

Introduksjon til Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddimah*

Raino Malnes

1.

Historie, sier Ibn Khaldûn, er studiet av «hendelsenes hvorfor og hvordan» (Forord, 5)¹ – eller, i motsatt rekkefølge, studiet av hva som har skjedd, og hvorfor det skjedde. Selv bidro han med et mangebinds verk om sosial utvikling og politiske maktskifter innenfor den muslimske verden: *Kitab al-‘ibar* (Boken om lærdommene). Hovedtemaet er dynastiers vekst og fall, fra starten av islamsk historie til Ibn Khaldûns egen levetid. (Han ble født i 1332 og døde i 1406.) Han forsynte verket med en lang innledning: *Al-Muqaddimah* (Innledningene), og der står karakteristikken av historiestudiet. Den hentyder til en distinksjon mellom «overflaten» og «innsiden» av det historikere holder på med (Forord, 4–5). Overflaten er beskrivelsene av «tidsepoker, dynastier og hendelser i en fjern fortid»; innsiden er grepene historikere tar, når de studerer fortiden: det de gjør for å (i) bygge opp og begrunne beskrivelser, og (ii) forklare hendelsesforløp – henholdsvis «grundige undersøkelser, verifiseringer» og «skarpsindig argumentasjon for å finne frem til opprinnelsen [til] eksisterende ting». *Al-Muqaddimah* behandler begge innside-temaene. Jeg skal konsentrere meg om det siste.

Det Ibn Khaldûn vil forklare, er hendelser som involverer menneskelig handling. Mennesker handler når de gjør noe på en gjennomtenkt og veloverveid måte, men også når de gir etter for en innskyttelse, så sant de kunne ha latt det være. Vilåret er at det som gjøres, er opp til den som gjør det, i den (minimale) forstand at det ikke dreier seg om viljeløs kroppsbevegelse. Handling hører til den mentale delen av menneskelivet – nærmere bestemt den intensjonale delen, der holdninger og hensikter dannes, og valg treffes.

1 Alle henvisningene er til Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddimah*, Bind I, Pax Forlag, Oslo 2012 (oversatt av Magid Al-Araki). Jeg henviser til teksten på denne måten: (X, Y, Y', Z), der X = Bok, Y = kapittel, Y' = del av kapittel, og Z = sidetall, og slik: (X, Z), der X = Forord og Z = sidetall.

Der ligger opprinnelsen til «eksisterende ting» av det slaget Ibn Khaldûn studerer. Så la oss begynne med hans forståelse av mennesker og menneskelig mentalitet.

2.

Ibn Khaldûns filosofiske antropologi – hans forståelse av hva mennesker er – har forankring i hans naturforståelse, som har en viss likhet med Darwins evolusjonsteori. Ganske visst er det ingenting som ligner den ideen at dyrearter utvikles og differensieres gjennom tilfeldig variasjon i det genetiske materialet. Ibn Khaldûn er i det hele tatt ikke opptatt av hvordan naturfenomener blir som de er. Men også han klassifiserer disse fenomenene etter artstilhørighet, og også han fremholder slektskapet mellom ulike naturlige arter. De fremstår i hans fremstilling som suksessive forgreninger på et stort tre. Alt naturen rommer, både organiske- og uorganiske fenomener, plasserer seg på det samme treet.

[V]erden er dannet ved omforming. Det starter med mineralene ... Mineralenes siste trinn er forbundet med plantenes første trinn, som for eksempel gress og vekster uten frø. Plantenes siste trinn, som palmer og vinranker, er forbundet med dyrenes første trinn, med snegler og skalldyr som har berøringssansen som første sans. Uttrykket «forbundet med» betyr her at det siste trinnet i hver gruppe er forberedt til å omdannes til det første trinnet i neste gruppe. (1, 1.6, 168)

Naturen er fremstilt som et integrert hele med hierarkisk oppbygning. Artene danner et sammenhengende system av rangklasser. Nederst befinner mineralene seg; over dem er plantene, og øverst troner dyr av ulike slag. Dyreslagene danner selv et hierarki, og dyrenes rangstige toppes av menneskene. Menneskearten stikker seg ut. Mennesker er kremen av det naturen byr på. De er alene om en egenskap som oppstår ved endepunktet av omformingene som omtales i sitatet ovenfor.

Dyreriket utvikler seg videre, artene blir tallrike, og den gradvise omdannelsesprosessen leder frem til mennesket, som kan tenke og reflektere. Menneskets høyere trinn er nådd fra apenes verden, der både skarpsinn og evne til oppfattelse finnes, men ikke faktisk refleksjon og tenkning. (Ibid.)

Ibn Khaldûn setter denne forskjellen mellom mennesker og resten av naturen i sammenheng med en annen forskjell: menneskers delaktighet i det «åndelige elementet», som er «sjelen» (1, 1.6, 168). De er selvsagt også delaktige i det «legemlige» elementet, i og med at de har kropp, og allerede på Ibn Khaldûns tid visste man en del om kroppen. Skjønt det som fantes av medisinsk vitenskap,

var primitivt, manglet det ikke teoretisering om kroppslige organer og kroppsfunksjoner. Sjelen, som angivelig særpreger mennesker, var – og er – en annen skål. Den er «usynlig», står det i *Al-Muqaddimah* (1, 1.6, 168), og mer står det ikke om hva sjelen er. Derimot står det, som sagt, noe om hva den *gjør*.

For det første setter den mennesker i stand til å tenke og reflektere. Dette skjer blant annet på den måten at mennesker danner seg oppfatninger på grunnlag av sensoriske opplevelser. Da er det sjelen som «oppfatter» tingene (1, 1.6, 168). For det andre er den sete for det Ibn Khaldûn kaller «fantasi», men han sikter ikke bare til fantasi i alminnelig forstand.

[F]antasien ... er evnen til å fremstille for sjelen et objekt sanset, slik det er, fratatt all ytre materie. ... Fantasien leder til forestillingsevne og hukommelse. Forestillingsevnen gjør det mulig å oppfatte abstrakte ideer knyttet til individer, som for eksempel Zayds fiendtlighet, 'Amers vennskap, fars medlidenhet og ulvens rovlyst. (1, 1.6, 168–170)

«Fantasi» er en allsidig egenskap, som manifesterer seg når man trekker en slutning, resonnerer, teoretiserer eller spekulerer – og selvsagt også når man danner seg en fantasifull forestilling. Ta ideen om «fars medlidenhet». Den er, i det typiske tilfellet, ikke et fantasiprodukt, men et resultat av at far gjør et eller annet – la oss si, trøster et barn – som man observerer og tar som tegn på medlidenhet. Ideen om «ulvens rovlyst» kan derimot være fantasifull i ordets alminnelige betydning: noe man finner på eller dikter opp.

For det tredje er sjelen sete for praktiske overveielser og beslutninger, som det kan bli handling av. Når et menneske for eksempel ønsker et eller annet og derfor flytter på seg, griper etter en gjenstand, eller åpner munnen og snakker, er det sjelens fortjeneste at aktiviteten finner sted. Det er sjelen som «setter i gang bevegelser» (1, 1.6, 168–169).

Det sjelelige hos mennesker er noe for seg selv. Menneskelig sjelsliv er annerledes enn annet som finnes og foregår i naturen. Hvor annerledes? Er overgangen fra dyrenes til menneskenes trinn på den animalske rangstigen et sprang mellom vesensforskjellige eksistensformer? Det kan tenkes to svar: en radikal og en moderat tese om annerledeshet. Den radikale tesen går ut på at sjelen ikke er en del av kroppen. Sjelen har ikke-materiell beskaffenhet. Denne ideen, som kalles dualisme, er ikke uttrykkelig artikulert noe sted i *Al-Muqaddimah*. Ligger den likevel mellom linjene? Eller er Ibn Khaldûn av den oppfatningen at naturen er tvers gjennom materiell, men at visse naturfenomener, nemlig mennesker, skiller seg ut, i og med at de har mentalt liv av det menneskelige slaget? Er et menneske, som bærer av sjel, en avart av det materielle?

Ibn Khaldûn setter ikke likhetstegn mellom «naturen» og «virkeligheten i ett og alt». Han sier at menneskesjelen ikke bare er forbundet «nedover» med

fenomener som legemlige (sensoriske) organer gir tilgang til, men også står i forbindelse med noe som (bokstavelig talt) rager himmelhøyt over mennesker og alt naturen ellers rommer. «Oppover er [sjelen] forbundet med englenes trinn», og dette beriker menneskers kognitive liv, for ovenfra får de «viten om hendelser som eksisterer evig hos englene» (1, 1.6, 169). (Hva slags viten sies ikke.) Dette kan anføres til støtte for den dualistiske utlegningen av *Al-Muqaddimah*. La oss anta at den har noe for seg: at virkeligheten er to-delt på den måten dualisme vil ha det til, og at mennesker har dobbelt-natur. Da er det ikke sikkert hele opprinnelsen til menneskelig handling finnes innenfor menneskers mentale liv. Når det gjelder menneskelig kognisjon, står det (som vi nettopp så) ingen ontologisk brannmur mellom de to delene av virkeligheten, og kanskje er det likedan med menneskelig motivasjon. Det som skjer på «englenes trinn», kan ha noe å si for hva mennesker gjør. Jeg kommer tilbake til saken mot slutten av essayet.

3.

Ibn Khaldûn sier at «sjelen, i sin første, naturlige tilstand, er beredt til å motta enhver form for innflytelse, god eller ond, og bli preget av den» (2, 2.4, 219). Dette understrekes med et Koran-sitat: «Hvert barn fødes i en naturtilstand. Det er foreldrene som gjør barnet til jøde, kristen eller vantro.» Poenget synes å være at ingen tilbøyelighet til å tenke og handle på den eller den måten er nedlagt i mennesker. Menneskesinnet er plastisk, og ikke nok med det: Den mentale «naturtilstanden» er en fullkommen *tabula rasa*-tilstand. Andre formuleringer peker i samme retning. Det heter for eksempel at «mennesket er barn av sine vaner og innlærte skikker, og ikke et produkt av sin naturlige legning og temperament» (2, 2.4, 223–224). Mennesker har ingen endogene anlegg for å leve slik eller sånn; hvordan de er disponert for å leve, kommer helt og holdent an på påvirkning fra eksogene omstendigheter. Til disse regner han også kostholdet. Folk «som lever av melk og kjøtt fra kameler», får sin karakter påvirket, slik at «de blir tålmodige, utholdende og robuste og lik kameler er i stand til å bære tunge bører» (1, 1.5, 157).

Men Ibn Khaldûn sier også ting som peker i en annen retning. Han hentyder til endogene anlegg, som riktig nok må vekkes av eksogene faktorer, hvis de skal bli til virksomme, vanemessige tilbøyeligheter hos en bærer av anleggene.

Når gode vaner er det første sjelen til et godt menneske møter og tilegner seg, fjerner det seg fra det onde og finner det vanskelig å begå onde handlinger. Det samme gjelder et ondt menneske når onde vaner er det første som påvirker det. (2, 2.4, 219–220)

Poenget synes å være at mennesker som er gode fra naturen side, blir enda bedre, og at mennesker som er onde, blir enda verre, når omstendighetene

ligger til rette for det ene eller det andre. Hvordan går det med «et godt menneske» som påføres «onde vaner», eller et «ondt menneske» som påvirkes av noe godt? Det sies ikke. Ei heller blir det sagt hva «godt» og «ondt» henspiller på. Distinksjonen mellom det gode og det onde henger åpenbart sammen med menneskers sammensatte natur. På den ene siden «trekkes [de] mot godhet av sine fornuftsevner», og på den andre siden er de henfalte til ondskap, på grunn av de «dyriske kreftene» de har i seg (2, 2.19, 254). Men dette gir ingen pekepinn om hvilken tilbøyelighet slike mennesker ender opp med under ulike omstendigheter. Hentydningen til kompleks mental kausalitet, i form av samspill mellom endogene anlegg og eksogene faktorer, er vag.

Ibn Khaldûn gjør seg heldigvis flere, og mer interessante, tanker om måten menneskesinnet funksjonerer på. En av dem dreier seg om menneskers trang til å opprettholde livet og gjøre livsvilkårene så gode som mulig. Han går (rimelig nok) ut fra at denne trangten finnes hos godt som alle mennesker, og at den, i en viss forstand, er diskriminerende: «rene nødvendigheter kommer før bekvemmeligheter og luksus» (2, 2.3, 218). Til det siste føyer han den (tilforlateglig) premissen at omsorgen for livsopphold og levekår ikke stanser med nødvendighetene. «Mennesker søker først å tilfredsstille grunnleggende behov, og deretter bekvemmeligheter og luksus» (ibid.). Skiftet fra behovsorientering til bekvemmelighetsbegjær settes i sammenheng med overgangen rural til urban levemåte. (I Ibn Khaldûns verden er kontrasten mellom livet innenfor og utenfor byene stor.) Dette legger til rette for en presis hypotese om samspillet mellom endogent anlegg og eksogene faktorer. Hypotesen er, kort fortalt, at det rurale livet styrker menneskers karakterstyrke og dermed deres evne til å sørge for seg og sitt, mens det urbane livet svekker begge deler.

... urbane mennesker er blitt vant til latskap og velbehag ... Forsvar av liv og eiendom er overlatt til guvernøren og herskeren som styrer dem og vaktstyrken som har til oppgave å beskytte dem. De føler seg helt trygge bak murene som omgir dem og festningenes vern. Ingen kamprop eller jaktappell forstyrrer dem. De er bekymringsløse, fortrøstningsfulle og bærer ikke lener våpen. Generasjon etter generasjon er vokst opp på denne måten, og er blitt som kvinner og barn som er avhengige av familieoverhodet. Til slutt er det blitt et karaktertrekk som erstatter det naturgitte. (2, 2.5, 223)

Det som er «naturgitt», er evnen og trangten til å klare seg på egen hånd. Men disse egenskapene melder seg ikke uten videre hos et menneske. De ligger i kim, men det blir noen av dem bare hvis omstendighetene rundt livet et menneske lever, er gunstige. Det er snakk om en evne og en trang som utvikles til virkningsfullt anlegg og virkende motiv bare hvis mennesker «tar ... hånd som sitt eget forsvar» og «verken [har] murer eller porter» å beskytte seg med (2,

2.5, 223). Da, men ikke ellers, blir «[k]arakterstyrke ... et særtrekk hos dem og mot en del av deres natur» (ibid.).

I praksis er gunstige omstendigheter det samme som ikke-urban tilværelse. Byene tilbyr beskyttelse; det rurale livet krever karakterstyrke og mot. Derfor er mennesker som lever i rurale områder, beduiner og nomader, «taprere enn andre», og ikke nok med det: De er også «bedre i stand til å overta makten og tilrane seg andres eiendom» (2, 2.15, 246). Vil de utnytte dette overtaket? Det sier seg ikke selv at de gjør det. Å være i stand til å røve andres rikdom er én ting; å gå på rov er noe annet. Men Ibn Khaldûn går ut fra at mennesker som kan berike seg på den krigerske måten, gjerne forsøker. «Overalt der en arabisk stamme lever et liv i rikdom og overflod, mens en annen ikke gjør det, vil den som holder fast på ørkenlivet lengst, vinne hegemoni og bli mektigere enn den andre, om begge parter ellers er like i styrke og antall» (2, 2.15, 247).

Hegemoni som vinnes på denne måten, er ikke vunnet for godt. Med tiden blir en folkegruppe som har vunnet makt, offer for sin egen suksess. Dens medlemmer «samlar seg rikdom, blir vant til et liv i overflod og luksus», og legger av seg sine «ørkenvaner» (2, 2.15, 246). Følgen er at disse menneskene ikke lenger næres av «kilden til tapperhet» (ibid.). Styrken de hadde som nomader og beduiner, minsker når de blir byfolk, og snart ligger forholdene til rette for at noen som fremdeles lever et styrkegivende ørkenliv, kan overfalle dem som har lagt ørkenlivet bak seg. Slik er det nødt til å gå, og slik går det igjen og igjen. Med hegemoni følger rikdom, og med rikdom følger «et liv i overflod og luksus» (ibid.), som fører til nytt tap av tapperhet, som ansporer nytt røvertokt og ny omkalfatring av maktforhold.

4.

Enda viktigere enn tapperhet, når det gjelder å forstå hvordan makt erobres, er det Ibn Khaldûn kaller *gruppelojalitet*. Det arabiske ordet er *asabiyya*, som kommer av «asab», som betyr «å binde sammen». Det er snakk om tilbøyeligheten til å kjenne samhold med, og (når det trengs) stille opp for, mennesker som hører til den samme folkegruppen som en selv. At denne tilbøyeligheten finnes hos noen og mangler hos andre, har svært mye å si for hvordan makt etableres og forskyves i forhold mellom folkegrupper. For det første ansporer gruppelojalitet jakt på makt. Når lojalitet «styrer menneskene ... vil de av natur søke å dominere andre folk» (2, 2.16, 248). For det andre skaper gruppelojalitet evne til dominans. Den «gir beskyttelse og baner vei for felles forsvar, setter makt bak krav og gjør det mulig å gjennomføre enhver sak en blir enige om» (2, 2.16, 247). Forklaringen på at det går som gjør, når folkegrupper tørner sammen, må derfor søkes i forskjellen mellom ulike gruppers evne til å holde sammen.

Slik er det med stammer og nasjoner verden over. Overvinner ... en gruppelojalitet en annen og kuer den, blander de seg med hverandre. Den tapende makt gir økt makt til seierherren, som nå setter seg nye og høyere mål for overlegenhet og dominans enn tidligere. (2, 2.16, 248–249)

Seier som grunner seg på gruppelojalitet, er, i likhet med seier som grunner seg på karakterstyrke, temporær. Også folk som vinner makt ved hjelp av evnen til å holde sammen, korrumpes av makten. De blir velstående, når de lever av sine erobringer, og velstanden ødelegger i sin tur samholdet mellom dem.

Hvordan kommer gruppelojalitet i stand? Ibn Khaldûn fremholder «herkomst» som kilde til samhold og solidaritet, og understreker betydningen av at herkomsten er «ren». Nomadene er kroneksempel. De «har en herkomst som verken er blandet eller svekket og [de] bevarer fortsatt sin renhet i ubrutt slektslinje» (2, 2.9, 231). Han stiller dem opp mot arabiske stammer «som levde i fjellområdene, ved frodige beitemarker og med rikelig tilgang på mat». Disse araberne «blandet seg med ikke-arabiske familier», hvorpå «betydningen av herkomst gikk i oppløsning og frukten av klan- og gruppelojalitet gikk tapt», og dermed «forsvant stammene og med dem også gruppelojaliteten» (2, 2.9, 231–232).

En «gruppe med felles herkomst» består altså av mennesker som er «blodsfrender og slektninger», og gruppelojalitet finnes i og med at disse menneskene er rede til å stå opp for hverandre (2, 2.9, 232). Strengt tatt er den kausale prosessen kortere, fordi villighet til å stå opp for andre som hører til gruppen, er det samme som gruppelojalitet. Uansett er det snakk om en biologisk relasjon – et nært genetisk slektskap – som det blir en handlingstilbøyelighet av. Det synes å være automatikk i forholdet mellom et biologisk faktum og et sosialt faktum. «Medfølelse og det å stå last og brast med blodsfrender og slektninger er noe Gud har lagt i menneskenes hjerter» (2, 2.7, 228). Gud har nærmest programmert mennesker til å kjenne samhold med, og vise lojalitet overfor, nære slektninger.

Men ser vi nærmere resonnementet, oppdager vi at den kausale sammenhengen mellom felles herkomst og gruppelojalitet er mer sammensatt.

Når herkomsten er åpenbar og klar fremkaller den en naturlig hengivenhet i mennesket. Men hvis den kun er kjent fra en fjern fortid, blir forestillingen om den svak. Nytteverdien er borte, og den blir en bortkastet beskjeftigelse, et slags spill. (2, 2.8, 230)

Dette har to implikasjoner. For det første er det ikke felles herkomst i seg selv som fremkaller «naturlig hengivenhet» og dermed gruppelojalitet; det er *kjennskap* til felles herkomst som har denne virkningen. For det andre kommer ikke gruppelojalitet av all slags kjennskap til felles herkomst. Hvis herkomsten

«kun er kjent fra en fjern fortid», uteblir opplevelsen av samhörighet. Den melder seg bare når herkomsten «er åpenbar og klar». Hva vil dette si? Svaret kan ligge her:

Herkomst er en forestilling og ikke noe konkret. Den er bare nyttig i forbindelse med samkvem og nær kontakt. (2, 2.8, 230)

Hvordan «konkret» skal forstås, er uklart, og den første setningen gir ikke uten videre mening. (Jeg kommer tilbake til den nedenfor.) At forestillingen om felles herkomst er «nyttig», vil antagelig si at den er virkningsfull – at den har motiverende kraft. Poenget er at forestillingen om en annen som «blodsfriende og slektning» ikke uten videre ansporer solidarisk oppførsel overfor den andre. Bare hvis forestillingen har opphav i samkvem og nær kontakt, blir det (sannsynligvis) handling av den.

[N]år en felles herkomst ikke lenger er tydelig og er blitt et spørsmål om vitenskapelig kunnskap, berører den ikke lenger fantasien og vekker ikke den sterke hengivenhet som er basert på klan- og gruppejalitet. (2, 2.8, 230)

Hva vil det si at herkomsten ikke «berører fantasien»? Poenget er antagelig at forestillingen om felles herkomst ikke er inderlig nok – ikke dypfølt nok – til å fremkalle gruppejalitet, dersom det ikke er annet enn «vitenskapelig kunnskap» som nærer den. En følelsesløs og en følelsesladet forestilling om slektenskap har det samme kognitive innholdet, men den siste er alene om å spille en konativ rolle i det mentale livet.

Alt som så langt er sagt, synes å bygge på den forutsetningen at felles herkomst faktisk finnes når noen danner seg den forestillingen at dette er tilfellet, enten det er «tydelig» eller «et spørsmål om vitenskapelig kunnskap». Men Ibn Khaldûn ser ikke saken slik. Forutsetningen om realitetsstyrte forestillinger inngår ikke i hans resonnement om opprinnelsen til gruppejalitet. Opplevelsen av felles herkomst trenger ikke ha rot i virkeligheten – i et biologisk faktum – for å vekke forestillingen om slektenskap.

Det er klart at en person med en bestemt nedstamning godt kan knytte seg til mennesker med en annen, enten fordi han føler seg tiltrukket av dem ... eller fordi han måtte flykte fra sitt eget folk på grunn av en ugjerning han har begått. En slik person vil etter hvert bli kjent som en med samme nedstamning som dem han er knyttet til, og bli regnet som en av dem når det gjelder å stå solidarisk med dem. (2, 2.8, 230)

Personen som har knyttet seg til mennesker med «annen» nedstamning, har «ikledd seg deres identitet og blir omtalt som en med samme herkomst» (2, 2.10, 234). Men måten denne personen bli «omtalt» på, kommer ikke av selve

herkomsten, som gjerne kan være innbilt. Slektskapet kan være fiktivt; en forestilt relasjon ute motstykke i biologien. Det som teller, er hvem vi *tar for* å være «en av oss». Hengivenhet og lojalitet vekkes både av reelt slektskap og pseudo-slektskap, som koker ned til en (i alminnelig forstand) fantasifull forestilling om felles herkomst. Det som teller, er opplevelsen *som av at* man deler herkomst med visse mennesker, og denne opplevelsen kan være en virkning av identitet som noen har «ikledd seg».

Nå går det an å få mening ut av formuleringen som tidligere fremsto som uklar: «Herkomst er en forestilling og ikke noe konkret». Ibn Khaldún hentyder trolig til skillet mellom (i) en forestilling som har rot i virkeligheten, og (ii) en som ikke har det. Bare (i) er «konkret», i den forstand at gjenstanden for forestillingen er et eksisterende fenomen, men både (i) og (ii) kan forårsake gruppelojalitet. Formuleringen fremsto som uklar, fordi både (i) og (ii) er konkrete fenomener i en annen forstand: Begge forekommer der eller der, hos den eller den personen, på det eller det tidspunktet, og slik sett er de like virkelige.

Ibn Khaldúns argumentasjon om opprinnelsen til gruppelojalitet er ikke bare «skarpsindig»; den er, som vi ser, også kompleks. Men vi har ennå ikke sett hele kompleksiteten. Ibn Khaldún sier at «[h]engivenheten alle har for sine protesjeer og allierte, stammer fra den samme følelsen av såret stolthet som når naboer, slektninger eller andre som på en eller annen måte er i slekt, blir ydmyket». Forklaringen på likheten er «at herre-protesjeforholdet fører til *nær kontakt* av samme eller tilnærmet samme kontakt som felles herkomst» (2, 2.8, 229–230; min kursivering). Altså er det ikke bare opplevelse som av at felles herkomst finnes, som fører til hengivenhet (så lenge vilkåret om «samkvem og nær kontakt» er oppfylt). Også i forholdet mellom protesje og beskytter, og likeledes i forholdet mellom allierte, kan hengivenhet oppstå (når det er nærhet til stede). Og da kan vel også gruppelojalitet – villighet til å stille opp for de andre – oppstå i slike forhold? Det er, mer allment, nærliggende å tillegge Ibn Khaldún den oppfatningen at det som har noe å si for hvorvidt visse mennesker er lojale mot hverandre, er opplevelsen som av å at de hører til *et eller annet fellesskap*. Det kan være snakk om (reelt eller innbilt) biologisk fellesskap, og det kan være snakk om sosialt fellesskap som ikke har noen med (reell eller innbilt) biologi å gjøre.

5.

Hva har fellesskapsfølelse å si for menneskers evne til å leve sammen i fred? At samfunnsliv er problemfylt, fordi det er vanskelig å bevare samfunnsfreden, er et gjennomgangstema i politisk tenkning. Slik Ibn Khaldún omtaler problematikken, har den nærmest noe eskatologisk over seg.

Mennesker kan gripe etter ting de trenger ... Andre vil prøve å hindre dette, motivert av vrede, irritasjon og en sterk reaksjon når eiendom er truet. Det skaper splid som fører til fiendtlighet, og fiendtlighet fører til uroligheter, blodsutgytelse og tap av liv, som igjen fører til menneskehetens undergang. (3, 3.21, 333)

Han konstaterer at «mennesket er det eneste av alle dyr som ikke kan eksistere uten [en tøyende myndighet og en sterk hersker]» (1, Innledning, 74). Men han tilføyer at «tøyende myndighet» kan utøves på to måter: «Makthaveren kan påtvinge andre sin vilje, enten ved påbud eller ved å appellere til gruppejalitet» (1, 1.1, 81).

Hvor langt rekker den tøyende virkningen av gruppejaliteten? Hvor mye av den tøyende funksjonen tvang normalt sørger for, kan i stedet gruppejalitet sørge for? Spørsmålet er særlig interessant i denne sammenhengen, fordi Ibn Khaldûn deler anarkistenes mistro til statlig tvangsmakt. For det første påpeker han at tvangsmakt ikke stanser «uretten som stammer fra herskeren selv» (2, 2.7, 228), og for andre mener han at tvangsmakt har utilsiktede bivirkninger.

Når lover blir håndhevet ved hjelp av straff, bryter de ned karakterstyrken, fordi bruk av straff mot en forsvarsløs person får ham til å føle seg ydmyket, noe som uten tvil undergraver karakterstyrken. Blir lovene brukt som en del av oppdragelsen og dannelsen, og anvendt helt fra barndommen av, har de til en viss grad samme effekt, siden folk vokser opp i frykt og føyelighet og dermed uten tro på egen karakterstyrke. (2, 2.6, 225)

Kan makthaverne holde folk i tøyler uten å true med tvangsmakt? Det har angivelig skjedd i ett tilfelle. «Da muslimene fikk religionen fra Lovstifteren [profeten Muhammed], kom den tøyende myndigheten fra dem selv som følge av oppmuntringen og advarslene i det han resiterte for dem [fra Koranen]» (2, 2.6, 225). Altså er det ikke umulig at «den tøyende myndigheten kommer innenfra» (2, 2.6, 226), og når dette skjer, blir iallfall en av de tilsiktede bivirkningene av statsmakt borte: «De religiøse lovene undergraver ikke karakterstyrke» (ibid.).

Men det er langt fra opplag at Muhammads utøvelse av politisk myndighet, illustrerer at makthaverne kan tøy befolkningen uten «påbud». Ibn Khaldûn ser antagelig profetens virksomhet på en annen måte. Den er et tilfelle av at ting som skjer på «englenes trinn», har kausal betydning for det som skjer med mennesker (kfr. del 2). Muhammad appellerte til noe annet – iallfall noe mer – enn gruppejalitet.

Uansett er det Muhammad utrettet, et hittil enestående unntak fra den regelen at samfunnsfred bare kommer av frykt for tvangsmakt. Man kan nære et «ønske om at alle bør ha en tøyende myndighet i seg» (ibid.), men det blir antagelig med ønsket. Man kan også konstatere at det er «større karakterstyrke blant uregjerlige arabere i rurale strøk enn hos mennesker som er underlagt

lover» (2, 2.6, 225), men redusert karakterstyrke er antagelig prisen for regjerlighet. Og det er en høy pris, siden den som er «fratatt mye av sin naturlige karakterstyrke ... knapt [kan] forsvare seg mot fiendtlige handlinger (ibid.).²

2 Takkt til Vebjørn Jørgensen, som hørte meg forelese over Ibn Khaldūn. Hans detaljerte, kritiske kommentarer var til stor hjelp da jeg skrev dette essayet på grunnlag av forelesningen.