videnskab. Evidenstilgangene er snarere en simpel form for

fremstilling, altså *Techne*, eftersom arbejdet er skruet sammen af eksterne mål og metoder. *Theoria* er slet ikke omgængende med mål eller andre mennesker. *Theoria* er i virkeligheden omgang med Guderne eller med det fremmede. Det er en usocial ting. *Phronesis* og *Theoria* er meget forskellige, som i ”it is clear that through theory, we do not acquire a knowledge-content, which can then be exploited in the practical business of life; the spheres of theory and practice are incommensurable” (Dunne 1993, s. 238). Praksis og teori er usammenlignelige. Der er tilsyneladende ikke nogen vej mellem beskuerens teoretiske og filosofiske aktivitet og til *Phronesis*’ praktiske refleksionsformer. Dette gør Dunne nervøs. Han bliver nervøs for, om dette betyder en tilbagevenden til platonismen, hvor *Theoria* sad solidt plantet på det epistemologiske hierarkis trone. Nervøsiteten viser sig i: ”If the ethical life which is taken up with these human affairs now appears, by contrast with the godly life of theory, almost as a cavalike mode of existence, then one begins to ask whether *Phronesis*, for all its suppleness and flair, does not appear, from the vantage point of theory, much as a dog’s great sensitivity in smelling and sniffing might appear from the vantage point of *phronesis* itself (Dunne 1993, s. 240). Med ”the cavalike mode of existence” refereres netop til fangerne i Platons hule.

Denne adskillelse af *Phronesis* og *Theoria* bruger Dunne nu til simpelthen at udgrænse *Theoria* fra det etiske felt. Derfor kan han lægge an til en fortolkning af Aristoteles’ praktiske filosofi, der betoner det synlige aktive liv og dets små og store refleksionsprocesser og handlinger til det fælles bedste. Tænkning er irrelevant for dette praktiske hensyn, og den rene tænkning – altså den, der ikke kan bruges til noget i samfundet – skubbes væk som unyttig og uforståelig. Dermed har han skabt et udgangspunkt, hvor han både kan kritisere *techne*-forestillingerne i uddannelsesteorien, som sandt for dyden er udbredt i disse år, og de intellektualiserende (baseret på *Theoria*) tilgange, hvor nyttespørgsmålet er fraværende.

Herhjemme har de pædagogiske professioner og omsorgsprofessionerne kastet sig over denne tilgang til Aristoteles’ arbejde⁵. Fordelen ved dette er, at det har givet sygeplejersker, lærere og pædagoger en filosofisk grund, hvor

⁵ Se f.eks. Braad (2005) og Rasmussen (2004b).

nogle af de beslutningsprocesser, som kendetegner deres arbejde, får mere filosofisk anerkendelse. Da der samtidig sker det, at uddannelses- og sygehusadministration samt de traditionelle professioner som læger og ingeniører, indplaceres i forskellige blandinger af *Techne* og *Theoria*, så står semiprofessionerne i egen selvforståelse tilbage som filosofiske eneherkere indenfor det offentlige og professionaliserede sociale liv. Så dybtliggende er denne ide, at jeg et par gange har mødt specialestuderende, der tror at Aristoteles har skrevet sine bøger til sygeplejefaget.

Prisen for denne professionspolitiske gevinst er desværre en hyppig mangel på systematik (*Techne*), hvilket jeg vil lade ligge her, og ikke mindst at man mister forbindelsen til *Theoria*. For at hævde *Phronesis* som filosofisk grundlag, må man nemlig vejen omkring *Theoria* og undersøge en given praktisk vidensstruktur (altså *Phronesis*) karakter og dens eventuelle relation til andre strukturer. Og dette kan ikke gøres med nytte for øje, men kun som en refleksion i *Theoria* selv. *Phronesis*' overhøjhed kan kun etableres via en refleksion over *Phronesis*' postulerede modsætning, nemlig *Theoria*. Denne vej ud af hulen, har jeg endnu ikke set nogen repræsentant for professionerne udfører. Af denne grund har de ikke fået sig et egentlig filosofisk grundlag, men blot et nyttigt redskab – et ord man kan overbevise andre med i kampen mellem professionerne om statens gunst. Betragtninger, der ikke kan bruges i f.eks. pædagogfaget og dets omgang med børn og kolleger, lukkes ude af uddannelserne. Professionerne tømmes for intellektuel virksomhed. Man kan ikke anskue sprogspillene i deres bestandighed. Man kan ikke lukke øjnene og tænke.

En anden pris er, at man undlader at læse Aristoteles' etik sammen med hans politik. Professionernes horisont er hospitalsafdelingen, børnehaven eller skolen, og *Phronesis* anvendes til at forstå refleksionsprocesser indenfor disse snævre rum. *Phronesis*, som isoleret fænomen, lukker sig om sin egen praksis og mister sine politiske og intellektuelle overtoner. Mål og værdier overlades til ledelse og politikere, og *Phronesis* bliver en slags tænksom metode, hvor man inddrager flest mulige situationsbestemte aspekter i en helhedsvurdering af en partikularitet i forandring (f.eks. et barns udvikling). Overvejelserne bliver til metode, men knyttes ikke til den politiske og teoretiske karakter af

metodens formål. Phronesis bliver dermed en metode snarere end en filosofi. Den omdannes – paradoksalt – til det, som den egentlig er et opgør med, nemlig Techne. Man taler som en reflekteret tekniker, og pludselig falder Aristoteles godt i tråd med moderne organisations- og kompetenceforståelser.

Tænkning som en aktiv part

I det følgende vil jeg fremskrive et andet syn på Aristoteles etiske og politiske tænkning. Først og fremmest bør man gøre mere ud af at tænke Phronesis sammen med Statslæren, altså den politiske filosofi, og dermed underordne etikken det politiske. Er det rigtigt, kan der ikke være tale om at isolere Phronesis til noget, der foregår på en hospitalsafdeling. Der er meget, der tyder på, at denne sammenhæng mellem etikken og politikken bør betones stærkere, f.eks. i ”Det er svært fra ungdommen af at få den rette opdragelse til dyd, hvis man ikke er opfostret under tilsvarende love” (Etikken, 1179b). Her hævdes det, at karakteren og omfanget af dyden hænger sammen med karakteren af lovene. Endnu tydeligere betones sammenhængen mellem etik og politik i starten af Etikken i ”lad os da forsøge at skitsere, hvad dette gode er, og hvilken af videnskaberne eller evnerne det hører under. Det må høre under den ypperste og mest overordnede. Og dette synes at være den politiske videnskab... Det som er eftertragteligsværdigt for den ene enkelte, er det bedre og mere guddommeligt at opnå for et helt folk og for bystaterne. Denne undersøgelse stræber herefter, og er en art politisk videnskab” (Etikken, 1094a). Etikken er en slags politisk videnskab. Phronesis er derfor slet ikke nogen lille og lokal afvejning af handlemuligheder i en børnehave eller på en hospitalsafdeling. Det er derimod en etisk form for diskussion, beslutning og handling knyttet til det fælles bedste i en bystat, dvs. i forbindelse med en forfatnings principper.

Dette forsøger Aristoteles at indfange med hans berømte begreb om ’midten’. Midten er det etiske princip, at beslutninger og overvejelser bør vedrøre det fælles bedste og ikke yderpunkterne i samfundets politiske pluralitet, midt i forandringens ild. Midten er ikke at forstå som en slags matematisk gennemsnit. Midten er knyttet til et bestemt objekt i en bestemt sammenhæng. Midten er det princip, der forlener vores liv med fællesskab og

etisk betydning. Det skærer igennem de mange muligheder for rigdom og berømmelse og knytter afgørelsen sammen med fællesskabets bedste. Denne afvejning kan kun finde sted via den form for praktisk intellektuel aktivitet, som netop udgør Phronesis. Phronesis forudsætter derfor en social og politisk struktur på et vist niveau. Phronesis forudsætter Polis, det politiske fællesskab. Phronesis kan f.eks. ikke fungere i et tyranni, fordi ”når der intet fællesskab er mellem den regerende og de regerede, da er der heller intet venskab” (Etikken, 1161a). Og venskab er her ikke det moderne intime, men derimod det klassiske politiske og indholdsmæssige venskab. Man er venner om en fælles politisk sag. Man er sammen i et virke, og det er i forbindelse med disse venskaber, at Phronesis udvikler sig. Der er her, i disse venskabsstrukturer, at der overvejes og besluttet modigt og besindigt. Både regent og undersåt er bundet i en fælleshed, i den reflekterende og beslutsomme omgang med midten og med hinanden. Phronesis er den måde, hvorpå borgere overvejer fælles spørgsmål i det praktiske og politiske fælles liv. Bruger man sine forstandsevner til at fremme egne og private interesser, så er det ikke Phronesis, men snedighed, der er på spil. Det er midler til mål, men ikke de rette midler til de rette mål. Snedighed er en udartet Phronesis, der ikke tager hensyn til midten. Phronesis er derfor overvejelser og beslutninger knyttet til bevægelsen i og rekonstruktionen af det fælles og foranderlige handlingsliv i staten. Og i Statslæren undersøges så de forfatningsmæssige og politiske forudsætninger herfor. Phronesis’s objekt er det bevægelige og partikulære, mens Forfatningens objekt er det bestandige og almene⁶. Dermed er phronesis taget ud af skoleklassen.

Sammenhængen mellem det etiske og det politiske vender jeg tilbage til. Først vil jeg diskutere forholdet mellem tænkning og handling, mellem filosofi og politik, mellem Theoria og Phronesis. Jeg blev først opmærksom på karakteren af denne relation via læsningen af en nyere dansk udgivelse om emnet (Amon 2008). I forbindelse hermed genlæste jeg Aristoteles’ etik og politik, samt forskellige passager hos nyere konservative og republikanske forfattere. Det følgende er en sammenfatning af disse inspirationer.

⁶ Se f.eks. Statslæren, 1276b: ”Staters ensartethed består væsentligst i, at deres forfatning er ens”.

Det centrale er for det første det forhold, at der hos Aristoteles stipuleres en anden relation mellem Theoria og Phronesis, end det hævdes hos Dunne. De er ganske vist stadigvæk adskilt, men på en måde, så de tvinges i kontakt med hinanden igen. Denne nye sammenhæng er det første, jeg vil diskutere. Dernæst tager jeg fat i, hvad denne sammenhæng betyder for det politiske. Hvis nemlig det politiske ikke alene kan sidestilles med phronesis, men også må inddrage theoria, så sker der noget med hele opfattelsen af den politiske orden. Vi får en slags aristokratisk demokrati eller et slags decentraliseret aristokrati. En konklusion, som vil ligge i fantastisk kohærent forlængelse af Aristoteles forfatningsdiskussioner i Statslærens midterste bøger, hvor Politeia-forfatningen, det demokratiserede aristokrati, netop beskrives som den forfatningsmæssige 'midte' mellem aristokratiet og demokratiet. Desuden betyder en korrigeret forståelse af forholdet mellem handling og tænkning også en helt masse for vores muligheder for at bedrive uddannelse. Det drejer sig med andre ord om, hvorvidt phronesis eller theoria skal stå for uddannelsen i et Aristotelisk system, eller hvilken kombination man eventuelt forestiller sig.

Det overraskende, og for Joseph Dunne nærmest irriterende, er, at Etikens afsluttende bog X hævder et helt andet mål for menneskets lykke end det aktive overvejende og besluttende liv blandt andre til det fælles bedste. I stedet fremhæves tankens liv, det filosofiske liv, det kontemplative liv, det tilbagetrukne liv, som værende det lykkelige menneskes liv. Og hvis dette sammenholdes med, at Aristoteles i bog 1 fremhæver netop lykken som målet for det etiske liv, så får vi en overraskende korrektion af Phronesis-begrebets betydning. Her er et par eksempler på citater som peger i den retning: "tankens lykke synes derimod og kun i beskeden grad at behøve de ydre goder eller i mindre grad end den lykke, som bygger på de etiske dyder" (Etikken, 1178a). Lykken er tanken, og tanken behøver næsten ikke de etiske dyder – Dette skal man høre i en bog om etik, hvor vægten hidtil, i al fald ifølge Dunne, er lagt på netop de etiske dyder! Igen i "man diskuterer også, om valget eller handlingerne (indenfor Phronesis, TAR) er de væsentligste for dyden, da dyd viser sig i begge dele. Det mest fuldkomne må naturligvis bestå i dem begge, men til handlinger behøves mange ting og jo større og ædlere

handlinger, des flere ting behøves. For det kontemplative menneske er ingen af disse ting nødvendige for hans aktivitet, men er tværtimod så at sige hindringer for kontemplationen. Men for så vidt at han er et menneske og lever med mange andre, vælger han at handle i overensstemmelse med dyden” (Etikken, 1177b-1178a). I disse citater forudsættes også, at der skal skelnes mellem Phronesis og Theoria, men på en paradoksal måde. Theoria angives nemlig at være etikkens mål, lykken. Theoria kan derfor ikke blot lukkes ude, men må inddrages i det etiske igen, men netop som noget andet end handlings- og beslutningslivet blandt de mange, altså som noget andet end Phronesis.

Denne paradoksale adskillelse kan kvalificeres yderligere. For det første finder vi det i en konsekvent gennemført sammenkædning mellem tænkning og det guddommelige på den ene side og handling og det menneskelige på den anden. F.eks. i ”men et sådant liv (det lykkelige liv, TAR) vil være stærkere end menneskelivet. Og det er ikke i sin egenskab af menneske, at man vil kunne leve sådant et liv, men for så vidt man rummer noget *guddommeligt* i sig. Og i samme omfang vil dets aktivitet *adskille* sig fra den aktivitet, som hænger sammen med den øvrige dyd (altså Phronesis, TAR) ” (Etikken, 1177b, mine kursiveringer) og i ”den som virker med sin fornuft og dyrker den og holder den i bedst mulig form, synes også at være den, som er mest elsket af guderne” (Etikken, 1179a).

Det er som om, at filosofien bliver et rationelt samvær med guderne løsrevet fra moderation (som er en dyd i Phronesis). Men det er en særlig form for samvær. Det er et selvtilstrækkeligt samvær. Det er sig selv nok. Det behøver ikke selskab, som i ”Lykken mangler ikke noget, men er selvtilstrækkelig” (Etikken, 1176b). Det er derfor, at de vigtigste tænkere ikke er i eksplicit dialog med hinanden. Wittgensteins og Kants bøger er næsten uden referencer. Man fornemmer ganske vist en dialog, men den ER der ikke. Vores kulturs hovedværker er en form for rationel religiøsitet. Uforeneligheden mellem fællesskab og filosofi finder vi også i de følgende citater: ”Philosophy or science (Theoria, TAR), the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about all things by knowledge of all things; but opinion (Phronesis) about all things is the element of society; philosophy or

science is therefore the attempt to dissolve the element in which society breathes, and thus it endangers society” (Strauss 1959, s. 221). Filosofien er noget helt andet end, men også noget farligt for, samfundet. Vi vender tilbage til Strauss’ konsekvenser af dette i næste afsnit. Dette begreb om ’selvtilstrækkelighed’ dukker i parentes bemærket op igen i forbindelse med definitionen af en stat. Både staten, tænkeren og guderne er ’noget’ uden andre. De ejer bestandighed. De er uafhængige⁷.

Det er ikke kun i Etikken, vi finder formuleringer, der omtaler denne adskillelse mellem handling og tænkning. De går igen direkte i Statslæren, som i ”der rejses tvivl om, hvorvidt et virksomt og aktivt liv i samfundets tjeneste er at foretrække eller snarere et liv helt frigjort fra alle de ydre ting og helt viet kontemplationen” (Statslæren, 1324a). Og videre i ”den som ikke kan leve i fællesskab med andre eller ikke føler trang til det, fordi han kan klare sig alene, er ikke en del af et statssamfund, men så må han være et vildt dyr eller en gud” (Statslæren, 1253a)⁸. Det er altså nærmest enten-eller. Og læg mærke til parallellen til statssamfundet. Lykken er tænkningen, tænkningen er det guddommelige, og hvis man er udenfor statssamfundet er man guddommelig (eller et vildt dyr, en barbar). Den frie tænker, den lykkelige og uafhængige beskuer, er altså udenfor staten. Phronesis og kontemplation er etiske modsætninger, mens stat og filosofi er politiske modsætninger. Vi bliver nød til at gebærde os godt i Phronesis og stat, fordi vi er mennesker, og fordi vi er mange, men vi bliver også nød til at gebærde os i kontemplation og filosofi, fordi dette er den frie, selvtilstrækkelige og lykkelige tilstand. Og endnu en

⁷ Se f.eks. Statslæren, 1275b: ”Ved en stat forstår vi simpelthen en så stor mængde af sådanne mennesker, at den er tilstrækkelig til at kunne leve et selvstændigt liv uafhængigt af andre”. Se også Statslæren, 1280b.

⁸ MacIntyre diskuterer karakteren af en offentlighed baseret på aristoteliske principper. Han siger, at offentligheden kun kan fungere, hvis der er enighed om visse førsteprincipper. Disse førsteprincipper vil kun blive anfægtet af enten ”the insane or the philosopher” (MacIntyre 1987, s.21) – og man kunne i denne sammenhæng tilføje: af enten barbaren eller guden. MacIntyre, som deler Dunes tilgang til phronesis, bruger dette til at afvise filosofiens positive rolle overhovedet. Følger man herværende perspektiv, har tænkning en langt mere selvstændig rolle, og offentlighedens diskussioner stopper ikke ved sådanne førsteprincipper. Tværtimod bør man fremelske og kultivere ”the insane” eller ”the philosopher”. Et radikalt eksempel herpå ser man f.eks. i ”the immigrant is a name for, if anything, a surplus added to a demos and as such presents a challenge to consensual democracy as represented by the myth of schooling. But for anyone, who believes in the possibility of living a life beyond the myth, this challenge is a blessing” (Säfström 2009). For Säfström bliver ”det fremmede” til det uddannelsesmæssige princip, der på forskellige måder sikrer at skolen forbliver et sted, der ikke degenererer til et rent universalie, men som kan forblive et ”singular universal”.

gang, for at skære det ud i pap: ”Hvilken livsform skal man foretrække? Skal man leve sammen med andre borgere som medlem af en stat, eller skal man leve som en fremmed, der ikke er knyttet til det politiske fællesskab” (Statslæren, 1324a). Det fremmede er det filosofiske. Det fremmede er det lykkelige. Så har vi vist gjort det så svært for os selv, som vi kan.

Dobbeltheden viser sig også i Aristoteles’ skelnen mellem udødelighed og evighed. En distinktion som i særlig grad diskuteres af Hannah Arendt i et af hendes tidlige hovedværker *The Human Condition* (1998, ch. 2). Udødeligheden knytter sig til det aktive liv i Polis. Til fremstilling af ting og til handlinger, der rækker ud over sig selv. Aristoteles er udødelig, fordi hans arbejde stadig læses. Udødeligheden hænger altså sammen med *viva activa*, det aktive liv. ’Det evige’ er derimod ”the deathless life on this earth” (Arendt 1998, s. 18) og “the nature of the Olympian God”. Det er tænkerens omgang med det evige, “the unspeakable” og det er “without words”. Handlingen knyttes altså sammen med udødelighed, bedrifter og dyder, mens tanken hægtes på det ordløse, skuen, det evige, det bestandige og eventuelt det religiøse. Det er også tankevækkende at høre Arendt fortælle om mulighederne for at komme fra evighed (Theoria) til udødelighed (det aktive liv), fra tanken til handlingen: ”No matter how concerned a thinker may be with eternity, the moment he sits down to write his thoughts he ceases to be concerned primarily with eternity and shifts his attention to leaving some trace of them” (Arendt 1998, s. 18). I det øjeblik, altså, hvor tænkeren formulerer sig, så forlader han evigheden (og går ind i udødeligheden). Tanken er udenfor det aktive sprog. Samme synspunkt finder vi hos Lev Amnon i ”den vise, altså den der formår at holde sig i den teoretiske tilstand, lader sig strengt taget ikke længere forstå af andre mennesker som et menneske” (Amnon 2008, s. 107). Tanken kan ikke meddeles – kan ikke formidles. Tankevækkende konklusion. Ikke mindst for en forståelse af det pædagogiske. Kontakten mellem tænkning og handling er *forrevent*, hvis man kan sige det på den måde.

Endelig har vi Aristoteles’ særlige syn på fritiden. For at kunne leve et kontemplativt liv kræves fritid (og fritid kommer af freden), dvs. fritid fra arbejde, politik og krig. Vi lever også i en fredelig tid, men er tilbøjelig til at fylde den ledige tid med underholdning, med dansende skygger i hulen. For

Aristoteles er fri-tiden der, hvor mennesket kan blive lykkeligt – netop i kontempleren – og komme tæt på guderne (f.eks. ved at tænke som en fremmed, en in-aktiv). Et af de centrale forhold ved Polis hævdes derfor at være, at ”indbyggerne er i stand til at leve på en gang uafhængigt og fornuftigt uden at være nødt til stadig at arbejde for livets ophold (Statslæren, 1326b) og igen i ”til arbejdet kræves der altså mod og udholdenhed og til fritiden kræves kærlighed til visdom” (Statslæren, 1334a). Her stilles arbejdet (og krigen), modet og udholdenheden, altså de praktiske dyder, op overfor fredens stilhed, passiviteten, den ensomme skuen og kærlighed til et liv med Olympens guder helliget visdommen. Derudover er der det interessante forhold, at det græske ord for fritid er *Schole*, hvilket peger på et skolebegreb, som vi vist roligt kan sige er gået tabt på det seneste. Skolen er det sted, hvor man beskæftiger sig med at tænke – så afsondret som muligt fra det praktiske liv. Skolen er selve det etiske livs formål; ikke forstået som en kompetencecentral, men forstået som den stille betragtning og omgang med det bestandige, dvs. kulturens (de grundlæggende tekster, digtningen og musikken), naturens (stjernerne og matematikken) og de religiøse mestre. Skolen er den tænksomme fritid, hvor man beskæftiger sig med det, som ikke kan formidles.

Er der veje mellem tænkning og praksis?

Det næste spørgsmål, man kan stille, er, om denne opdeling er radikal? Om der ingen vej er mellem tænkning og handling, eller om der findes forskellige måder, hvorpå de to sfærer kan komme i en eller anden form for kontakt. Det første synspunkt, altså at skodderne er og bør være vandtætte, finder vi f.eks. hos den britiske filosof Michael Oakeshott, som stort set tav om praktisk politik, selvom han levede under 2. verdenskrig. Og når Dunne og MacIntyre afviser *Theoria*, så er det også en måde at sige på, at der ingen kontakt er. I det følgende vil jeg tegne konturerne af nogle mere opbyggelige svar, som dog deler en anerkendelse af vanskelighederne. For det første er det instruktivt at kaste et blik på Platons dialog *Staten*. Her bliver Sokrates bedt om at fortælle, hvordan man kan komme fra det praktiske til det filosofiske liv. Sokrates' svar er dialektikken. Som når man (i den danske oversættelse) ”forsøger dialektisk, uden brug af sanserne, alene ved argumentation at trænge frem til det enhver

ting egentlig er, og ikke giver op førend man ved den rene tænkning har fattet det, der i egentlig forstand er det gode” (Platon 1991, s. 208), og den dialektiske argumentation er som et ”feltslag, hvormed man baner sig vej gennem alle modargumenter” (Platon 1991, s. 211). Det er altså via tilstedeværelsen af modsætninger, at mennesket vækkes til tænkningen. Evnen til at arbejde med modsætninger siger derfor også noget om, hvorvidt der tænkes overhovedet. Tænkningen viser sig derved som en genre, som en særlig form eller en ide i et materiale. Hvis vi kigger efter, om tænkningen er til stede i et materiale, er det derfor en særlig dialektisk form, vi vil kigge efter. Det er i denne form, at mennesket arbejder med sit materiale og kæmper sig ud af den platoniske hules skyggeverden. Vedrørende spørgsmålet om, hvorvidt den rene tænkning kan formidles, altså læres, er Platon på linje med Aristoteles. Det kan den ikke. Det skyldes – også her – at den rene tænkning er en aktivitet uden for talen. Talen er det politiske og det sociale medium. Tanken er udenfor dette, og derfor kan den heller ikke meddeles. Tanken kan kun iagttages som en dialektisk form i en tekst. Kun på denne måde kommer den ind i det sociale liv. Læreren kan ikke ”forklare dette” og eleven har ikke ”forstået”. Tanken viser sig som en form i elevens materiale, som læreren må ”holde øje med”.

Vender vi os mod Aristoteles selv, finder vi en mere etisk orienteret formidling, som jeg har tilladt mig at elaborere lidt over (se Amnon 2008). Aristoteles’ idealforfatning er den såkaldte Politeia, en mellemting, midten, mellem aristokratiet og demokratiet (Hansen 2007 og Statslærens bog 6) . Politeia er en form for decentraliseret aristokrati eller et demokrati med karakter og dyder. At være borger i Politeia er derfor både at kunne lyde (som i aristokratiet) og byde (som i demokratiet). ”Gør din pligt og brug din fornuft”, som Kant ville sige det. Alle har på denne måde del i herredømmet. Det er ikke sådan, at alle bare bestemmer som i det forfladigede demokrati;

⁹ F.eks. Lyotard har samme synspunkt, når han i *The Differend* skriver ”Reality is not expressed by a phrase like: *x is such*, but by one like: *x is such and not such*. To the assertion of reality, there corresponds a description inconsistent with regard to negation. This inconsistency characterizes *the modality of the possible*” (Lyotard 1988, s. 45). Det er det samme, fordi virkeligheden viser sig som en særlig form (*x is such and not such*), en dialektisk sprække i stoffet (se Grønlykke (2009) for inspiration til denne metafor). Stoffet kommer til syne, det ”appears” som Arendt ville sige (se nedenfor).

som med en sms-stemme i et talentshow. Man bestemmer ved ”den dom ved hvilken man bliver herre”, Man fælder dom, træder i offentlig karakter, og sætter dermed noget i gang, hvis konturer man så må følge og lyde. Man byder ved dommen og lyder efterfølgende, denne doms start¹⁰. Da herredømmet er fordelt på alle, skal det politiske forstås som den proces, hvor herredømme konstitueres, korrigeres og forandres, så enhver borger altid kan være i overensstemmelse med sig selv, i en selv-beherskende selvtilstrækkelighed sammen med andre. Politicia er den forfatning, hvor dette herredømme er muligt, og uddannelse til politeia er anderledes end uddannelse til et endimensionalt demokrati eller til et hierarkisk aristokrati. Politeia er karakterens og eftertænksomhedens dannelse, en selvets reflektive bestandighed. Aristoteles’ pointe er så, at dette kun kan finde sted, hvis der er et *filosofisk område* spredt ud i samfundet. Ikke kun hos en bestemt klasse, som Platon foreslog, men hos alle borgere. Det er et felt, der ledsager de politiske, de administrative og faglige aktiviteter, det er fritidens og lykkens felt og det er menneskehedens dialog med guderne. Enhver dom i herredømmet er en ny start, en slags konstitution af en ny eller fortsat praksis; det er den første bevæger, for nu at inddrage et element fra metafysikken. Dommen er en uforudsigelig sammentrækning af Phronesis og det filosofiske, den begivenhed, hvor handling og tanke og tale bliver til *et*. Dette er uddannelsens formål. Den selvbeherskende og selvtilstrækkelige sammentrækning af handling, tale og tænkning til en begivenhed i verden. Dette er stoffet, som karakter og politiske revolutioner i det store og i det små, er lavet af. Et ”nyt træk” i Lyotards begreb (Lyotard 1979, s. 16), natalitet hos Hannah Arendt (Arendt 1992, kap. 5) og ”begivenheden” hos Badiou (Badiou 2007). Der hvor en ny person fødes i *offentlighed*. Formlen for Arendts ”second birth”; en artikulation, en begivenhed og en handling.

Men der er yderligere et element, udover dette at herredømmet er et resultat af interaktionen mellem det praktiske og det teoretiske i politeia. Ved den nye begyndelse, ved herredømmet, den dom, ved hvilken enhver bliver til borger, til undersåt og konge på samme tid, konstitueres samtidig

¹⁰ Denne dobbelthed i politeias herredømme er fyldigt omtalt mange steder i Statslæren, men især i starten af bog 3.

distinktionen mellem det praktiske og det teoretiske på ny. Fordi herredømmet fungerer via tale og ytringer¹¹, så konstitueres der et praktisk felt, hvor andre må svare og handle. Enhver må derfor konstant overveje forholdet mellem sin tænkning og sin handling, fordi enhver foreløbig enhed mellem tænkning og handling konstant forstyrres af andres handlinger. Det politiske er dermed mere end en praktisk dyd, det er uafbrudt etisk korrektion, og Politeia, midterforfatningen, er det sted, hvor dette kan foregå. Det kan simpelthen ikke foregå i hverken et rent demokrati (hvor alle byder og ingen lyder) eller et rent aristokrati (hvor få byder og mange lyder). Men der konstitueres på samme tid også et felt uden om det praktiske; som ledsager det praktiske. Et felt af betydninger, udelukkelser og bevægelser, som ikke fandt plads, og som ikke kan finde plads indenfor strukturen af netop dette herredømme, et felt hvorfra man kan iagttage alt det, der bruges udefra. Dette felt er netop tænkningens, traditionernes og deres negationers hav. I Politeia er der adgang til dette felt i de filosofiske studier i fritiden. I andre statstyper vil denne adgang være lukket, og i Politeia kan man finde tænkningen som sporadiske dialektiske former, som vi så hos Platon, eller som tænksomme 'indbrud' i det politiske og praktiske liv.

Dermed nærmer vi os den neoaristoteliske position, som vi finder i Hannah Arendts senere arbejde, *Life of Mind* (Arendt 1971). I dette arbejde forlader Arendt interessen i det aktive liv, som hun rendyrkede i hendes tænkning fra 50'erne og 60'erne, og helliger sig studiet af tænkningen. Her genfindes tanken, ikke blot som en skuen, men som en aktivitet, der konstant undergraver eksisterende sprogspil og politiske og institutionelle strukturer. Arendt lader sig ikke helt nøjes med de dialektiske former (som vi fandt dem hos Sokrates og Lyotard), men insisterer på Sokrates' og tænkningens betydning for vores samfunds etiske konstitution. Tænkningen underminerer ikke kun monarkistiske strukturer men også moderne bureaukratier og "frosne ord", som hun kalder det. For Arendt er det heller ikke sådan at tænkning og det politiske er helt uafhængige, men hun er som "græsk" inspireret enig i, at

¹¹ "Mennesket er det eneste af alle levende væsner, som er udrustet med evnen til at tale" (Statslæren 1253a). Ethvert dyr har lyde, som bruges til at udtrykke behag og ubehag, men kun mennesket kan tale og dermed skelne mellem godt og ondt. Citatet danner i øvrigt udgangspunkt for Rancieres politiske filosofi, hvor der spilles på sondringen mellem lyden og talen (Ranciere 1997).

det er forskellige størrelser. Hun beskriver, hvordan tænkningen laver et slags forberedende arbejde, for at dømmekraften kan arbejde. Tænkningen ”destroys” (Bernstein 2000), spinder tråde, opløser sprogspil og strukturer. Dømmekraften, på den anden side, henvender sig til en offentlighed, til et publikum. Det er den formidlede tænkning, men det er ikke det samme som tænkningen. Dette er også baggrunden for Arendts enorme interesse for Kants diskussioner af offentlighed, dømmekraft og smag. Kant og Arendt mødes med andre ord i forestillingen om, at den borgerlige offentlighed er det sted, der sikrer, at tænkningen har noget at forberede til og få materiale fra. Uden kritisk offentlighed – ingen retfærdighed. Tænkningen er en slags ”ding an sich”, ”something which *is* but does not appear although it causes appearances” (Arendt 1971, s. 40). Tænkning forårsager kritisk offentlighed, selvom tænkningen ikke viser sig selv. Den kritiske offentlighed er et tegn på tænkning. Dette lyder som en mere realistisk version af Platons syn, hvor vi så, at tænkningen blot viste sig som dialektisk form. Tanken bliver nu det arbejde, der skal gøres, for at dømmekraften kan lægge tingene til rette for en oplyst offentlighed. Uden tanke ikke blot dumhed, men tilmed ondskab. En hyldest til det sokratiske indbrud i vores vaner som i ”we are left with the conclusion that only people inspired by the Socratic *Eros*, the love of wisdom, beauty and justice, are capable of thought and can be trusted” (Arendt 1971, s. 180). Kun folk, der har del i det kontemplative liv og kan leve med det i Polis, i et selvbeherskelsens og selvtilstrækkelighedens herredømme blandt venner, kan man stole på. Borgeren, der reflektivt forsøger at være den samme blandt andre i en foranderlig verden. Offentligheden er den moderne Athenske plads. Bureaukratiet er det moderne monarki. Man begynder at kunne ane konturerne af en teori om, hvordan bureaukratiet kan blive til at stole på; nemlig ved hjælp af den offentlige tænkning og det rationelle og fremmede indbrud i kompetencesystemer. Tænkning, handling og offentlighed er på denne måde interagerende frihedskategorier.

En yderligere mulighed finder vi hos Leo Strauss. Mest kendt er han i denne sammenhæng for forestillingen om, at formidlingen fra tænkning til handling kun kan finde sted i et særligt kodesprog for de indviede. Hvis filosofien griber direkte ind i samfundets aktiviteter med analyser baseret på

den rene tænkning, så vil han lide samme skæbne som Sokrates, altså henrettelse for forstyrrelse af den offentlige orden og for at korrumpere ungdommen. For Strauss er Sokrates et symbol på den forfølgelse, som det filosofiske altid må lide under. Den rene tænkning må derfor agere i et kodesprog, og her gælder det om at læse mellem linjerne på tænkerne. Hvad er det, de ikke kan sige, og hvordan får de det sagt alligevel. Strauss sammenfattede disse ideer i et skrift med den slående titel *Persecution and the Art of Writing*. Dette peger på en større politisk realisme, end vi finder det hos Aristoteles. Det almindelige vil ikke være politeia – politeia er snarere selv en del af tænkningen. Det almindelige er, at når der tales og indgås netværk, venskaber, dialoger og alliancer, så lukkes tænkningen ude som noget 'fremmed', som en barbar – én, der ikke kan deltage i denne stats liv. Den fremmede må derfor opfinde sit eget sprog og sine egne koder. Han kan ikke formidle tænkningen, både fordi den er uden ord, men også fordi han vil blive forfulgt. Han kan ikke sige sandheden. Han må derfor henvende sig i et særligt sprog til alle de andre fremmede. Filosofien bliver et slags parallelt sprog for særligt indviede, for den anden menneskehed, for dem der taler med guderne. Et andet forslag fra Strauss, som, det skal bemærkes, slet ikke har samme fremtrædende rolle i hans tænkning, er ideen om, at det er filosofen, der skal "transcend the prephilosophical understanding by asking the crucial question 'What is Virtue?'" (Strauss 1989, s.78). Dermed peges på en mere sokratisk tilgang, altså dette at stille spørgsmål og foretage kritiske distinktioner ind i en social praksis, som aktørerne opfatter som dydig i sig selv. Men det er klart, at Strauss hovedbidrag til denne diskussion er kodesproget. Dette peger frem mod forestillingen om, at jo mere det politiske lukker sig om sig selv, jo mere det bevæger sig i monarkistiske og bureaukratiske strukturer, desto vanskeligere vilkår får tænkningen. Hvis man vil udøve tænkning og kritisk dømmekraft i et diktatur, kan man ikke, med livet i behold, udtrykke sig frit. Det er derfor især der, hvor koderne flourerer. Men alle politiske sammenhænge repræsenterer lukninger. Selv Aristoteles' herredømme var en lukning, der altså konstituerede sit eget udenfor, sin egen fremmedhed og tænkning, som man så efterfølgende skal leve med. Det politiske ledsages på

en måde af 'mellem linjerne' og af koder, uanset graden af demokrati. Ja, demokratiet har sine egne fremmedheder, sine egne skygger.

Som et afsluttende perspektiv vil jeg nævne, at forskellen mellem tænkning og handling også findes, overraskende for mange måske, i hvad man bør opfatte som John Deweys neoaristoteliske position. Det bliver tydeligt, hvis man læser kapitel 19 i *Democracy and Education*, Labor and Leisure. Kapitlet er en ren diskussion af Aristoteles' begreber om det virksomme og det tænksomme. Dewey accepterer grundlæggende tænkningens overhøjhed i forhold til handlingen (som han i denne sammenhæng kalder "mere skill"): "Aristotle was permanently right in assuming the inferiority and subordination of mere skill in performance and mere accumulation of external products' to understanding, sympathy of appreciation, and the free play of ideas" (Dewey 1944, p. 256). Men Dewey accepterer ikke den aristoteliske konservatisme i den forstand, at han, altså Dewey, afviser, at tænkning og handling bør knyttes an til bestemte sociale funktioner og klasser¹². I stedet bør vi, i et åbent og pluralt samfund, oprette både praktiske og teoretiske studier for alle, hvilket ville gøre "thought a guide of free practice for all and which makes leisure (tænketid i modsætning til forbrugstid) a reward of accepting responsibility for service" (Dewey 1944, p. 261). Alle skal have fri til at tænke over alle former for praksis. Tænkningen er overalt, som en skuen i ethvert sprogspils bestandighed, som en passivitet. Dette er Dewey som den radikale fortaler for en decentraliseret dannelsesstradition. Uddannelse handler om at gøre alle vaner tænksomme. Læring er ikke "doing". Konsekvensen heraf er at den aristoteliske "træden i karakter i herredømmet" samt betragtningerne vedrørende kodesprog og den dialektiske genre gælder for alle sprogspil, uanset om der tales om professionsuddannelse, børnehaver, folkeskoler etc.. Måske viser det hele sig på forskellige måder og måske skal man arbejde med det i varierende former, men grundstrukturen er den samme. Uddannelse er ikke tænkningens overhøjhed over handlingen eller det modsatte. Uddannelse

¹² Man kan opfatte Aristoteles som en decentraliseret Platon og Dewey som en decentraliseret Aristoteles. Tænkningen starter hos filosofkongen, går via Aristoteles til den velhavende mandlige borger, og den ender spredt ud i alle samfundets transaktioner, som mere eller mindre realiseret mulighed. Men det er stadig med aristokratiske træk. Al uddannende erfaring hos Dewey er intelligent, og denne intelligens stammer fra tænkningen og ikke fra handlingen. Det er en kognitiv naturalisme snarere end en materiel naturalisme, hvis man kan sige det på den måde.

er tænkning og handling, der bliver til *et* i fri selvtilstrækkelighed. Det intelligente herredømme, hvorved noget træder i rationel karakter.

Konklusion

I denne artikel har jeg argumenteret for, at forholdet mellem tænkning og handling med udgangspunkt i Aristoteles bør forstås som langt mere komplekst, end man normalt antager indenfor uddannelsesfilosofien. Det blev vist, hvorledes fremtrædende tilgange til det pædagogiske og nogle nyere Aristoteles-fortolkninger var tilbøjelige til at sidestille handling med Phronesis og udgrænse Theoria fra den praktiske filosofis område. I stedet forsøgte jeg, med udgangspunkt i en række nyere tilgange til dette spørgsmål, at gøre adskillelsen mellem tænkning og handling så radikal, men også så paradoksalt som muligt. Man kan med andre ord ikke nøjes med adskillelsen, fordi Aristoteles i så fald knytter menneskets lykke an til det, der er udelukket (det kontemplative). Og da Etikken samtidig netop sætter lykken som det højeste mål, så må vi finde en forsoning mellem handling og tænkning. Endelig har jeg peget på, hvorledes denne forsoning finder sted hos hhv. Sokrates, Strauss, Arendt, Strauss, Dewey og Aristoteles selv. For alle disses vedkommende indgår handling og tænkning i langt mere dynamiske spændingsforhold, end det ofte påstås indenfor brede dele af uddannelsestænkningen. Jeg identificerede den dialektiske genre, den filosofiske kode og ikke mindst det personlige herredømmes udtryk i en korrektion af praksis, et ryk eller en revolution i det store og i det små, hvor tænkning, tale og handling samles i *et* udtryk, i en form for konstitutiv begivenhed omgivet af andre, og jeg påpegede, at dette er enhver uddannelses egentlige formål.

Litteratur:

- Amnon, Lev (2008). *Filosofi og politisk tænkning hos Aristoteles*, København: Museum Tusulanums Forlag
- Arendt, Hannah (1998). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1971). *The Life of the Mind*, New York: Hartcourt.
- Aristoteles (1997). *Statslæren*, København: Gyldendal
- Aristoteles (2000). *Etikken*, København: Det Lille Forlag

- Badiou (2007). *Grundrids af metapolitikken*, Århus: Slagmark.
- Bernstein, Richard (2000). "Arendt on Thinking", i Villa, Dana (red.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Braad, Karen B. (2005). „Teori er praksis“, i *Kognition & pædagogik*, vol. 14, nr. 55, s. 30 – 43.
- Dewey, John (1944). *Democracy and Education*, New York: The Free Press.
- Dewey, John (1980). *Art as Experience*, New York: Perigee Books.
- Dunne, Joseph (1993). *Back to the Rough Ground*, London: University of Notre Dame Press.
- Foucault, Michel (2001). *Fearless Speech*, Los Angeles: Semiotext(e).
- Gonon, P. (2000). "Education, not Democracy? The Apolitical Dewey", in *Studies in Philosophy and Education*, vol. 19, nos. 1-2, s. 141 – 157.
- Grønløkke, Jacob. "Man gjorde et fag fortræd", kronik i *Politiken*, d. 22. juni 2009.
- Guvstafsson, Bernt (2001). *Vidensfilosofi*, Århus: Klim.
- Hansen, Mogens Herman (2007). *Den moderne republikanisme og dens kritik af det liberale demokrati*, København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Luhmann, Niklas (2002). *Samfundets uddannelsesystem*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Lave, J. & Wenger, E. (1991). *Situated Learning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Liotard, Jean-Francois (1979). *The Postmodern Condition*, Manchester: Manchester University Press.
- Liotard, Jean-Francois (1988). *The Differend – Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue*, London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1987). "The Idea of an Educated Public", i *Education and Values – The Richard Peters Lectures*, London: University of London, s. 15 – 36.
- Platon (1987). *The Republic*, London: Pinguin.
- Platon (1991) (red. Sløk, Johannes). *De store tænkere – Platon*, København: Munksgaard.
- Qvortrup, Lars (2004). *Det vidende samfund*, København: Unge Pædagoger.
- Ranciere, Jaques (1999). *Disagreement*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rasmussen, Jens (2004). *Undervisning i det refleksivt moderne*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Rasmussen, Torben Nørregaard (2004b). "Et er teori – et andet praksis", i *Kvan*, vol. 24, nr. 70, s. 7 – 15.
- Säfström, Carl Anders (2007). *Forskellighedens pædagogik – nye veje i pædagogisk teori*, Århus: Klim.
- Säfström, Carl Anders (2009). "The Immigrant has no Proper Name", upubliceret konferencepaper, NFPP 2009.
- Strauss, Leo (1959). *What is Political Philosophy and other Studies*, Chicago: The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1989). *An Introduction to Political Philosophy – Ten Essays*, Detroit:
Wayne State University Press.