

Morten Vester Haldrup:

Back in Black – En ideologisk tilgang til komparativ retorik

RESUMÉ

Denne artikel argumenterer for en tilgang til komparativ retorik inspireret af Edwin Blacks ideologikritik. Artiklen gennemgår den igangværende debat om metode i komparativ retorik og påpeger, at en behandling af vurderingskriterier stort set er fraværende. Der argumenteres i artiklen for en ny tilgang til komparativ retorik, hvor vurderingskriterierne spiller en rolle i at udvide forståelse imellem mennesker fra forskellige kulturer. Fordelene ved denne tilgang demonstreres i en analyse af en tale af den tidligere leder af Taleban, hvorefter artiklen slutteligt behandler, hvordan denne tilgang til komparativ retorik kan være gavnlige for retorisk kritik generelt.

ABSTRACT

This article argues for an approach to comparative rhetoric inspired by the ideological criticism of Edwin Black. Through a summary of the debate concerning methodology in comparative rhetoric the article argues that the aspect of evaluation has been largely absent. The article pushes for a new approach to comparative rhetoric, in which the standards of evaluation serve as broadening understanding between peoples of different cultures. The merits of this approach are displayed through an analysis of a speech by the former leader of the Taleban-movement. Finally, the article addresses how this approach can benefit the field of rhetorical criticism as a whole.

EMNEORD

Komparativ retorik, ideologikritik, retorisk kritik

KEYWORDS

Comparative rhetoric, ideology critique, rhetorical criticism

Retorik på tværs

George Kennedy (2001, 137) beskriver i *Encyclopedia of Rhetoric* komparativ retorik som "the cross-cultural study of rhetorical traditions, past or present, in societies around the world", hvis overordnede formål er at beskrive, hvad der er universelt og lokalt; at teste retorisk terminologi ved at beskrive retorisk praksis på tværs af kulturer; og endelig at anvende denne viden i vores forståelse af kommunikation i nutiden. Denne definition lægger op til en forståelse af komparativ retorik som en hovedsageligt *deskriptiv* praksis med formålet at skærpe vores forståelse af retorisk teori. Det er bemærkelsesværdigt, at definitionen dermed ikke umiddelbart inddrager det normative aspekt af retorisk kritik, som ellers bredt anses som en central del af det retoriske arbejde i almindelighed (Jasinski 2001, 131; Jørgensen 2000, 35). Vi udfører komparativ retorik, når vi ønsker at forklare, hvordan kommunikation udmønter sig i forskellige kulturer, og hvordan vi kan lære af det, men tilsyneladende uden at forholde os til de mulige konsekvenser af diskursen.

Jeg vil i denne artikel argumentere for, at vi som retoriske kritikere ikke skal holde os tilbage fra at udtale os vurderende om tekster fra kulturer eller tider forskellige fra vores egen, men at det i stedet blot er en praksis, der kræver en gennemskuethed i de kriterier, som vi benytter os af. Derudover argumenterer jeg for, at en ideologikritisk tilgang til komparativ retorik er hensigtsmæssig i forskningsmæssig sammenhæng såvel som fordrende for god interkulturel kommunikation.

I min forståelse af kultur som begreb læner jeg mig op ad den amerikanske antropolog Ruth Benedicts definition af kultur som værende "den sociologiske betegnelse for tillært adfærd (...) en adfærd, som mennesket ikke er blevet givet ved fødslen, og som heller ikke er nedlagt i dets celler" (Den Store Danske 2018).

Den metodiske udfordring

Pia Moberg (2014, 240-241) påpeger, at komparativ retorik er "en lille og relativt ny disciplin" indenfor retorisk forskning, hvorfor der hersker stor debat om, hvordan man metodisk bedst udfører komparativ retorisk forskning, samt hvor vidt det overhovedet er nødvendigt med en særlig

metode. Moberg nævner samme sted Scott R. Stroud og LuMing Mao som to modpoler i denne metodediskussion. Mit forslag til en ideologikritisk tilgang til komparativ retorik er inspireret af både Stroud og Maos tanker, da jeg mener, at aspekter af deres forskellige perspektiver kan forenes til en hensigtsmæssig metode.

Pragmatikerens paradigme

Scott R. Stroud er fortaler for en tilgang til komparativ retorik i ånden af den amerikanske filosof John Deweys pragmatisme. Han kritiserer sine fagfæller for at gå til det komparative retoriske arbejde med en essentialistisk opfattelse af at ville kunne beskrive en tekst eller praksis "*correctly*" i stedet for at anerkende, at disse kan være flertydige (Stroud 2009, 356 - original kursivering). Han anerkender, at det deskriptive sigte er et passende formål, men påpeger, at man som retorisk kritiker også kan have "*a constructive or reconstructive approach to comparative rhetoric.*" (ibid., 360 - original kursivering). I stedet for et fokus på at "*get it right*", mener han som pragmatiker, at det er mere værdifuldt at se på, hvordan diskurser *bruges* og derigennem hvordan vi kan benytte den viden til at udvide vores forståelse af et teoretisk begreb eller problemstilling (ibid., 361). Ifølge Stroud (ibid., 360) kan man derfor godt slække på den historiske eller kulturelle viden om den pågældende kultur, fordi fokus er på, hvordan en given diskurs kan hjælpe os med at adressere eller nuancere et problem i retorisk teori eller praksis. Stroud anlægger dermed en form for tematisk vinkel på komparativ retorik: vi kan eksempelvis analysere en indisk tekst med fokus på forholdet mellem individ og samfund eller mere teoretiske begreber som *retorisk handlekraft* for derigennem at skærpe vores forståelse for disse. Stroud (ibid., 363) understreger, at man på dén måde undgår at presse vestlige (eller østlige!) tankemønstre eller modeller nedover den studerede diskurs, fordi denne belyses ud fra en særlig problemstilling eller tematik. Det er dog interessant, at selvom Stroud dermed opfatter den pragmatiske tilgang som oplagt i komparativ retorik, fordi kritikerens metodiske eller kulturelle bias ikke er styrende for analysen, er det netop dette, han bliver kritiseret for af LuMing Mao.

Det dialogiske dogme

For Mao kan man i komparativ retorik ikke, som Stroud gør, adskille den deskriptive og konstruktive vinkel, da han anser dem som forbundne uanset formålet. Han nævner eksempelvis, at kritikeren i sin udvælgelse af artefakt har brug for en vis grad af viden om, hvordan den pågældende kultur opfatter artefaktets genre for at kunne forstå både dets brug og betydning (Mao 2011, 67). Vigtigst af alt går hans skarpeste kritik af Stroud dog på forholdet til kritikeren kulturelle bias i mødet med den fremmede kultur. Han påpeger, at blot fordi vi ønsker at løse en aktuell retorisk problemstilling, betyder det ikke, at vi dermed kan "leave behind all the unwelcome baggage we embody" og beskue artefaktet fra et neutralt ståsted (ibid.). Han anfægter dermed pointen om, at fordi metoden kan siges at være fri for bias, er kritikeren det dermed også, og han ekkoer dermed den postkoloniale forsker Raka Shomes skepsis overfor vestlige, akademiske metoder. Shome påpeger (1996, 45), at vores akademiske metoder og tænkning kan bygge på indgroede, vestlige værdier eller antagelser – eksempelvis om hvad der opfattes som rationelt – hvorved vi ubevidst kan komme til at fejlvurdere vores artefakts mening og betydning. Både Shome og Mao opfordrer til gennemgående selvrefleksion i det metodiske arbejde, og Mao taler derudover for mere dialogisk orienterede metoder, der lægger vægt på kritikeren refleksioner over sit eget ståsted i mødet med den fremmede kultur. Af de metoder Mao nævner, er det relevant i denne sammenhæng at inddrage den *etisk/emiske* tilgang, der er lånt fra antropologien, og som Mao beskriver som en form for hermeneutisk vekselvirkning.

Det etiske aspekt – der ikke har at gøre med etik – dækker over, at artefaktet belyses *udefra* ved hjælp af kritikeren fagtradition, altså retorisk teori og begreber. Det emiske aspekt dækker derimod over en belysning af artefaktet *indefra* på dets egne præmisser (Mao 2013, 213). Det er tanken, at denne vekslen mellem det etiske og det emiske vil fortsætte til kritikeren etiske forståelse af den studerede kultur er blevet "totally replaced by the emic", forklarer Mao (ibid.). Han understreger dog, at begreberne ikke skal føre til en opfattelse af det etiske og emiske som statiske størrelser med vandtætte skodder imellem sig (ibid.).

Som det fremgår af det ovenstående, har Stroud og Mao vidt forskellige syn på, hvordan komparativ retorisk kritik bedst udføres. Påfaldende er det

imidlertid, at hverken Stroud eller Mao forholder sig til vurderingskriterier eller omtaler, hvorvidt det vurderende aspekt overhovedet bør være en del af komparativ retorisk kritik.

Som tidligere nævnt mener jeg, at vi som retoriske kritikere ikke bør undlade det vurderende aspekt i komparativ retorik, og efter en kort gennemgang af Edwin Blacks tanker om *The Second Persona* vil jeg præsentere mit syn på, hvordan dele af Stroud og Maos forskellige metoder kan forenes i form af en ideologikritisk tilgang til komparativ, retorisk kritik.

Den skjulte ideologis træk

Edwin Black (1970, 110) argumenterer i sin artikel *The Second Persona* for, at retoriske kritikere ikke bør opfatte tekster som neutrale objekter, der udelukkende bedømmes på baggrund af deres effekt i en given kontekst. Black (ibid., 112) pointerer, at vi i stedet bør opfatte tekster som havende et underliggende moralsæt, der ubevidst kan påvirke publikums opfattelse af en problemstilling i en given retning, eller sågar få dem til at adoptere et særligt værdisæt. For at finde frem til dette underliggende værdisæt, bør den retoriske kritiker derfor nærstudere tekstens eksplicite påstande – eller postulater – samt dens "stylistic tokens", der dækker over framing, formuleringer og metaforik. Herved får kritikeren tegnet omridset af tekstens *Second Persona*, der er det værdisæt og den verdensanskuelse, afsenderen ønsker, at publikum påtager sig, og det er over denne persona, kritikeren fælder sin moralske dom (ibid., 113). Indirekte giver Black dermed udtryk for, at den retoriske kritiker har en rolle i forhold til at påpege, hvis en diskurs strider mod samfundets grundværdier, eller hvis en tekst skjult tildeler publikum særlige holdninger – dét, Christian Kock (2013, 40) omtaler som "omvendt lommetyveri".

Kritikeren bliver i den forstand samfundets moralske vagthund.

Selvom Blacks teori har 40 år bag sig, mener jeg ikke, hans tanker er forældede. Tværtimod. I en tid med *Fake News* og populistiske strømninger i store dele af den vestlige verden er der netop behov for at udføre denne type retorisk kritik – på alle typer af tekster. Jeg mener, at Edwin Blacks tanker om en moralsk vurderende tilgang til retorisk kritik er relevant at benytte i

komparativ retorik, fordi denne ikke er baseret på noget kulturspecifikt fænomen, men i stedet kredser om, hvilke værdier der kan spores i en tekst.

Som tidligere nævnt er mit forslag til en ideologikritisk tilgang til komparativ retorik en delvis forening af Stroud og Maos tanker. Jeg læner mig op ad Strouds pragmatisme ved at have Second Persona som den overordnede ramme, og jeg er inspireret af Maos tanker i selve nærlæsningen af artefaktet, som jeg udfører med først et etisk og dernæst emisk perspektiv. Min brug af etisk/emisk adskiller sig dermed fra Maos udlægning, hvor det etiske aspekt erstattes af det emiske. I stedet foretager jeg to adskilte nærlæsninger af artefaktet: én med afsæt i et vestligt værdisyn, og én med afsæt i et pashtunsk. Det skyldes, at jeg ønsker at diskutere, hvordan man netop forholder sig til forskellene i de to læsninger af teksten. Altså, hvordan forholder jeg mig som dansker med et vestligt værdisæt til en tekst fra en kultur med andre værdier?

Jeg vil vise denne metode ved at foretage en retorisk kritik af en tale af Talebans leder, hvorefter jeg vil give et bud på, hvordan vi som retoriske kritikere kan foretage vurderingen i komparativ retorik. Slutteligt vil jeg kort diskutere, hvordan denne tilgang kan bidrage til retorisk kritik generelt.

Værdiernes værd

Før jeg går i gang med selve analysen, vil jeg kort specificere, hvad jeg mener med henholdsvis vestlige og pashtunske værdier.

Debat, oplysning og undren

Med hensyn til vestlige værdier tager jeg indledningsvis udgangspunkt i tanker om den demokratiske samtale, hvor ingen problemstilling er sort/hvid, og derfor bør belyses fra flere sider, som vi i retorikken kender det fra Ciceros *controversia*-tradition (Roer 2014, 122). Manifestationer heraf ser vi i Danmark ved politiske kompromisser på tværs af ideologiske forskelle, i borgeres debatindlæg og begivenheder som Folkemødet. Dernæst anser jeg den europæiske naturretslære som en betydelig kilde til vestlige værdier, hvor eksistensen og tolerancen af umistelige rettigheder er central, hvilket tydeligt ses i dokumenter som den amerikanske uafhængighedserklæring og FN's Verdenserklæring om Menneskerettigheder (Den Store Danske 2018). Slutteligt tænker jeg på centrale idealer i humanismen og humaniora, hvor

mennesket ikke er underlagt nogen gud, og ingen autoritet er fri for kritik. Som formuleret af Søren Kjörup (2008, 74): "Vi stiller skeptiske spørgsmål, borer, drager i tvivl. Vi vil ikke spises af med overleveringen; i hvert fald vil vi være sikre på at den er velfunderet, for vi vil have fat i det troværdige, det rigtige, det sande, samtidig med at vi vil se tingene fra flere sider". Disse punkter skal ikke opfattes som en rammende, entydig definition af vestlige værdier, men det er værdier, jeg anser som grundlæggende og formende for, hvordan borgere fra samfund, som mit eget, anskuer verden.

Tro, hæder og krig

Hvad angår pashtunske værdier, tager jeg her udgangspunkt i den norske antropolog Frederik Barths bog *Afghanistan og Taleban*, hvor han beskriver pashtunernes grundlæggende værdier og idealer. Mit fokus på pashtunerne som etnisk gruppe bunder i, at det er den største og mest dominerende etniske gruppe i Afghanistan (Den Store Danske 2018b) samt at Taleban i overvældende grad er pashtunsk (Semple 2014, 21–23). Det skal her nævnes, at jeg har en baggrund som sprogofficer og derfor taler sproget flydende.

Barth, der har levet blandt pashtunere i Afghanistan og Pakistan, påpeger to aspekter som afgørende for at kunne forstå den pashtunske selvopfattelse: islam og sædvaneretten *pashtunwali*.

Barth fremhæver, at alle pashtunere kan spore deres genealogi til forfaderen Qais, der rejste til Mekka på profeten Mohammads tid for at blive muslim. Barths (2010, 24 & 32) pointe er, at islam dermed opfattes som grundlæggende for pashtunere: de er ikke blevet overvundet eller tvangsomvendt af et fremmed folk, men har tværtimod historisk måttet forsvare islam mod vantro, indiske kongeriger og det britiske imperium. Udøvelsen af islam har traditionelt været af streng, ortodoks art med adskillelse af mænds og kvinders liv i det offentlige rum, tildækning af kvinder og fokus på islams fem søjler.¹ Barth (ibid., 34) understreger, at islam derigennem har stor betydning ved at etablere og fastholde en følelse af fællesskab i det

¹ De centrale dele af religionen: Trosbekendelsen, bønnen, fasten, pilgrimsfærden, og den religiøse afgift til fattige (Den Store Danske 2018c).

pashtunske samfund, da både rig og fattig efterlever de samme religiøse regler og riter.

For at kunne få en forståelse for pashtunernes selvopfattelse og verdensbillede er det dog også nødvendigt at kende til den sædvaneret, der kaldes pashtunwali eller simpelthen blot *pukhto* (ibid., 36). Pukhto er det samme som *pashto* – blot udtalt med østlig dialekt – hvilket både er navnet på det pashtunske sprog og adjektivet *pashtunsk*. Der ligger dermed implicit i sproget en opfattelse af, at dét at følge pashtunwali, dét at være pashtuner og endelig at tale pashto er én og samme ting.

Pashtunwali er hovedsageligt et æreskodeks for, hvordan pashtunske mænd bør opføre sig, hvor de centrale regler er hævn (*badal*), tilflugt (*nanawatey*), beskyttelse af kvinden (*purda*) og endelig gæstfrihed (*melmastiya*) (ibid., 38). Heri ligger, at det er en pashtuners pligt at hævne en uret mod sin familie eller stamme, uagtet hvor længe det måtte tage; at en pashtuner har pligt til at beskytte alle, der beder om tilflugt – selv en fjende; at en pashtuner har pligt til at beskytte og holde kvinder *pletfri*; og at en pashtuner har pligt til at opvarte og beskytte sine gæster – selv hvis det betyder familien må sulte.

Det ses her, hvordan begreber som ære og mod gennemsyrrer mandsidealet i pashtunwali, og det er i denne sammenhæng relevant at nævne, at det pashtunske ord for mod – *turah* – er det samme ord for sværd. Det at være modig har dermed en sproglig forbindelse til kamp – og dermed til selve dét at være pashtuner.

Eid og oprør – En Second Persona-analyse

Jeg vil i det følgende illustrere ovennævnte metode ved at udføre en komparativ retorisk kritik af en tale af den tidligere leder af Taleban i forbindelse med den muslimske helligdag Eid ul-Adha. Talen er hentet fra den engelsksprogede del af Talebans officielle hjemmeside, *Voice of Jihad*, under fanen benævnt "Statements". Dette artefakt er valgt fordi det først og fremmest er en udlægning af bevægelsens værdier fra dens øverste myndighed. Derudover benytter Taleban denne type af taler til at kommentere på aktuelle begivenheder og udbrede sit budskab (Semple 2014, 18), hvor ved man kan karakterisere den som en form for nytårstale med både

epideiktiske og deliberative elementer. Dette gør den oplagt til en Second Persona-analyse, som netop omhandler værdier og moral.

Overordnet set kan talen inddeles i to hoveddele. I den første del, der strækker sig over ca. to tredjedele af hele talen, taler lederen af Taleban, Sheikhu Hadith Hibatullah Akhundzada, direkte til sine "Believing countrymen and brothers and sisters-in-faith" (Akhundzada 2016). I denne del af talen bringes lykønskninger i anledningen af Eid, der tales om sejrene i årets løb, Talebans politiske mål for det kommende år og endelig hvordan bevægelsens medlemmer skal behandle lokalbefolkningen og afhopperne af "[the] corrupt Kabul Administration". Den anden del af talen er henvendt til afghanere beskæftiget i hæren og den civile sektor som opfordres til at bekæmpe de invaderende "non-believers" og slutte sig til Taleban. Herefter sluttet talen med et ønske om diplomatiske bånd med omverdenen og en fordømmelse af uspecificerede begivenheder i Syrien, sandsynligvis en reference til den pågående borgerkrig.

Det etiske aspekt – troens trælle

Fra et vestligt synspunkt er noget af det mest iøjnefaldende de mange referencer til islam, der findes gennemgående i hele talen. Den starter med ordene "In the name of Allah, the Most Merciful, the Most Compassionate", der efterfølges af en bøn til lovprisning af Gud og profeten Mohammed samt et Korancitat, og først herefter starter den egentlige tale (ibid.). Således tegnes der allerede fra de første ord omridset af en troende, muslimsk persona. Denne persona kan ses igennem hele talen, hvor vi som læsere gentagne gange præsenteres for *hadith* – fortællinger om profeten Mohammeds liv – og flere Korancitater. Disse fungerer som belæg i en række religiøse autoritetsargumenter, der dikterer, hvordan medlemmerne skal opføre sig og legitimiteten af "painful punishment" til de, der samarbejder med "the invading non-believers."

Jennifer Faust (2008, 80) påpeger med begrebet *begging the doxastic question*, at religiøse argumenter kun kan overbevise, hvis modtageren i forvejen er enig i konklusionen. For derved at blive overbevist af denne type argumentation fra Talebans side, må modtager *i forvejen* være enig i antagelsen om, at der findes en Gud – og at dennes ord skal adlydes. Argumentationen er derigennem

med til at tegne et billede af tekstens Second Persona som en ortodoks troende muslim, der ikke sætter spørgsmålstegn ved religiøse kilder og autoriteter.

Rent sprogligt understøttes denne læsning i kraft af den hyppige brug af arabiske vendinger og islamisk vokabular. Tekstens afsender introduceres som "Amir-ul-Momineen" ("De Retroendes Leder"); der benyttes den arabiske hilsefrase "Asalamu Alaikum wa Rahmatullah wa Barakatuh" ("Fred være med dig og Guds nåde og velsignelse"); den religiøse lov *sharia* nævnes gentagne gange; og endelig bruges ordene *islam* og *Allah* henholdsvis 15 og 34 gange i løbet af talen. Slutteligt er det vigtigt at pointere, at der igennem hele talen lægges vægt på den hellige kamp i islam, *jihad*, og dens krigere, *mujahed* (flertal: *mujahediin*). De hellige krigere omtales som "the Mujahideen of the Way of Truth", og det fremhæves, at det kun er igennem disse krigeres "sacred obligation", at et godt og fredeligt samfund kan nås.

Slutteligt tegner der sig i talen en dikotomisk verdensanskuelse, hvor Talebans handlinger og politik beskrives med ord som "veracity" og "success", hvorimod afghanere ansat i hæren og civiladministrationen udfører handlinger, der er "harmful and destructive". Yderligere advokerer bevægelsen for "promotion of virtue and prevention of vice", og medlemmerne opfordres til kun at interagere med ældre, der er "honorable" og "pious", hvorimod de skal holde sig fra "unscrupulous, notorious, self-indulgent, and money-grubbing and immoral persons." Talens sprog og stil medvirker derved til at understrege den gennemgående pointe, at der er en klar skelnen mellem det gode og det onde. Der er derved kun én rigtig vej til det sande og retfærdige – og den starter ved Taleban.

Ud fra ovenstående analyse tegner der sig omridset af en Second Persona som ligger langt fra de tidligere nævnte vestlige værdier. Fraværende er enhver tanke om individets fornuft, frihed og fri vilje til at kunne træffe egne beslutninger baseret på deliberation og afvejning af argumenter for og imod. I stedet står Guds vilje som rettesnor for, hvordan mennesker bør handle og islam fremstilles som en fuldkommen størrelse, der ikke levner plads til religiøs mangfoldighed eller andre perspektiver. Endelig står de direkte opfordringer til at bekriige mennesker på grund af deres overbevisning som uforenelige med demokratiske og menneskeretlige idealer.

Kenneth Burke (1969, 55) påpeger, at *identifikation* er en essentiel del af dét at kunne overbevise nogen om en given sag. Den Second Persona, der træder frem i talen, repræsenterer et verdensbillede, der er meget fjernt fra vestlige måder at tale og tænke. Der bliver i den forstand fra et vestligt perspektiv ikke skabt identifikation mellem afsender og modtager, og man kan tværtimod påpege, at talen, grundet sin særegenhed, i højere grad har en fremmedgørende effekt. Anlægger vi derimod et pashtunsk perspektiv bliver denne læsning straks mere mudret.

Det emiske perspektiv – værdiernes vogtere

Læser man talen ud fra et emisk perspektiv, finder man, at mange af de samme punkter fra ovenstående analyse går igen, om end med en anden betydning.

I forhold til betydningen af islam er det vigtigt at huske på, at anledningen for talen er Eid ul-Adha, en af de helligste dage i islam, samt at talens afsender bærer titlen "Amir ul-Momineen", "de rettroendes leder". Eid ul-Adha markerer Ibrahims vilje til at ofre sin søn for Gud for at bevise sin tro, og det er derfor en periode, der kredser om styrken af den enkeltes tro, hvilket kommer til udtryk i donationer til de udsatte i samfundet samt den hellige pilgrimsfærd til Mekka (Johannsen 2015). Med dette i mente er det deorum, at talen indledes med bøn og er fyldt med citater fra koranen, der omhandler underkastelse og ofringer til Gud (Akhundzada 2016). Fra start anes dermed konturerne af en Second Persona, der er bevidst om denne hellige tids temaer om tro, lydighed og opofrelse.

Netop opofrelse og dét at sætte andres behov over sine egne omtales som noget af det bedste, man kan gøre indenfor islam, hvad end det er på slagmarken igennem "the sacrifices of the Mujahideen" eller ved at donere til de handicappede, de forældreløse og "the families of the martyrs". Denne tematik om opofrelse kædes yderligere sammen med ét af de andre gennemgående temaer i talen, nemlig konceptet jihad. Rent sprogligt betyder jihad ikke kun *kamp/krig*, som det ofte oversættes til, men også *anstrengelse*. Det at udføre jihad dækker dermed over at anstrenge sig eller kæmpe hårdt for en sag i islams navn. Denne anstrengelse eller kamp kan være af både fysisk karakter mod fjender af islam, men dækker også den indre, spirituelle

kamp som den enkelte muslim udkæmper for at kunne efterleve islams værdier og principper (French 2011, 633).

Fra dette perspektiv er der dermed ikke tale om selvmodsigelse, når Taleban både opfordrer sine læsere til at "Do justice and do favor", men samtidig også understreger vigtigheden af at føre krig mod de vantro "foreign invaders". Netop den ydre kamp fremstilles som en forsvarskamp, hvor "the influx of foreign troops and the bombardment of different bombers" er et forsøg på at "dismantle real Islamic systems". Dermed bliver det at bekæmpe NATO og den afghanske regering en nødvendig og legitim kamp for at bevare og beskytte de islamiske værdier.

Derudover kan brugen af vendingerne "foreign troops" og "bombardment" ses som allusioner til de talløse krige, der har været udkæmpet i Afghanistan. Barth (2010, 32) nævner pashtunernes krige mod ikke-islamiske, indiske riger, men af nyere dato kan nævnes de tre Anglo-Afghanske krige mod Det Britiske Imperium og den sovjetiske invasion fra 1979-1989. I alle disse krige kæmpede muslimske pashtunere mod vantro, invaderende styrker, og i alle tilfældene besejrede de den ellers overlegne fjende. Alle disse episoder kan dermed siges at have skabt et masterplot² om pashtunerne som en ubesejrlig *underdog* der trodser alle odds. Når Taleban derfor minder publikum om deres "valorous history" formår de implicit at argumentere for, at den nuværende kamp mod NATO og den afghanske regering er den samme kamp som mod de tidligere stormagter, og den er derfor både legitim og nødvendig at kæmpe. At disse referencer ikke føres eksplicit, tegner et billede af en Second Persona, der er bekendt med landets historie og derfor selv forbinder fortidens med nutidens kampe.

Kampen, som Taleban plæderer for, er dog ikke udelukkende islamisk af karakter, men afspejler også værdierne i pashtunwali. I starten af talen forklares, at det i de tidlige år af konflikten var befolkningens "obligation (...) to combat against the enemy", men at tiden nu er til at "defend life, property, honor and all other God-given rights of the countrymen." På samme vis ses det, hvordan publikum rådes til ikke at samarbejde med "unscrupulous, notorious, self-indulgent, and money-grubbing and immoral persons",

² Se Stefan Iversens definition (Iversen 2013, 83–84)

hvorefter de i stedet opfordres til at søge råd hos ældre, der er "honorable". Derudover understreges det, at de hellige krigere skal "behave well with those who leave the (...) corrupt Kabul Administration or are detained." Spørgsmålet om ære er centralt og ifølge pashtunwali er der ingen ære i kun at tænke på sig selv, ligesom det ville være æreløst at forbryde sig mod nanawatey, reglen om tilflugt, ved at skade en fjende, der har overgivet sig. Den manglende anvendelse af eksplicitte belæg såvel som brugen af ord som "obligation", "honor" og "immoral" er med til at tegne konturerne af en Second Persona, der lever efter det pashtunske mandsideal. Denne har en iboende forståelse for pligt, ære og retfærdighed, og han behøver derfor ikke blive præsenteret for yderligere belæg for at gøre, hvad der forventes af en rigtig mand.

Som antydnet under behandlingen af jihad har sproget også betydning for tekstens fremtrædende Second Persona. På tværs af hele teksten forekommer en hyppig brug af arabisk, islamisk terminologi såsom jihad, mujahid og Allah – som forekommer henholdsvis syv, 16 og 34 gange. Derudover nævnes også *sharia*, den religiøse lov indenfor islam, flere gange. Fælles for brugen af disse ord er, at de nævnes uden nogen form for oversættelse eller forklaring, hvilket er med til at skabe et indtryk af indforståethed. Det er velkendte begreber for tekstens Second Persona. Slutteligt skal nævnes brugen af ordet "shadow" i metaforen "shadow of the sovereignty of Sharia". Bernard Lewis (1991, 21), professor emeritus i nærøst-studier ved Princeton, påpeger, at *sol* og *skygge* i islamisk metaforik har en anden betydning, end vi er vant til i Vesten, på grund af solens enorme varme i sommermånederne. En stor leder beskrives i islam ikke som en lysende sol, som vi kender det fra eksempelvis Ludvig XIV, men i stedet som en beskyttende skygge, der holder den brændende sol på afstand af sit folk. Der er dermed tegn på, at talens Second Persona har en anden metaforisk forståelse af omverdenen end en traditionel vestlig.

Fra et emisk perspektiv viser den ovenstående analyse, at der i teksten tegner sig omridset af en Second Persona, der efterlever både islamiske og pashtunske værdier. Denne sætter ikke spørgsmålstejn ved Gud som den øverste autoritet eller ved profeten Mohammeds handlinger som et eksempel for efterlevelse. Når talens afsender, de Rettroendes Leder, derfor kommer med opfordringer stilles der ikke spørgsmål ved intentionerne bag. Alt dette

er i overensstemmelse med selve betydningen af ordet *islam*: underkastelse – af Gud, underforstået. En ortodoks muslim, som tekstens Second Persona, ser det ikke som en modsigelse på én gang at tale om at hjælpe samfundets udsatte, såvel som at bekriige folk af en anden tro. Dette er blot forskellige aspekter af dét at være muslim. På samme vis er det heller ikke ifølge pashtunwali paradoksalt at prædike om tolerance og opfordring til kamp i samme åndedrag. Den Second Persona vi ser træde frem i teksten er derfor en modig, ærefuld og gavmild mand, der lever i overensstemmelse med sin kultur og i harmoni med sin religion.

At vurdere eller ikke at vurdere?

De ovenstående analyser stiller os umiddelbart som retoriske kritikere i en ejendommelig situation, for hvordan forholder vi os til en diskurs, der repræsenterer vidt forskellige værdier og opfattelser af, hvad der er moralsk forsvarligt?

Et oplagt svar kunne være, at man som kritiker i komparativ retorik simpelthen ikke foretager en vurdering. I Kennedys definition af feltet omtales vurderingen, som nævnt, ikke og hos Stroud og Mao er fokus også på, hvordan vi kan lære af tekster fra fremmede kulturer, om end de er uenige i metoden. At afstå fra at vurdere artefakter i komparativ retorik, mener jeg dog er en unødigt begrænsning af et felt, der er af stor betydning i en tid med flygtningekriser og spændinger mellem folk fra forskellige kulturer. Hvor Black i sin tekst taler om kritikerens rolle i afkodningen af diskurser, der kan stride imod samfundets værdier, mener jeg, at den retoriske kritiker kan spille en lignende rolle i komparativ retorik som en form for brobygger.

Den medierende kritiker

I situationer som de to ovenstående analyser mener jeg, at kritikerens vurdering bør antage form af, hvad jeg vil kalde en *metavurdering*. Med det mener jeg en sammenholdning af de to udlægninger af tekstens Second Persona, så man derigennem bliver i stand til at kunne skabe en forståelse for, hvordan den anden part tænker og kommunikerer. Formålet hermed er ikke, at alle diskurser skal kunne dømmes *lige gode*, men at kritikerens rolle kan pege på, hvordan eksempelvis metaforik, appellformernes betydning i

argumentationen eller en særlig opfattelse af rationalitet kan være forhindringer i mødet mellem repræsentanter fra de pågældende kulturer. Med eksemplet fra denne artikels analyser kunne det eksempelvis være at fremhæve, hvordan troper er kulturelt betingede, hvorfor nogle metaforer kan virke misvisende eller direkte imod det intenderede; hvordan religiøse argumenter i en pashtunsk kontekst tilsvarende ekspertudtalelser i en vestlig ditto; eller at påpege, hvordan man måske får mere ud af at appellere til en pashtuners ære end en vestlig opfattelse af fornuft. Sprogpsykologiske studier peger i retningen af, at mennesker ikke stemmer ud fra en opfattelse af egeninteresse, men i stedet i langt højere grad ud fra deres verdenssyn og værdier (Lakoff 2014, 17). Når der derfor opstår misforståelser eller direkte konflikter mellem grupper, der kommunikerer ud fra forskellige anskuelser af verden, er der behov for folk, der kan påpege, hvor kommunikationen slår fejl – og måske tilmed hvordan den kan forbedres. Som Jasinski (2001, 140) påpeger, er der blandt et stigende antal retoriske teoretikere en opfattelse af, at denne bør hjælpe med at belyse og bekæmpe "oppression and injustice in the world". Jeg mener en vurderende tilgang til komparativ retorik kan hjælpe med netop dét.

Styrken ved den ideologikritiske tilgang i en sådan bestræbelse er, at kritikeren er nødt til at opsøge information om den studerede kulturs værdier, men i lige så høj grad fordi kritikeren tvinges til aktivt og eksplicit at reflektere over sine egne værdier for at kunne foretage vurderingen. Denne proces vil i øvrigt finde sted, uagtet om man metodisk er mest enig med Stroud, Mao eller en helt tredje teoretiker, fordi vurderingen er afhængig af en klarhed om de værdier, der er dens grundlag.

Den faglige diskussion

Denne eksplicitering af vurderingskriterierne kan også hjælpe til at mindske den skjulte orientalisme som Shome (1996, 46) advarer imod, hvor vi ubevidst trækker vestlige tankemønstre ned over ikke-vestlige diskurser. Selvom det ikke bevirker, at kritikeren dermed kan beskue artefaktet fra et neutralt ståsted, skaber det dog bedre rammer for selve den faglige diskussion om, hvordan vi fortolker tekster fra en anden kultur end vores egen, fordi en eventuel modkritik har konkrete vurderingskriterier at argumentere imod. I tilfældet af denne artikel kunne en eventuel modkritik baseres på min

definition af vestlige værdier, hvilket ville anfægte hele vurderingsgrundlaget. Hvis mine vurderingskriterier ikke var eksplicit defineret, ville en modkritik kun kunne påpege, hvor jeg *måske* havde misforstået kulturen, eller *muligvis* var blevet blændet af egne bias. Da jeg dog klart har ekspliciteret, hvilke kriterier jeg lægger til grund, kan diskussionen tage udgangspunkt i argumentation i stedet for spekulation og dermed skabe et bedre grundlag for faglig debat. På denne måde har kritikeren også bedre mulighed for at ramme den balance, som Wander og Jenkins (1972, 444) taler om, hvor det positive, personlige engagement ikke forfalder til et partisk, polemisk indlæg.

Det kan selvfølgelig indvendes, at min baggrund som sprogofficer i pashto giver mig et bedre udgangspunkt for at foretage de ovenstående analyser end en retorisk kritiker uden kendskab til sproget og kulturen. Selvom jeg er enig i denne indvending, mener jeg dog ikke, at det dermed skal forlanges af kritikeren, at denne besidder et forudgående kendskab til artefaktets kultur. Derimod mener jeg, at kritikernes selvrefleksioner og bevidsthed om sit manglende kendskab til kulturen er afgørende for en konstruktiv kritik. Som i de ovenstående analyser kan det komme til udtryk ved at ekspliciterer de specifikke vurderingskriterier, men det kan også ske ved en indledende fremhævelse af, hvilke *constraints*, der gør sig gældende for kritikeren, eksempelvis et manglende sprogkendskab. At kritikeren dermed ikke nødvendigvis er ekspert i den pågældende kultur, gør ikke kritikken ligegyldig. Jeg mener tværtimod, at en sådan kritik kan komme med nye spørgsmål og andre perspektiver, som måske ville blive overset eller bagatelliseret af én med et forudgående kulturkendskab.

Slaget er ikke slut

Jeg mener ikke, at mit forslag til en ideologikritisk tilgang til komparativ retorik løser alle de udfordringer, der kan forekomme i arbejdet med tekster fra andre kulturer, men jeg mener, at betoningen af den kritiske selvrefleksion og ekspliciteringen af vurderingskriterierne kan være med til at sikre en større gennemsigtighed i komparativ retorisk kritik og retorisk forskning helt generelt. Selv når vi arbejder med tekster, hvor der ikke er så markante kulturelle forskelle i blandt andet sprog, religion og historie som i denne artikels artefakt, mener jeg, det er fordrende for den faglige debat, at vi

reflekterer over vores egne bias og constraints som kritikere. Kan jeg eksempelvis som universitetsuddannet retoriker, bosat i København, komme til at fejlvurdere en jysk sygeplejerskes debatindlæg, fordi jeg ikke kender til lokale forhold, jargonen, eller måden at kommunikere på i sundhedssektoren?

Jeg mener, at vi som retoriske kritikere har brug for aktivt at reflektere over vores valg af vurderingskriterier og metoder, så vi kan sikre den største faglighed i vores arbejde med alle typer diskurser, men også så vi ikke ender isoleret i et elitens elfenbenstårn, hvor menig og minister vurderes efter den samme standard.

Referencer

Akhundzada, Sheikhu Hadith Hibatullah. 2016. "Message of Felicitation of the Esteemed Amir-Ul-Momineen, Sheikhu Hadith Hibatullah Akhundzada on the Eve of Eid-Ul-Adha." *Al-Emarah* (blog). Tilgået 2016. <http://alemarah-english.com/?p=4131>.

Barth, Fredrik. 2010. *Afghanistan Og Taleban*. 1. udgave. Gjern: Hovedland.

Black, Edwin. 1970. "The Second Persona." *Quarterly Journal of Speech* 56 (2): 109–119.

Burke, Kenneth. 1969. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

"Den Store Danske." 2014. *Islams Fem Søjler*. 2014. http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Religion_og_mystik/Islam/islams_fem_søjler. Tilgået 28.02.2018

"Den Store Danske." 2015. *Pashtun*. 2015. http://denstoredanske.dk/Geografi_og_historie/Folkeslag/Asiatiske,_mellemøstlige_og_kaukasiske_folkeslag/pashtun. Tilgået 11.05.2018

"Den Store Danske." 2017. *Menneskerettigheder*. 2017. http://denstoredanske.dk/Samfund,_jura_og_politik/Jura/Territoria/ret/menneskerettigheder. Tilgået 28.02.2018

- “Den Store Danske.” 2018. Kultur. 2018.
http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Filosofi/Menneskets_grundvilkår/kultur. Tilgået 25.11.2018
- Faust, Jennifer. 2008. “Can Religious Arguments Persuade?” *International Journal for Philosophy of Religion* 63 (1): 71–86.
- French, Nathan S. 2011. “Jihad.” *Encyclopedia of Global Religion*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Iversen, Stefan. 2013. “Narrativ Retorik.” *Rhetorica Scandinavica*, no. 63.
- Jasinski, James. 2001. “Criticism in Contemporary Rhetorical Studies.” In *Sourcebook on Rhetoric*, 1. udgave, 125–143. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Johannsen, Tine Hyllested. 2015. “Ved Offerfesten Mindes Muslimer Ibrahams Stærke Tro.” Religion.dk. 2015.
<https://www.religion.dk/undervisning/ved-offerfesten-mindes-muslimer-abrahams-tro-paa-gud>.
- Jørgensen, Charlotte. 2000. “Hvem Bestemmer Hvad Der Er God Retorik?” *Rhetorica Scandinavica*, no. 15: 34–48.
- Kjørup, Søren. 2008. *Menneskevidenskaberne - 1: Humanioras Historie Og Grundproblemer*. 2. udgave. Frederiksberg C: Roskilde Universitetsforlag.
- Kock, Christian. 2013. *De Svare Ikke - Fordummende Uskikke I Den Politiske Debat*. 2. udgave. København: Gyldendal.
- Lakoff, George. 2014. *The ALL NEW Don't Think of an Elephant!: Know Your Values and Frame the Debate*. 2. udgave. Chelsea, Vermont: Chelsea Green Publishing.
- Lewis, Bernard. 1991. *The Political Language of Islam*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Mao, Luming. 2011. “Doing Comparative Rhetoric Responsibly.” *Rhetoric Society Quarterly* 41 (1): 64–69.

- Mao, Luming. 2013. "Beyond Bias, Binary, and Border: Mapping out the Future of Comparative Rhetoric." *Rhetoric Society Quarterly* 43 (3): 209–225.
- Moberg, Pia. 2014. "Komparativ Retorik: Et Østasiatisk Perspektiv." In *Retorikkens Aktualitet*, 3. udgave. København: Hans Reitzels Forlag.
- Roer, Hanne. 2014. "Nyretorik, Værdier Og Strategier." In *Retorikkens Aktualitet*, 3. udgave. København: Hans Reitzels Forlag.
- Semple, Michael. 2014. "Rhetoric, Ideology and Organizational Structure of the Taliban Movement." 112. Washington D.C.: United States Institute of Peace.
- Shome, Raka. 1996. "Postcolonial Interventions in the Rhetorical Canon: An 'Other' View." *Communication Theory* 6 (1): 40–59.
- Stroud, Scott. 2009. "Pragmatism and the Methodology of Comparative Rhetoric." *Rhetoric Society Quarterly* 39 (4): 353–379.
- Wander, Philip, and Steven Jenkins. 1972. "Rhetoric, Society, and the Critical Response." *Quarterly Journal of Speech* 58 (4): 441–50.