

Hvorfor læse klassikerne?

Anmeldelse af Claus A. Andersens *Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam* (Forlaget Vandkunsten, 2022)

”Derfor læser vi klassisk litteratur” (“Lihada naqr’a al-’adab al-klasiki”, 2020) er – med slet skjult reference til Italo Calvinos “Why read the classics?” (1986) – overskriften på et essay af den marokkanske professor og litteraturkritiker Abdelfattah Kilito. Her sætter Kilito fokus på det mærkværdige faktum, at vi, på trods af at vi sjældent læser klassikerne, opfører os, som om vi har læst dem, og med overbevisning udlægger deres betydning.

Vi kender klassikerne fra uddrag i tekstbøger, som læses i klasseværelset. Klassikere rejser på tværs af sprog. Vi kender deres oversættere. De rejser på tværs af tid og kan være svære at afkode. Vi kender derfor deres kommentatorer. Vi forstår den klassiske litteratur i lyset af det, der kommer efter, i sidste ende vores egen tid. Vi spejler os i den, reagerer imod den, og vores læsninger afslører derfor også vores egen position og historie.

Så hvordan kan vi læse en arabisk filosof som Ibn Rushd i dag? For Kilito er den største respekt, vi kan vise vores forfædre og formødre, ikke at glemme dem. Vi skal samtale med dem, men gøre det med respekt for den rejse, deres værker har taget på tværs af tid, sprog og kulturer, og som de ikke længere kan løsrives fra.

Vi kender i dag Ibn Rushd (1126-1198) som filosof, retslærd og læge, som den store Aristoteles-kommentator, rationalisten, som blev glemt i den arabiske verden, men som fik enorm betydning for den latinske skolastik. I den europæiske idehistorie er han dog ofte blevet reduceret til en, der blot forbandt skolastikken med antikken, mens hans rationalisme i det 20. århundredes arabiske tænkning er blevet fremhævet som en mulig vej til en revitalisering af den arabiske filosofi og religionskritik, bl.a. af den marokkanske filosof Mohamed Abed al-Jabri i trebindsværket *Kritik af den arabiske fornuft* (*Naqd al-’aql al-’arabi*, 1984, 1986, 1990). Ibn Rushd lægger i dag navn til priser, bl.a.

The Ibn Rushd Fund for Freedom of Thought, og han hyldes som en modig fritænder, et eksempel til efterfølgelse.

Men hvem var Ibn Rushd, og hvad kan vi lære af at læse hans værker i dag?

Ligesom den antikke græske litteratur blev kendt af latinske skolastikere via arabiske oversættelser ledsaget af en arabisk kommentartradition, har receptionen af Ibn Rushd i den latinske skolastik ikke været uden betydning for, hvordan Ibn Rushd læses i den arabiske verden i dag, og nogle af hans værker har vi i dag kun overleveret via latinske oversættelser.

Claus A. Andersens adgang til Ibn Rushd og hans samtid er først og fremmest via latinske oversættelser, men også tyske, engelske og danske. Det er selvfølgelig ikke uden betydning, at arabiske primærkilder og den arabiske reception af Ibn Rushd ikke er med. Men vores idehistorie lever som sagt i høj grad gennem oversættelser og kommentartraditioner, og hvert perspektiv har derfor sin værdi. Som Andersen rigtigt pointerer, er det ikke mange forundt at beherske alle de sprog, som er en del af vores idehistorie. Andersens udlægning af Ibn Rushd skal derfor ikke stå alene, men han leverer i *Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam* en tekstnær analyse og grundig kontekstualisering af Ibn Rushds liv og værk, som er til at blive klog af.

En farlig tænder?

Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam er et forsøg på at læse den europæiske og den arabiske filosofihistorie som nogle, der griber ind i hinanden, og hvor religiøse doktriner, filosofiske teorier og politiske ideologier konfronteres, diskuteres og påvirkes af hinanden. Filosofihistorien er i høj grad en polemikhistorie – en historie om teser, antiteser og synteser. Men er det snarere den righoldige debat end de skarpskårne positioner, vi kan lære noget af?

Var Ibn Rushd den modige antitese til al-Ghazalis (1058-1111) filosofikritik? Hvordan var hans relation til al-Farabi (870-950) og Ibn Sina (980-1037), de filosoffer, som al-Ghazali særligt kritiserede? Var han kætter og provokatør uden respekt for religiøse dogmer? Og hvordan forholdt almohadekalifatet sig til filosofiske studier af forholdet mellem tro og videnskab? Det er nogle af de store spørgsmål, som *Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam* forsøger at give svar på.

Fremstillingen af Ibn Rushd som en modig fritæinker skal ses i lyset af den katolske kirkes femte Laterankoncil under Leo 10., som i 1513 forbød læren om det overindividuelle intellekt (som udelukker den individuelle sjæls udødelighed), og Leo 10.'s pavelige bulle, som fordømte læren om verdens evighed (som udelukker skaberguden) og læren om den dobbelte sandhed (at der skulle være en sandhed for filosoferne og en anden for teologerne). Fordømmelserne vidner om Ibn Rushds store betydning for det kristne Europas intellektuelle kultur og for den skolastiske universitetsfilosofi i den sene middelalder og renæssance. Men den giver samtidig et meget ensidigt billede af ham som kompromisløs aristoteliker og filosofisk provokatør uden respekt for sit samfunds religiøse dogmer.

Det er gennem en analyse af særligt Ibn Rushds fatwa *Den afgørende afhandling eller bestemmelsen af forholdet mellem den religiøse lov og filosofien* (*Kitab al-maqal wa taqrir ma bayn al-shari'ah wa al-hikmah min al-ittisal*), hvor vi møder Ibn Rushd som både aristotelisk filosof og retslærd i almohadernes Córdoba, at Andersen forsøger at nuancere forståelsen af Ibn Rushd som en farlig tænker. Som vi skal se i det følgende, er der en række paralleller mellem på den ene side al-Ghazalis filosofikritik og Ibn Rushds gendrivelse heraf og på den anden striden mellem den katolske kirke og den aristoteliske universitetsfilosofi i Europa.

Almohaderne, filosofien og magten

Ibn Rushd levede under almohadecalifatet, som herskede i Andalusien og Nordvestafrika ca. 1130-1269. Almohadecalifatet blev grundlagt af den karismatiske politisk-religiøse leder Ibn Tumart (død 1130), hvis religiøse vækkelsesprojekt og rigoristiske religionsopfattelse var baseret på forestillingen om Guds enhed (*tawhid*, heraf *al-muwahhidun*, enhedsbekenderne, på dansk almohaderne), og på, at mennesket ad fornuftens vej kan indse både Guds eksistens og hans enhed.

Om almohadecalifatet var et godt miljø for filosofiske studier, er der ikke et entydigt svar på, ligesom Ibn Rushds forhold til samfundets magtelite var ambivalent. Vi ved, at al-Ghazali var almohadernes yndlingstænker, at Ibn Rushd tilhørte eliten, langt hen ad vejen stod ved samfundets religiøse dogmer og det meste af tiden nød kaliffernes gunst. Ibn Rushd er derfor ikke

den diametrale modsætning til al-Ghazali. Han knyttede an til al-Ghazalis tænkning, kommenterede hans værker, men endte med at være uenig med ham på en række væsentlige punkter omkring forholdet mellem tro og videnskab.

Ibn Rushd stammede fra en familie af retslærde. Han studerede islamisk ret (*fiqh*), medicin og i et vist omfang filosofi. Mens vi kender navnene på hans *fiqh*-lærere og hans lærere i medicin, ved vi næsten ingenting om omstændighederne for hans filosofistudier. Formentlig er han blevet introduceret til filosofien via sine medicinstudier. Han mente i hvert fald – ligesom den senantikke græske læge Galen – at der var en indre sammenhæng mellem lægevidenskaben og filosofien, og at filosofien, forstået som metodisk sandhedssøgen, var en nødvendig forudsætning for lægevidenskaben. Ibn Rushd havde derudover en relation til den ældre filosof Ibn Tufayl (død 1185), men der har snarere været tale om et mentorforhold end et lærer-elev-forhold.

Ibn Rushd gik i sin fars og sin farfars fodspor, og efter at have været dommer (*qadi*) i Sevilla fra og med 1169 beklædte han fra 1180 og frem dommerembedet i Córdoba, det vigtigste i Andalusien. I 1182 nåede han endnu længere op i magthierarkiet, da han som efterfølger til Ibn Tufayl blev udnævnt som livlæge for kaliffen Abu Ya'qub Yusuf frem til dennes død i 1184.

Den vidende og filosofiinteresserede kalif blev formentlig årsagen til, at Ibn Rushd skrev sine Aristoteles-kommentarer. Abu Ya'qub Yusuf ønskede efter sigende Aristoteles udlagt, da han selv havde svært ved at læse teksterne. Oprindeligt spurgte kaliffen Ibn Tufayl, men da denne takkede nej pga. sin høje alder og andre gøremål, påtog Ibn Rushd sig opgaven.

Efter Abu Ya'qub Yusufs død kom Ibn Rushd i vanskeligheder. I 1197 blev han i en prædiken i moskeen i Córdoba og i en række smædedigte beskyldt for ikke at være virkelig religiøs, og samme år udstedte kaliffen Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur et dekret, som forbød filosofiske studier i almohadecalifatet. Ibn Rushd blev forvist til Lucena (i nærheden af Córdoba) for snart efter at blive benådet af kaliffen. Et år senere, i 1198, døde han i Marrakesh.

De fordømte teser

Sammentænkningen af tro og videnskab har, som Andersen grundigt redegør for, været et omstridt spørgsmål, ikke kun

under almohaderne, men også i det kristne Europa og under abbasiderne i Øst.

På Ibn Rushds tid var Bagdad et intellektuelt og kulturelt centrum og havde været det, siden abbasiderne, som kom til magten i 749, grundlagde Bagdad som kalifatets nye hovedstad i 762. Bagdad blev rammen om en blomstrende lærdomskultur, hvor græske værker i stor stil blev oversat til arabisk, og som lærde strømmede til for at studere alt fra teologi og filosofi til medicin, botanik, astrologi og alkymi.

Det var i den islamiske guldalders Bagdad, at al-Ghazali skrev sin filosofikritik, *Filosoffernes inkohærens* (*Tahafut al-falasifa*), og fordømte tre teser som kætterske: 1) at verden er evig og altså ikke skabt, 2) at Gud ikke erkender alle enkelte ting, og 3) at den legeomle genopstandelse er umulig. For al-Ghazali var det ikke filosofien bredt set, der var problemet, men at filosofferne ikke var tro mod egne metodiske idealer, når det kom til metafysikken.

Al-Ghazalis kritik var særligt rettet mod de tidligere filosoffer, al-Farabi og Ibn Sina. I den arabiske filosofiske tradition kaldes al-Farabi "den anden læremester", dvs. den vigtigste filosof efter Aristoteles, "den første læremester". Al-Farabi var ekspert i græsk filosofi, særligt Platon og Aristoteles, og kommenterede dem grundigt i flere værker. Hans politiske filosofi var tæt knyttet til metafysikken, og han kombinerede Platons tanke om, at kongerne skal blive filosoffer eller filosofferne konger, med muslimernes forestilling om, at det bedste samfund må ledes eller i det mindste indrettes af en sand profet. For at indrette den retskafne bystat (*al-Madinah al-fadilah*, titlen på et af al-Farabis værker) er der behov for et religiøst-politisk forbillede, som er i besiddelse af filosofisk visdom.

Denne sammentænkning af filosofi og islam videreudvikledes især af Ibn Sina og hans syntese af Platon, Aristoteles og sufismen. Ibn Sina tog fat, hvor al-Farabi slap, og rettede bl.a. sin opmærksomhed mod "væren" og forskellen mellem væsen og eksistens, mellem Gud og hele skabningen, som blev hjørnestenen i hans metafysik. For Ibn Sina er Gud som den første årsag den eneste, der eksisterer med nødvendighed. At vi må skelne mellem tings væsen og væren, ledte Ibn Sina til konklusionen, at verden er evig, da det "at være", som Gud er årsag til, blot er en egenskab ved væsenet. For Ibn Sina var den filosofiske begribelse af den første årsag dog kun begyndelsen. Det er først i sufiernes mystiske oplevelse af det guddommelige, at frigørelsen fra det legemlige kan finde sted og sand lykke opnås.

For al-Ghazali giver filosofien – herunder logikken, matematikken og naturvidenskaben – mange sande erkendelser. Problemet opstår, når filosoferne hævder at have endegyldig viden om guddommelige ting. Inkohærensens består således i, at filosoferne ikke overholder egne metodiske idealer, mens kætteriet består i, at de modsiger det åbenbarede budskab på centrale punkter. Ikke ulig Ibn Sina pegede han derfor på, at det sandhedssøgende menneske må vende sig mod sufiernes mystiske erkendelse af det guddommelige.

At være ægte menneske er at være filosof

Ibn Rushds ensidige beskæftigelse med Aristoteles kan sammenlignet med al-Farabi og Ibn Sina forekomme noget reaktionær, modsat hvordan han ofte fremstilles i dag. Grundtonen i hans gendrivelse af al-Ghazalis filosofikritik er elitær, her ligner han til gengæld både al-Farabi og Ibn Sina. Selve forudsætningen for hans sammentænkning af islam og filosofi er, at filosofien er for de få.

For Ibn Rushd er der ikke en modsætning mellem filosofien og det åbenbarede budskab, men mens den brede befolkning må holde sig til den hellige teksts ordlyd, er det den filosofiske elites pligt at fortolke teksten. Den højeste og sikreste viden opnås gennem logisk ræsonnement, og der hvor åbenbaringen tilsyneladende modsiger filosofien, må førstnævnte fortolkes, så den stemmer med filosofiens logiske slutninger.

Afgørende er dog, at Ibn Rushd ikke mente, at filosofien kunne formidles til den brede befolkning, da det ville forvirre dem og forstyrre samfundsordenen. Han ville formentlig ikke have været uenig med koncilsteologerne i, at de tre teser ikke bør udbredes, om end han modsat dem mente, at de var sande.

Ibn Rushd stod i stor gæld til al-Farabis politiske filosofi, men han adskilte politik og metafysik. For ham handlede religion om politik, mens metafysikken var en filosofisk disciplin. Religionens primære fokus er det fælles gode, men alle religioner har, ifølge Ibn Rushd, plads til filosofisk sandhedssøgen for de få.

Og hvad skal vi så mene om det? Hvorfor læse en klassiker som Ibn Rushd i dag? Andersen er – via Salman Rushdies roman *To år, otte måneder og 28 nætter* (2015) og fatwaen imod ham i 1989 – forsigtigt diskuterende. Striden mellem al-Ghaza-

li og Ibn Rushd er blot et kapitel i fordømmelsernes lange historie. Hvem er videnskaben for? Hvad skal man passe på med at udtale sig om offentligt? Med *Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam* viser Andersen, hvordan debatten om forholdet mellem religion og videnskab, mellem religion og samfundsindretning samt mellem selvcensur og ytringsfrihed er en, vi har til fælles med både den klassiske arabiske filosofi og den latinske skolastik, og han viser overbevisende, hvordan en tur tilbage i historien kan kaste lys over vores samtid.