

## Den glemte arven

**UTVIDET BOKOMTALE: Hvorfor lese arabisk filosofi? En ny utgivelse fremhever likhetene mellom den arabiske og den vestlige tradisjonen, og viser hva vi har å tape på å overse den arabiske arven.**

*Av Naïd Mubalegh*

«Den arabiske filosofien er uten tvil et viktig faktum i den menneskelige ånds annaler», likevel «finnes det nesten ikke et eneste resultat av studiene [av den] som samtidsfilosofien faktisk har kunnet dra nytte av – bortsett fra det historiske resultatet selv», skrev fritenkeren og forfatteren Ernest Renan i forordet til tredje utgave av boken *Averroès et l'averroïsme* («Averroës og averroïsmen»), utgitt i 1852. Man kommer ikke utenom Renans innflytelse på 1900- og 2000-tallets franske oppfatning av å forske på den arabiske filosofien.<sup>1</sup> *Pourquoi lire les philosophes arabes* («Hvorfor lese de arabiske filosofene») av Ali Benmakhlouf skriver seg delvis inn i en fornyelse av dette studiefeltet, ettersom Renans teser har begynt å miste innflytelse. I sin egen innledning lister Benmakhlouf opp de av Renans teser man i dag har fjernet seg fra: at den arabiske filosofien var en «servil filosofi» som stod i religionens tjeneste; at «det ikke finnes noen ting, eller nesten ingenting vi kan lære hverken av Averroës, araberne eller [middelalderen](#)»; og at «tenkningen forsvant fra [den muslimske verden](#) etter Averroës».<sup>2</sup>

### Filosofi på arabisk

Før man vurderer boken ut i fra dens aktualitet eller originalitet, er det på sin plass å gjøre rede for vanskelighetene knyttet til selve betegnelsen «arabisk filosofi». Benmakhlouf peker på at mange av filosofene faktisk kom fra Persia, så man bør nok si «filosofi forfattet på arabisk» heller enn «arabisk filosofi». Arabisk var nemlig det gjeldende skriftspråket i den arabisk-muslimske verden som strakk seg fra Andalusia i vest frem til Sentral-Asia i øst. Avicenna og al-Ghazâlî hadde for eksempel persisk som morsmål, men var begge muslimer og skrev mange verk på arabisk. På den andre siden var mange arabiske oversettere og tenkere kristne, som Hunayn Ibn Ishaq (809–873), eller jøder, som Maimonides (1138–1204). Dermed gir det lite mening å snakke om «de muslimske filosofene». Det man bør forstå med Benmakhloufs «arabiske filosofer» er altså en «filosofi forfattet på arabisk» som hadde sin oppblomstring mellom 700- og 1400-tallet.<sup>3</sup>

### Den muslimske aristotelismen

Det er vanlig i redegjørelsen av den arabiske filosofiens historie å bruke Averroës' død i 1198 som en siste merkestein.<sup>4</sup> Man gir dermed den skriftlige striden mellom ham og al-Ghazâlî (1058–1111) en sentral plass. Al-Ghazâlî skrev *Maqâsid al-falâsifa* («Filosofenes intensjoner») og *Tahâfut al-*

*falâsifâ* (som kan oversettes til «Filosofenes sammenbrudd», «Filosofenes inkohærens» eller «Filosofenes destruksjon») etter å ha kartlagt og tilbakevist de filosofiske tesene i sin egen samtid, ut ifra det han identifiserte som tre kjetterske punkter: verdens evighet, Guds ignoranse av det partikulære og kroppens ikke-gjenoppstandelse. Al-Ghazâlîs *Tahâfut al-falâsifa* er et kraftig uttrykk for konkurransen mellom filosofien (*falsafa*, den «muslimske aristotelismen») og *kalâm*, en rasjonell, dialektisk [teologi](#) som oppstod rundt samme tid. Nærheten i tid mellom *falsafa* og *kalâm*, som blant annet kommer av at de brukte mange av de samme religiøse skriftene som kilder, leder frem mot påstanden om at «filosofien oppstod to ganger i islam: først som en original form for teologi, deretter som en filosofisk strømning inspirert av [gresk tenkning](#)». På den ene siden gikk al-Ghazâlîs tilbakevisning av *falsafa* ut på at begge disiplinene behandlet spørsmål knyttet til det værende (*mawjûd*), men med inkompatible synspunkter. På den annen side er al-Ghazâlîs innsats politisk motivert: «man bør ikke forvirre menigmans hjerte» for eksempel ved å hevde at kroppen er dødelig. Hundre år etter utgivelsen av *Tahâfut al-falâsifa* kom Averroës med et svar: *Tahâfut at-tahâfut* («Sammenbruddets sammenbrudd»). Den renanske historiografien tilskrev Averroës' død slutten på filosofien i den muslimske verden - «Koranens garanterte seier over fritenkeriet i minst 600 år».<sup>10</sup>

**LES OGSÅ:** [En glemt sivilisasjon: Ibn Khaldun og islamsk historie på norsk](#)

## Europas gjeld

Benmakhlof er ikke den eneste som siden 1800-tallet har motsatt seg denne påstanden. Palestineren Edward Said (1935–2003) gjorde Renan til et bilde på den vestlige, etnosentriske og ikke minst hegemoniske orientalismen.<sup>11</sup> Henry Corbin (1903–1978), som var ekspert på Iran og sjiaislam, skrev at «måten det såkalte [arabisk-muslimske] 'filosofiske eventyret' ble forstått på begrenset seg dessverre til en vestlig horisont»,<sup>12</sup> med den konsekvens at den persiske perioden etter Avicenna (som døde i 1037) ble oversett av historiografien. I sin bok fra 2008 stiller den senegalesiske filosofen Souleymane Bachir Diagne (f. 1955) ikke spørsmålet «hvorfors lese de arabiske filosofene?», men spørsmålet «hvordan filosofere i islam?» i en bok med selve spørsmålet som tittel (altså *Comment philosopher en islam?*). I boken revurderer han blant annet al-Ghazâlîs posisjon og finner en oppmuntring til pluralisme. Denne pluralismen ser han i lys av læren til den maliske sufimesteren Tierno Bokar (1875–1939). Samme år utkom den kontroversielle *Aristote au Mont-Saint-Michel* av middelalderhistorikeren Sylvain Gouguenheim (f. 1960), som foreslo en kraftig problematisering av konsensusen rundt (det latinskspråklige) Europas gjeld til den arabisk-muslimske middelalderen. Året etterpå ble et kollektivt svar med tittelen *Les Grecs, les Arabes et nous: Enquête sur l'islamophobie savante* utgitt under ledelse av middelalderhistorikerne og filosofene Philippe Büttgen, Alain de Libera og Marwan Rashed.

**Selv om striden utspilte seg i den akademiske verden, er den et godt bilde på hvor kort veien er fra historiografisk diskusjon og debatt til polemikk.<sup>13</sup> Dette finner gjenklang i Norge i dag hvor en [debatt rundt samme tema og med liknende argumenter](#) pågikk mellom Gjert Vestrheim (som forsvarer en posisjon som ligner på Gouguenheims) og Amund Bjørnæs.**

Man kan også nevne debatten som utspiller seg i Frankrike nå, etter at den algeriske forfatteren Kamel Daoud skrev en [artikkel i \*Le Monde\* om nyttårsaftens overgrep i Köln](#), hvor han bl.a. nevner «den seksuelle elendigheten og det syke forholdet til kvinner, til kroppen, og til begjær» som han mener gjelder i den arabisk-muslimske verden. Daouds ord i artikkelen ble deretter kjennetegnet som «islamofobiske» og som «gjenbruk av utdaterte orientalistiske klisjéer» [av en gruppe franske akademikere](#). Det er i grunn forvirrende at en algerisk intellektuell nettopp blir anklaget for orientalisme, i den grad han ikke ser på tingene fra en fjern utside, men befinner seg *in medias res*. Dette tyder på hvor innviklet koblingen mellom utgangspunkt, legitimitet og resepsjon har blitt.

## Ikke krigersk

Ali Benmakhlouf (f. 1959 i Fes, Marokko) skriver i kraft av å være filosof og har sin utdannelse primært innen [logikk](#), men han er også medlem i *le Comité Consultatif National d'Éthique*<sup>14</sup>. Fra sitt ståsted i vår egen samtid peker han på to aspekter ved «den arabiske filosofien» som er av interesse for oss, nemlig "det demonstrative resonnementet" og «det medisinske paradigmet». Det førstnevnte kan primært knyttes til en måte å lese tekster på, mens sistnevnte betrakter "menneskets skjøreste del", nemlig kroppen. Behovet for å skrive boken kom fra hans daglige erfaring som universitetsdosent i filosofi i Paris, der referansene til de arabiske filosofene ikke er naturlige for studentene, selv om de ville ha egnet seg som relevante henvisninger.

**LES MER:** [Arabisk vitenskapshistorie bringes ned fra elfenbenstårnet](#)

Benmakhlouf er kritisk, men ikke krigersk. Selv om han mener at ting bør endre seg, skyver han betegnelsen *penseur engagé* ("engasjert tenker") fra seg. Stikk motsatt av Bernard Henri-Lévy og [Alain Badiou](#) føler han seg ikke som noen leder. Han mener heller ikke at intellektuelle absolutt må gå inn i slike roller. Det er sjeldent vellykket. Benmakhlouf tror på «grunnlagsarbeid, utdannelse, ikke på spektakulære handlinger»<sup>15</sup>. Likevel går han til angrep, og når han gjør det, er det i stor grad på stiliserte skikkelser. Renan representerer 1800-tallets vestlige orientalisme, preget av tanken om at arabisk-muslimsk tenkning ble skrinlagt etter Averroës' død, men fikk nytt liv gjennom Napoleons ekspedisjon i Egypt (1798–1801) og gjennom koloniseringen av Nord-Afrika, Midtøsten og store deler av Asia. [René Descartes](#) holdes ansvarlig for den filosofiske vendingen der "fornuften innføres i mennesket". Denne monolittiske versjonen av arven etter Descartes, gjør revurderingen av «den glemte arven» aktuell av to grunner. Den første er at det ofte brukte begrepsparet «tro/fornuft» blir anakronistisk når det handler om den arabisk-muslimske middelalderen. Begrepsparet «lov/intellekt» vil derimot passe mye bedre. Den andre grunnen er at "den kartesianske modellen har blitt absoluttert, takket være hundre og femti år med vitenskapsfilosofi, analytisk filosofi og logikk". Denne absolutteringen skyldes for eksempel [Gottlob Freges](#) valg om å ikke fokusere på subjektet som ga retning til den moderne analytiske filosofien.<sup>16</sup>

Litt skjematisk kan kapitlene i *Pourquoi lire les philosophes arabes* knyttes til verkene til det arabiske firkløveret: al-Kindî (800–873); al-Farâbî (812–950); Averroës (1126–1198) (som var både

filosof, dommer og lege); og den senere Ibn Khaldûn (1332–1406). I tillegg til disse gir Benmakhlouf plass til andre viktige figurer, blant annet Ibn Tufayl (1105–1185) og Sohrawardî (1154–1191), og mange andre. Boken er inndelt i seks kapitler: "Den arabiske filosofi: en av menneskehetens tradisjoner"; "Et engasjement i sannhet"; "Historie, polis, sivilisasjon"; "Det medisinske paradigmet: omsorg for seg selv og andre"; "Visdom mellom filosofi og juss"; samt "Sivilitet og historie".

## Sannhet og universalitet

Benmakhlouf legger ikke skjul på at eksistensen av det universelle er en forutsetning for den arabiske filosofiens aktualitet. Dette leder til erkjennelsen av at det er logikken, forstått som området for universell sannhet, som er felles tankegods mellom fortidens arabiske tenkning og vår egen tids filosofi. Den arabiske filosofiens aktualitet er dermed først og fremst akademisk og knyttet til [den analytiske filosofien](#).

Samtidig åpner Benmakhloufs bok med følgende spørsmål: "Hvordan og hvorfor lese de arabiske filosofene i dag – med hensyn til våre egne referanser til menneskerettigheter og felles verdier?"<sup>17</sup> Fra denne synsvinkelen er det «verdienes» og tenkningens historie som bør anses for å være felles på begge sider av Middelhavet og på tvers av det tradisjonelle øst og vest.

## Islam

Utover det akademiske bidraget, tar Benmakhlouf også sikte på å behandle islam og dens aktualitet i kraft av å være filosofi. Han mener blant annet at begrepet *sharī'a* trenger en tydelig avklaring, grunnet misforståelsene det stadig blir gjenstand for. Den vestlige historiografien har både fremstilt *sharī'a* som «et spesifikt element for den arabisk-muslimske kulturen» og som «en norm som er for spesifikk til å la seg sammenligne med andre normer», noe som bidrar til at «deres filosofiske tradisjon ikke går inn i menneskehetens felleshistorie.»<sup>18</sup> Mediene formidler i dag en forenklet versjon av *sharī'a* som ikke gjengir de mange nyansene begrepet faktisk dekker. Misforståelsene danner også grunnlag for en udokumentert og farlig diskurs om sivilisasjonenes inkompatibilitet. Analysen av *sharī'a* og den tilknyttede vitenskapen *fiqh* («juss») kan på den andre siden leses som en kommentar til innføringen av islam i vår egen tid. På spørsmålet om de arabiske filosofenes status i den arabisk-muslimske verden i dag, svarer Benmakhlouf at

det finnes et enormt underskudd på utdanning. Dette gjelder både for oljelandene, hvor rikdommen ikke på noe tidspunkt de siste førti årene har blitt brukt til å utdanne folket, og de dekoloniserte landene, hvor man heller ikke har klart å brette opp ermene og ta tak i arbeidet med å sikre folk utdanning.<sup>19</sup> Den arabiske filosofien er marginal i Vesten, såvel som i den arabisk-muslimske verden.

«Vi'et» i spørsmålet om hvorfor vi bør lese de arabiske filosofene, dekker et større geografisk

område enn Frankrike eller Marokko, de to landene hvor Benmaklouf lever og underviser. Det dekker både en europeisk og en arabisk-språklig verden. Ved siden av fagfilosofene vender vi et seg så vel til islams outsiders som dens insiders.

### LES OGSÅ: [En Muhammed-reportasje](#)

Behovet for å reflektere rundt «det universelle» og universelle verdier dukker opp i vår egen samtid, hvor den franske (og den europeiske?) samfunnsmodellen, med røtter i [den franske revolusjonen](#), sårt trenger oppdatering. Det alvorlige behovet for en slik oppdatert refleksjon trådte frem etter attentatene i Paris i januar 2015 og gestalter seg nå på en måte som ikke lar seg ignorere i den franske offentligheten. Det er til og med de mektigste og synligste medlemmene i regjeringen, samt politikere fra alle fløyer, som byr på en svulstig og tom bruk av de store begrepene fra revolusjonen – frihet, likhet – og fremmer Frankrike som en forsvarer av det universelle.<sup>20</sup> Benmakhloufs synspunkt var etterspurt etter terrorangrepene på Charlie Hebdo og det jødiske supermarkedet, også med hensyn til utgivelsen av *Pourquoi lire les philosophes arabes*.<sup>21</sup> Man kan ikke la være å undre seg over avstanden mellom bruken av «det universelle» i det offentlige og Benmakhloufs egen refleksjon over begrepet, og på ny spørre hva forholdet mellom politikk og filosofi er i dag.<sup>22</sup> Benmakhloufs oppfordring til å lese arabisk filosofi handler på den ene siden om universell logikk og på den andre om å korrigere en historiografi som innebærer misforståelser med tanke på vår politiske samtid. Benmakhlouf knytter det universelle til al-Kindis idé om at «en sannhet er en prosess på tvers av generasjonene».<sup>23</sup> Denne ideen kommer til uttrykk gjennom de arabiske filosofenes mottagelse av gresk filosofi, under prinsippet om at «hvis vi finner en reflektert teori om universet som tilfredsstillende betingelsene for bevisføring hos våre forgjengere blant de gamle [ikke-monoteistiske] folkeslagene, er det vår plikt å ta høyde for det de fremsatte i sine bøker.»<sup>24</sup>

### **Fra filosofia til falsafa**

Navnet på den arabisk-muslimske disiplinen *falsafa* er i utgangspunktet en omskriving av det gammelgreske ordet *filosofia*, visdomslæren, som kom fra grekerne. Likevel ble den først innført under navnet *al-ʿikma*, altså en bestemt type visdom. Med Averroës kan denne visdommen skilles fra det han kaller «en ubestemt visdom fra tidens dyp.»<sup>25</sup> Ibn al-Nadim (d. 995 eller 998) forteller at grunnen til at det florerte av bøker om filosofi og andre eldre vitenskaper (altså i Abbasidkalifatet, som varte fra 800-tallet til 1300-tallet) er at kalifen al-Ma'mun (786–833) møtte en hvit mann som satte seg ved sengen hans i en drøm:

Jeg [al-Ma'mun] spurte ham: Hvem er du? Han svarte meg: Jeg er Aristoteles. Dette gledet meg, og jeg sa til ham: Kjære vismann, jeg vil stille deg noen spørsmål. Han sa til meg: Spør. Jeg sa: Hva er det gode? Han svarte: På det høyeste plan er det det som er godt ifølge intellektet. Jeg spurte ham: Og under dette? Han svarte: Det som er bra ifølge loven. Jeg spurte ham: Og under dette? Han svarte: Det som er bra ifølge de flestes mening. [...] Han sa: Måtte den som gir deg gode råd om gull, være som gull for deg; og måtte du anerkjenne Guds enhet.<sup>26</sup>

Etter denne drømmen forteller historien videre at al-Ma'mun sikret tilgangen til greske skriftkilder ved å igangsette en enorm oversettelsesinnsats, på en egen institusjon tilpasset dette formålet: visdommens hus, *bayt al-ʿikma*. Her ble særlig [Aristoteles](#) og «[den guddommelige Platon](#)» oversatt. Mange av de oversatte verkene er annenhånds oversettelser. Det vil si at de først ble oversatt fra gresk til gammelsyrisk. Deretter ble de oversatt videre fra gammelsyrisk til arabisk, i stor grad av kristne og jøder.

## Ingen blek kopi av det greske

Den arabisk-muslimske verden hadde med andre ord kontakt med grekerne. Dermed hadde de også et fellestrekk med den «vestlige» verden. Den samme vestlige verden lette etter sine greske røtter og ble en kontrast til den arabiske tradisjonen på 1800-tallet. Benmakhlouf går både mot utsagnet om at denne arabisk-muslimske resepsjonen av Platon og Aristoteles var en «blek kopi» av den greske kilden, og mot utsagnet om at det skal ha utspilt seg innenfor et så lukket og spesifikt miljø at ingenting har tålt tidens tann, med alt dét innebærer av kulturelle og geografiske endringer. Benmakhloufs argumenter er som følger: (1) Det er ingen grunn til at den arabisk-muslimske lesningen av den greske kilden skal forbli unevnt mens det nå blir henvist til skolastikkens behandling av denne; (2) utsagnet om at det ikke finnes noe å lære fra araberne fordi de brukte annenhånds oversettelser kan kun rettferdiggjøres når lesningen av den greske kilden vurderes ut ifra filologiske kriterier, som ikke er de eneste som gjelder; (3) den arabisk-muslimske resepsjonen av den greske kilden danner et nytt og originalt filosofisk paradigme.

### **MER OM ARISTOTELES:** [Klassiker i ny form](#) • [Gudenes teater](#)

(1) Den latinskspråklige middelalderens tilgang til Aristoteles skyldtes i stor grad de arabiske oversettelsene og mest av alt de arabiskspråklige kommentarene. Den arabisk-muslimske resepsjonen av gresk filosofi ble så godt assimilert i det latinske Europa at den ble anonymisert. I tillegg var det de arabiske filosofene som fant opp kommentarsjangeren. Averroës har for eksempel helt siden den latinske middelalderen vært kjent under tilnavnet «kommentatoren». Sånn sett virker Benmakhloufs spørsmål legitimt:

Dersom Thomas Aquinas, uten å ha skrevet noen *summa logicae*, utgjør et interessant paradigme målt opp mot dagens gjeldende logikk, f.eks. hos Frege, hva kan man da si om arabiske filosofer fra middelalderen, slik som al-Farâbî, Avicenna og Averroës, som alle skrev hver sin *summa logicae* og som Thomas Aquinas studerte med stor nøysomhet?<sup>27</sup>

**Det meste tyder på at al-Kindîs eller al-Farâbîs bidrag til logikken med fordel kunne ha blitt inkludert i dagens skole- og universitetspensum.**

(2) Påstanden om at de arabiske kommentatorene ikke evnet å skrive noe av interesse for oss moderne mennesker når de kommenterer Aristoteles ut ifra «dårlige oversettelser», ble uttrykt i en

tid preget av positivisme, hvor det hersket et «filologisk raseri»<sup>28</sup> knyttet til det brennende ønsket om å forstå de førkristne grekerne slik de «forstod seg selv». Skifter man perspektiv – i den grad dette betyr at man ikke taper i filosofisk soliditet – ser man fort at den arabiske filosofien er interessant som en analytisk (til forskjell fra filologisk) innsats, og en annen måte å tilnærme seg skriftlige kilder på. Mot Renans ikke-filologiske Averroës setter Benmakhlouf opp «kommentatorens» analytiske skarpsinn og hans bidrag til [språkfilosofien](#).<sup>29</sup>

Den analytiske lesningen av de greske tekstene, som står i kontrast til redselen for mistolkning ut fra filologiske kriterier, er også interessant fra et språkfilosofisk synspunkt. Selvfølgelig forkaster ikke Benmakhlouf filologien på prinsipielt grunnlag – han kaster jo selv et filologisk blikk på de ofte misbrukte og misforståtte begrepene *shari'a* og *fatwa*.<sup>30</sup>

(3) For Benmakhlouf er det analytiske aspektet noe av det som gjorde den arabiske mottagelsen av gresk filosofi til «et nytt og originalt filosofisk paradigme». Nyvinningene som fulgte av den arabisk-muslimske lesningen av Platon og Aristoteles er listet opp i boken. Det dreier seg blant annet om den nye forståelsen av det aristoteliske begrepet intellekt (*nous*), om den «nomadiske tenkningen» som hos Averroës sirkulerer mellom Aristoteles' ti kategorier og evner å tenke det singulære, og om utarbeidelsen av en «lang *organon*, en utvidet logikk» som både inkluderer *Retorikken* og *Poetikken*. Det originale er problemstillingene utarbeidelsen forsøker å besvare, nemlig anklagen om at Platon og Aristoteles motsier hverandre, og påstanden om at *falsafa* er kjettersk eller overflødig, fordi den enten motsier eller er en slags etterligning av [religion](#) og teologi. Al-Farâbî kombinerte for eksempel en lang utarbeidelse med Platons hulelignelse ut ifra en teori om forståelsesformer i samfunnet. Forenklet går dette ut på at de intellektuelle elitene (altså filosofene) kan erkjenne gjennom bevisføring, mens almuen, som ikke behersker syllogismer, trenger poetiske bilder. Når man husker at lignelsen delvis var en sosial kritikk som dramatiserte utdannelsens problem i *polis*, skulle man gjerne ha sett at Benmakhlouf kommenterte «det arabiske paradigmet» fra middelalderen, hvor en elitisme («almuen er ikke i stand til å tenke rasjonelt») så ut til å ha blitt essensialisert, samtidig som poesiens rolle i hverdagslivet ble problematisert. Elitisme er et aktuelt begrep med tanke på vår egen tid, både i Østen og Vesten. Her bør vi ikke glemme at en diskvalifisering av disse tanke-systemene utelukkende på grunn av elitismen de forutsetter er uholdbar, og ikke er mer logisk enn diskvalifiseringen av den greske antikkens ideer fordi deres syn på [slaveri](#) eller på [kvinnens status i samfunnet](#) er uakseptable.

## Logiske linjer

Som filosof er ikke Benmakhlouf likegyldig til historien. Dette kommer frem i hans refleksjoner omkring de ulike måtene å trekke linjer mellom tenkere som skilles av mange århundre. Disse bør ikke knyttes til hverandre i takt med ubegrunnede innfall eller tankeassosiasjoner. Ifølge Benmakhlouf er det for eksempel mulig for å finne noen av begrepene fra tradisjonen etter Frege – «filosofen som John Searle, [Donald Davidson](#), W.O.V. Quine eller Max Black»<sup>31</sup> – hos Averroës, eller i «tesen om den lange organon». For analytisk orienterte filosofer kan dette være et svar på

spørsmålet om (hvorfor) man skal bry seg om tradisjonen. Det kan være fruktbart å anse filosofien som en dialog på tvers av tiden, dersom spørsmålene ikke blir stilt på en måte som forårsaker det Wittgenstein kalte «mentale kramper»<sup>32</sup>. [Wittgenstein](#) kommer i så fall i dialog med al-Kindî, Frege med Averroës og [Foucault](#) med en rekke medisinske filosofer og ikke minst historikeren Ibn Khaldûn, som er til stor hjelp når man vil tenke rundt eller gjenfortelle historien.<sup>33</sup> Benmakhlouf legger vekt på Ibn Khaldûns gjeld til de tidlige arabiske filosofene med tanke på måten å koble politikk og [retorikk](#) sammen på, «en kobling som både al-Farâbî eller Averroës la merke til, uten å gå videre i systematiseringen av denne til et nytt studieobjekt, nemlig *al-'umrân*, 'urbaniteten'»<sup>34</sup> Ibn Khaldûns bidrag til forståelsen av historien er påpekingen av dens kontingens og av forandringenes omfang.

## Averroës og Koranens krav

Som tidligere nevnt anses Averroës' forsvar for å være det siste uttrykk for *falsafa* (den platonk- aristoteliske filosofien) i den arabisk-muslimske verden. Renan konkluderte med at tenkningens lys sluknet helt.

Henry Corbin hevdet at det vestlige blikket på problemstillingen aldri nådde langt nok i øst til å oppdage at det der utviklet seg en tenkning med filosofer som Sohrawardî. Med sin bok *Comment philosophe en islam?* («Hvordan filosofere i islam?») foreslår Souleymane Bachir Diagne en ny lesning av al-Ghazâlîs verker og kommer frem til en annen måte å tolke hans gest – den tilsynelatende tilbakevisningen av *falsafa*.<sup>35</sup> Benmakhloufs undersøkelse av den arabiske filosofiens vei videre etter Averroës, leder til en tredje disiplin, nemlig *fiqh*, som har som oppgave å tolke *sharî'a*, loven som tar utgangspunkt i profetes lære og liv (*sunna*) og i Koranen. Juristene (*fuqaha*) må tolke tekstene og altså gjøre en tolkningsinnsats (*ijtihâd*).<sup>36</sup> Nok en gang er det biografien og verkene til Averroës som byr på eksempler og argumenter. I kraft av å være funksjonær-dommer (*qadî*) skrev han en «Avgjørende traktat om forenligheten mellom *sharî'a* og visdom» (*Fasl al-maqâl fî mâ bain ash-sharî'a wa al-hikma min al-ittisâl*, ca. 1179), hvor han behandlet *falsafa* fra et juridisk synspunkt. Averroës argumenterer for et samsvar mellom visdommen som Koranen refererer til (*?ikma*) og filosofien som kom fra grekerne (*falsafa*), og viser at disse ikke bare er kompatible, men også obligatoriske for *sharî'a*. Benmakhlouf minner om at «*sharî'a* ikke besitter noen form for iboende immunitet», og at Koranen i seg selv krever en rasjonell og av og til langt ifra umiddelbar tolkningsinnsats som tilpasser dem verdens utvikling. I likhet med Ibn Khaldûn og Michel Foucault skriver han at det finnes «en demiurgisk side» ved historien og at det er denne immanente skapelsesakten som må tas i betraktning i jussen. Han referer til Mohammed Arkouns (1928–2010) utsagn om at dørene til tolkningsinnsatsen *ijtihâd* «ifølge visse mennesker har vært låst siden 900-tallet» og at «Koranen, den høyeste kanon, den ultimate instans, den endegyldige autoritet, urørbar og uoverskridelig for enhver legitimering, blir i den lokale normative praksis fort erstattet av kalifens guvernør, *qadîs* autoritet».<sup>37</sup> Dette synspunktet var allerede den egyptiske *qadî* og teologen Ali Abderrazeks (1888–1966) i essayet «Islam og maktens grunnlag». Ifølge Benmakhlouf har han noe til felles med Wittgenstein, i den grad han bruker en



«deflasjonistisk metode» som består i å avsløre det som er kontingent, men som tidligere ble fremstilt som nødvendig.<sup>38</sup> Abderrazeks synspunkt utløste stor debatt og ledet ham til å miste sin status som religiøs lærd. Til tross for at han etterhvert ble rehabilitert ble han glemt i en verden hvor tesene han forsvarte ville være av interesse med hensyn til aktuelle problemer.

### **MER OM RELIGION:** [Guds eksistens under lupen](#) • [Paulus' brev](#)

Dette synspunktet ser vi også hos Souleymane Bachir Diagne i hans kamp mot en «forstenet islam». I *Comment philosophe en islam?* skriver Diagne (i dialog med Muhammed Iqbal og Henri Bergson) at «å modernisere islam» og «å islamisere moderniteten» er

to motsatte svar på ett dårlig stilt spørsmål. [...] Det dreier seg [...] om å forstå tilblivelsen annerledes ved å innse at tiden ikke befinner seg utenfor religionen, men utgjør dens tekstur. Tiden er ikke – eller ikke bare og ikke primært – et hinder den må overstige, men konstituerer selv dens utfoldelse: Tiden er Gud.<sup>39</sup>

Begge disse to oppfatningene motsetter seg en bokstavelig lesning av skriftene, av den typen som i våre dager knyttes til radikaliserings og dens konsekvenser. Sammen med Ibn Khaldûn anser Benmakhlouf historien for å være kontingent, og ikke et uttrykk for skjebne eller en gudommelig plan.

## **Et fellesskap på tvers av Middelhavet**

Benmakhlouf setter «intellektet» opp mot [«fornuften»](#) og «loven» opp mot [«troen»](#), hvilket er å sette «eksterne», «objektive», og mest av alt «kollektive» entiteter opp mot «interne» og «subjektive» entiteter. Begrepet intellekt er aristotelisk både hos arabiske filosofer ('*aqf*) og hos Benmakhlouf i den forstand at det refererer til noe som befinner seg utenfor og er adskilt fra kroppen. Med inspirasjon og med tankens kraft kan mennesket bidra til intellektet, men dette befinner seg fortsatt utenfor kroppen. Dette er også en betingelse for at man kan lage et tankens og visdommens fellesskap, eller fellesskap på tvers av Middelhavet overhodet.

Likevel blir ikke det individuelle utelatt: «Selvomsorg» og «omsorg for andre» er viktige temaer i den arabisk-muslimske filosofien. Benmakhlouf ser omsorgens tilstedeværelse på samme måte som Foucault:

Medisin er ikke kun en teknikk for å gripe inn i tilfelle sykdom, i form av remedier og operasjoner. Som et korpus av kunnskaper og regler bør den også definere en måte å leve på, en refleksjonsmodus for selvforholdet, forholdet til kroppen, til maten, til søvnen, til den våkne tilstand, til alle forskjellige aktiviteter og til omverdenen.<sup>40</sup>

Det er i lys av medisinsens viktighet i den arabisk-muslimske middelalderen at Benmakhlouf snakker om et «medisinsk paradigme» der selvomsorg og omsorg for andre inngikk i den filosofiske

refleksjonen omkring riktig levemåte. Både Avicenna og Averroës var også leger.

## Verdifullt bidrag

Med sin essayistiske tone (Benmakhlouf er en tilhenger av [Montaigne](#)) er boken et verdifullt bidrag fra en «post-kartesiansk stemme», som introduserer oss for glemte pionerer. Vi kan si at Benmakhloufs ønske om å «repatriere» Averroës og de andre «arabiske» filosofene inn i menneskehetens historie ved å innstifte dem som forfedre i logikkens og det universelles domene er vellykket.

**Men boken er også tankevekkende når det kommer til oss selv og tiden vi lever i. Den er et filosofisk og historisk bidrag, men også en tekst som kunne nådd ut til en større del av samfunnet, en tekst med godt feste på begge sidene av Middelhavet, på tvers av akse mellom øst og vest. Slik viser den at den omtalte uforenligheten er en forhastet konklusjon, og at en bokstavelig lesning av Koranen motsetter seg selve Koranens krav.**

Man skulle av og til ønske at teksten talte litt mer eksplisitt om samtiden, både den filosofiske og den hverdagslige. Den er en inspirasjon til å la flere møter finne sted: al-Kindîs prosessuelle sannhet og Philip Kitchers kunnskapsteori, den grovt skisserte Descartes og subjektets nedgang hos Vincent Descombes, Benmakhloufs «hvorfor?» med Souleymane Bachir Diagne «hvordan?»... Fra disse to tenkerne ønsker man seg en avklaring av hva begrepet pluralisme innbefatter, siden islam er en mangfoldig religion. Boken inspirerer leseren til å trekke elementer av en politisk teori lenger og kanskje forsøke et nytt filosofisk program i skolen, særlig i Frankrike hvor filosofi er obligatorisk i alle videregående avgangsklasser og hvor andelen migranter som kommer opprinnelig fra Nord-Afrika – det vil også si fra gamle franske kolonier – er langt ifra ubetydelig.

## Noter

<sup>1</sup> *Averroès et l'averroïsme*, s.VII. Alle oversettelsene i bokomtalen er mine.

<sup>2</sup> Slik for eksempel Ernest Renan gjorde i sin bok *Averroès et l'averroïsme* (1852), sitert av Benmakhlouf i *Pourquoi lire les philosophes arabes* (s. 19).

<sup>3</sup> *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 5.

<sup>4</sup> Slik gjorde for eksempel Ernest Renan.

<sup>5</sup> Det er ekstremt vanskelig å klassifisere al-Ghazâlî. Som skeptiker ble han sammenlignet med Descartes; tilbakevisningen hans av metafysikken fikk andre til å tenke på Kant. Han blir betegnet som en empirist, en mystiker; til slutt er det talende nok å se at Averroës, som siktet mot å redde filosofien (metafysikken) fra al-Ghazâlîs «destruksjon», sa om den samme al-Ghazâlî: «han blir en av oss» (hvor oss skal betegne filosofene).

<sup>6</sup> Souleymane Bachir Diagne, *Comment philosopher en islam?*, s. 60.

<sup>7</sup> Gode kilder for å få et inntrykk av hvordan *falsafa* og *kalâm* interagerer med hverandre gjennom tidene er de forskjellige vitenskapenes opplister eller definisjoner som har blitt laget av filosofene og teologene. Man kan nevne al-Farâbîs *Ihsa al-'ulum* («Vitenskapenes definisjoner», altså en liste over de forskjellige vitenskapene) som skiller veldig tydelig mellom *falsafa*, "det guddommelige vitenskap" (som altså er aristotelisk) og *kalâm* som er ren retorikk for almuene; mens al-Ghazâlî sier at det er *kalâm* som er "den universelle vitenskap" og behandler *al-mawjûd* (det værende). Det finnes stort sett en konflikt om hvilken av de to vitenskapene – *falsafa* eller *kalâm* - som tar seg av det eller de værende.

<sup>8</sup> Jean Jolivet sitert i *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 8: Jean Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, 1995, s. 407.

<sup>9</sup> Sitert av Souleymane Bachir Diagne i *Comment philosopher en islam?*, s. 40.

<sup>10</sup> Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, s. 2.

<sup>11</sup> Se for eksempel i Edward Saïds *Orientalism*.

<sup>12</sup> Henry Corbin. *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Bd. 2 Sohrawardî et les platoniciens de perse*, s. 10.

<sup>13</sup> Gougenheims strategi består i å spille ut historiografiske kort som utelater muslimene fra den europeiske middelalderen. Dermed forsøker han å tilbakevise konsensusen om at tilgangen til særlig Aristoteles i stor grad skyldes det muslimske bidrag til oversettelse og kommentar av den greske kilden. Dette tjener et synspunkt i følge hvilket de europeiske røttene ville vært (jødisk-)kristne.

<sup>14</sup> *Comité Consultatif National d'Éthique*: Den franske "nasjonale etiske rådgivingskomité" som behandler spørsmål knyttet til liv og helse.

<sup>15</sup> Alexandre Aublanc, [«Ali Benmakhlouf, libre penseur»](#) *Jeune Afrique*, 04.12. 14.

<sup>16</sup> «Forskningen vår skriver seg inn i et perspektiv på erkjennelsen som bevisst ikke er subjektivistisk, hvor den vitenskapelige intelligensen av en Peirce, tankenes skatt fra en Frege eller de intelligibles nettverk hos en Averroës blir påkalte i stedet for et subjekts refleksivitet, enn så transendental dét måtte være.» *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 11.

<sup>17</sup> *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 7.

<sup>18</sup> *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 17.

<sup>19</sup> [Intervju av Ali Benmakhlouf](#) med Robert Maggiori og Anasatasia Vécricin. *Libération*, 13.03.15.

<sup>20</sup> Et google-søk på «france valeurs universelles» viser dette umiddelbart: Det dukker opp flere nylig utgitte artikler, intervjuer og taler som taler klart for seg selv. Den fransk-algerske skuespilleren Kheireddine Ladjam advarer om at «en annen fare venter oss i tolkningskrigen: politikerne, massemediene, tømte ordene for deres substans.» i [«Kheireddine Ladjam: Ce sont nos enfants qui se sont fait exploser. Où avons-nous échoué?»](#) *Télérama*, 26.11.15 (publisert av Emmanuelle Bouchez).

<sup>21</sup> Fra intervjuet av Ali Benmakhlouf med Robert Maggiori og Anasatasia Vécricin. *Libération*, 13.03.15.

<sup>22</sup> Remi Nilsen pekte i sin egen artikkel [«Kritikk og selvkritikk»](#) på at filosofiens *raison d'être* er å delta som en kritisk røst i samfunnsdebattene (en oppgave som samtidens analytiske filosofi legger fra seg). Man kan relativisere dette synspunktet med dét den kontinentale filosofen Patrice Maniglier uttrykker i radiosendingen [«Après 'Charlie': que peuvent les philosophes?»](#) France Culture, 27.01.15. Der mener han at den kritiske røsten kan havne i en *bavardage* («babbel»). Dette er karakteristikk for vår tid (i alle fall i Frankrike), mener han.

<sup>23</sup> Dette dukket også opp i meget liknende termer under Soumaya Mestiris penn, slik hun uttrykte det i et dokument som ble publisert i 2010 av Unesco med tittel *La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel. Perspectives philosophiques*.

<sup>24</sup> Averroës, *Fasl al-maqâl fîmâ bain ashsharî'a wa al-hikma min al-ittisâl* (oversatt til fransk med *Discours décisif*, «Den avgjørende traktaten»). Den fulle tittelen lyder «Den avgjørende diskursen om forenligheten mellom religion og filosofi». Man kan bemerke at «religion» ble valgt som oversettelse av *sharî'a* og filosofi for oversettelse av *hikma*, altså «visdom» (filosofi: bare, ikke hvilken som helst). Denne teksten er for øvrig skrevet fra et juridisk synspunkt: det dreier seg for Averroës som der skriver som *qadi'en* (juristen) han er om de delene i Koranen (i *sharî'a*) som tyder på at skriften ikke bare oppmuntrer til en filosofisk refleksjon, men gjør den obligatorisk for dem som er i stand til å tenke rasjonelt og bruke resonnementformen demonstrasjon.

<sup>25</sup> *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 16–17.

<sup>26</sup> Gjenoversatt fra originalteksten ved hjelp av Jean Jolivets oversettelse, som er sitert av Diagne i *Comment philosopher en islam?* (s. 33). Jeg valgte å gå tilbake til originalteksten i den grad Jolivet oversetter «'aql» til «raison», altså «fornuft» mens hele poenget hos Benmakhlouf er at intellektbegrepet – som ikke tilsvarer «fornuft» - er et sentralt begrep i den arabiske aristotelismen og bidrar til å gjøre denne aktuell i vår postkartesianske æra. Dessuten er «intellekt» en vanlig oversettelse for «'aql». Dette viser også hvor avgjørende oversettelse kan være. Fortellingen befinner seg i Ibn al-Nadims *Kitab al-fihrist* («Katalog») fra 900-tallet.

<sup>27</sup>

*Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 28

<sup>28</sup> Jeg låner og snur om på uttrykket «antifilologisk raseri» fra Mandelstams kritikk av symbolismen i den russiske poesien i hans tid. Ossip Mandelstam, «Slovo i kul'tura», i *O poezii* («Ordet og kulturen»), i *Om poesi*).

<sup>29</sup> Dette bildet av Averroës finner vi tildels også hos Jorge Luis Borges som har skrevet en novelle med tittelen «La busca de Averroes» («Averroës' søken»). Et sentralt motiv i denne novellen er at Averroës ikke vet hvordan han skal forstå de ordene *tragedia* og *comedia* som går igjen overalt i *Poetikken*. Novellen åpner med et oppstykket sitat fra Renans *Averroës og averroismen*: «Han forestiller seg at tragedien ikke er noe annet enn kunsten å gi ros». Mot slutten ordlegger Borges seg slik: «Jeg husket Averroës, som innestengt i islams ramme aldri ble gitt sjansen til å forstå ordene *tragedia* og *comedia*». Benmakhlouf gjengir sitatet i sin helhet: «Feilene til Ibn Rochd [Averroës] angående gresk litteratur får en virkelig til å smile. Han forestiller seg for eksempel at tragedien ikke er noe annet enn kunsten å rose, at komedien er kunsten å klandre og hevder å finne tragedier og komedier i arabernes panegyriker og satirer, til og med i Koranen». Borges oppsummerer problemet Averroës ikke klarte å løse slik: « De to ordene myldret i teksten. De var umulige å unngå.» Ifølge Benmakhlouf derimot, begikk ikke Averroës noen stor feil. Han prøvde heller ikke å unngå disse ordene. Som Benmakhlouf skriver bør det være tillatt «å forveksle tragedie og kunsten å gi ros dersom heltene i tragedien blir fremstilt som 'bedre enn de egentlig er'. Selve assosiasjoene viser i hvor stor grad kommentarer skaper filosofi».

<sup>30</sup> *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 137.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Wittgenstein bruker uttrykket i *The blue Book*. Ifølge ham forårsaker dårlig stilte spørsmål «mentale kramper», det vil si en tilstand hvor man er ikke er i stand til å gå fremover i problemløsningen. Han gir bl. a. det følgende eksempel: «Hva er betydningen til et ord?» (*the meaning of a word*) som lar en bli fastkjørt i stillhet, mens det å stille spørsmålet «hva er forklaringen på betydningen til et ord?» hjelper til å behandle det filosofiske problemet om betydningen.

<sup>33</sup> Benmakhlouf minner om at den orientaltiske antropologen Jacques Berque skrev at «det stemmer at de arabiske tenkerne ikke ennå har funnet en Michel Foucault» og at nettopp dette utsagnet lar seg dypt nyansere av en lesning av Ibn Khaldûn. Jacques Berque (1978), *Arabes*, s.130), sitert av Benmakhlouf i *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 180.

<sup>34</sup> *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 174.

<sup>35</sup> Souleymane Bachir Diagne tar et bredere blikk over al-Ghazâlîs hele verk (ikke bare «Filosofenes intensjoner» og «Filosofenes sammenbrudd») og mener at det lar seg tolke som en oppmuntring til

pluralisme.

<sup>36</sup> *Ijtihâd* har samme rot som det nå hyppig brukte ordet *jihad*. Begge ordene betyr i grunnen «innsats». I tilfellet som her behandles betyr det spesifikt «tolkningsinnsats», som er rasjonell.

<sup>37</sup> *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 167.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 166.

<sup>39</sup> *Comment philosopher en islam?*, s. 166.

<sup>40</sup> Michel Foucault (1984), *Le souci de soi* («Omsorget for seg selv»), Gallimard, s. 122, sitert av Ali Benmakhlouf i *Pourquoi lire les philosophes arabes*, s. 132.