

*Bruken av moral og moralske argumenter i utenrikspolitikken;
'Rettferdighet' og 'frihet' - konstruerte begreper for å legitimere
realpolitisk maktbruk?*

Camilla Thörn



Masteroppgave i statsvitenskap
Institutt for statsvitenskap
Universitetet i Oslo
Høst 2005

Forord

Denne oppgaven begynte som en kursoppgave i politisk islam ved institutt for orientalske og østeuropeiske studier ved det Historisk-filosofiske fakultet. Jeg har under skrivearbeidets gang kommet til å hente inspirasjon fra kurs om amerikansk politikk og normativ politisk teori ved institutt for statsvitenskap. Min interesse for det normative aspektet ved politikk, og i særers utenrikspolitikk, kan sies å bunne i mitt møte med teorier om relasjonell og ideologisk makt innenfor statsvitenskap, og ideer om handlingers symbolsk-kulturelle betydning når plassert i en normativ kontekst, sett i studiet av politikk i Midtøsten og NordAfrika. For meg har språkets rolle i utenrikspolitisk handling, og særlig sett i krise- og krigstid, fremstått som helt sentral i begge studieområder, fordi gjennom uttalte motiver og grunner kommuniserer vi normative standpunkt. Som oftest er vi ikke bevisst vår egen subjektivitet i de ordene og begrepene vi velger, noe som gjør studiet av diskurs og politisk retorikk særlig interessant i dagens internasjonale politiske situasjon. Det kategoriske skillet mellom ondt og godt, fremsatt av president George Bush og hans administrasjon kan hevdes å ikke bare vitne om en ny bipolar forestilling av verden, men også om hvordan moralske argumenter knyttet til menneskerettigheter og folkeretten har fått en ny aktualitet.

Jeg vil takke veilederen min, Henrik Syse ved PRIO, for hans tiltro til mitt valg av oppgavetekst og interesse for det konstruktivistiske aspektet ved denne. Hans kunnskap og innsikt i normative perspektiver knyttet til rettferdighet i særdeleshet, har vært en grunnstein i prosessen å sette ord på min interesse for dette, og en inspirasjon og oppmuntring når prosessen har virket å stå stille. Ikke minst har hans språklige rettinger vært uvurderlige i prosessen i å tydeliggjøre det jeg har ønsket å si med denne oppgaven. Hans oppfordring til å gjøre *mer* utav gitte sannheter og å se alternative tolkninger har vært en viktig del av mitt pågangsmot.

Jeg vil også få takke Bjørn Olav Utvik ved Midtøsten og Nord-Afrika-kunnskap på Historisk-filosofisk fakultet, som har vært min bi-veileder i forbindelse med empirien. Takket være ham har viktige kilder kommet min vei når jeg trengte dem, og gjennom samtaler har hans kunnskap minnet meg på hvorfor min interesse for islam fremdeles vokser.

Den tillit og støtte jeg har følt helt siden tanken bak denne oppgaven ble ytret og til i dag, vil jeg også takke Stig Stensli ved FFI for. Han har vært og er en person som jeg ser opp til, og som har vist meg sin tillit til faglige funderinger og problemstillinger som har dukket opp langs veien. Denne tilliten står som én av grunnpilarene for min interesse for den politiske bruken av religion.

Camilla Thörn

Oslo, november 2005

Innhold

Kapittel 1 - Innledning.....	5
1.0 Krigens retorikk	5
1.1 Talen om rettferdighet.....	6
1.2 Diskursmakt - retorikk og symbolbruk	8
1.3 ”The politics of language”	11
1.4 ”Just War” – den nye krigsdiskurs.....	13
<i>”The moral reality of war”</i>	14
1.4.1 Legitim autoritet.....	16
1.4.2 Rettferdig grunn	17
1.4.3 Rett intensjon.....	18
1.5 Metode.....	20
Kapittel 2 – Saddams tale om rettferdighet.....	24
2.0 Kampen om det historisk-religiøse hegemoni	24
2.1 Saddams retorikk - ”the conquest of sacred authority”	26
2.2 Alle Krigers Mor	27
2.3 Tolkninger av ’rettferdighet’	30
2.3.1 Rettferdighetens kilde - islam.....	31
<i>Den rettferdige hersker</i>	32
<i>De undertryktes beskytter</i>	33
<i>Islams forsvarer</i>	34
2.3.2 Rettferdighet for nasjonen.....	35
<i>Den arabiske ’umma’</i>	36
<i>Saddams Irak</i>	39
<i>”An imagined community”</i>	41
2.3.3 ”The historical right”	42
<i>”The Leader Neccesity”</i>	43
<i>Kollektiv mytedannelse og identitetsskapning</i>	45
<i>Den historiske retten til Palestina og Kuwait</i>	45
Kapittel 3 – Bush’ tale om rettferdighet.....	49
3.0 ”En strek i sanden” - den nye verdensorden	49
3.1 Tolkninger av rettferdighet	50
3.1.1 Den demokratiske fred – en rettferdig fred?	51
<i>Demokratiet som en universell moralsk verdi</i>	52
<i>Den moralske lederen</i>	55
3.1.2 Den historisk retten til å spre frihet – ”the Manifest destiny”	56
<i>”The historical inevitability”</i>	57
3.1.3 Det rettferdige angrep.....	59

Kapittel 4 – Moral, rettferdighet og retorikk.....	63
4.0 Den moralske retorikk- talen om rettferdighet?.....	63
<i>"Just Fear"</i>	64
<i>Krig for ideer</i>	66
<i>Rettferdig krig - hellig krig?</i>	68
4.1 Oss og de Andre	69
<i>"the more justice, the more right?"</i>	71
4.2 En høyere gjensidig rettferdighet.....	73
<i>Imaginær rasjonalitet</i>	75
4.3 Forestillingsmakt.....	75
 Kapittel 5 - Avsluttende vurderinger og konklusjon	 77
5.0 Den universell rettferdighet - "... men noen er mer rettferdig enn andre..."	77
5.1 Krigen mot terror - det demokratiske ansvar	78
<i>Terrorismen</i>	80
<i>Vi og 'de Andre' etter 11.september</i>	80
5.2 "The pneumopathological problem"	82
<i>Krigen mot terrorisme – "a supreme emergency"?</i>	83
 Litteratur	 86

Kapittel 1 - Innledning

1.0 Krigens retorikk

Siden terrorådene den 11. september 2001 har den amerikanske politiske retorikken vært preget av en hyppig bruk av ordet 'krigføring', og president George W. Bush har inntatt det man i europeisk politisk forstand ville omtale som en moraliserende rolle som leder for den amerikanske utenrikspolitikken. Ved å bevisst velge ordet 'krig' spiller den politiske administrasjonen direkte på borgernes krav til et rettferdig oppgjør med terroristene, og på retten til selvforsvar overfor sine allierte og ikke-allierte (Melby 2003: 134-135). Således blir terrorisme betraktet som et valgt verdisystem i opposisjon mot liberale staters verdisystem (ibid.) Retorikken er bygget på troen om det gode mot det onde, og fremstiller uretten gjort mot ideen og nasjonen USA som et moralskideologisk spørsmål (ibid). Slik kan praktisk talt alle midler legitimeres for å hindre flere slike udåder til å skje igjen.

Ordet "krig" er per i dag erstattet med det mindre ideologisk ladede "strid" (fight). Ifølge Aftenpostens USA-korrespondent har det nye slagordet "Global strid mot voldelig ekstremisme" ikke oppstått tilfeldig, men blitt nøye konstruert for å vinne velgere for en "ny forsvarsstrategi som handler om å bekjempe voldelig ekstremisme (les: *det militante islam (..)*) med mange midler samtidig". Denne retoriske vrien er ment å fremme det diplomatiske, økonomiske og politiske aspektet ved den amerikanske utenrikspolitikken fremfor det militære, ifølge den amerikanske toppledelsen.¹

Utviklingen fra én retorisk terminologi til en annen viser hvordan språket vårt er med på å skape, svekke eller forsterke oppfatninger om et fenomen. Retorisk makt er således ikke bare med på å etablere ideologiske maktstrukturer, men har, som i "krigen mot terrorisme", også i aller høyeste grad innvirkning på relasjonelle og strukturelle maktforhold mellom aktører. De siste tjue årene har vi sett en utvikling av et "rettferdig krig"-språk (Syse 2003). Fra å ha vært en kanal for staters egeninteresser under Den kalde krigens glansperiode, kan rettferdig krig-terminologien i dag hevdes å ha bidratt til en arena, der bruken av eksplisitte moralske argument er blitt legitime,

¹ Kristin Nilsen, 29/7-2005: "Bush legger om språkbruken", *Aftenposten*

endog nødvendige elementer i utenrikspolitikken (ibid). Det kan argumenteres for at vi i en tid preget av terror ser behovet for en målrettet politikk, hvor moralske prinsipper blir viktige for politiske aktørers valg. ”Rettferdig krig”-doktrinen kan dermed hevdes å være av aller høyeste aktualitet når det kommer til hvilket budskap en aktør ønsker å sende og for hvordan mottakeren tolker det. Gjennom bruk av moralske argumenter og normativ retorikk argumenterer i dag lederskapet for en av verdens supermakter for at vi står overfor et skille mellom ”det Gode” og ”det Onde”(Melby 2003: 135).

”Rettferdig krig”-doktrinen kan både belyse det normativt problematiske ved denne oppfatningen, og være med på å forsterke et paradigme om at rettferdige moralske intensjoner og grunner er legitimerende for en nødvendig krig for å oppnå ’rettferdig fred (Fixdal 2005). Gjennom å gå dypere inn kriteriene *rett intensjon*, *rettferdig grunn* og *rett autoritet* ender vi fort opp med å sette spørsmålstegn ved denne moraliserende rettferdighetens legitimitet. Hvor universell er den? Og universell for hvem?

Betydningen av ’rettferdighet’ og ’frihet’ belyser viktigheten av *aktøren*. Gjennom å se på ideologisk symbolbruk og bruken av institusjonelt dypt forankrede verdier i legitimeringen av en leders handlinger blir det viktig å spørre *hvis* oppfatning av rettferdighet. Hvilke implikasjoner har dette for hvordan budskapet formes, og hvilke føringer legger dette på mottakernes tolkningsramme? Gjennom å se på diskursmakt og institusjonelle normer og verdier kan det hevdes at moraliserende argumenter i politikken kan brukes for å vinne støtte og anerkjennelse for en partikulær egeninteresse. Dette argumentet setter spørsmålstegn ved de moralske argumenters troverdighet og sannferdighet. Hvor seriøst ment er de moralske argumentene som uttales? Er intensjonen bak rettferdig? Eller er moralen en del av en annen agenda? Utgjør den ett av flere motiver? Er moralsk retorikk kun et skalkeskjul?

1.1 Talen om rettferdighet

Talen om rettferdighet kan således settes inn i en retorisk analysekontekst. Hva er ren retorikk og hva er ”sant”? Ifølge kommunikasjonsteoretikeren Robert Paine må språket forstås i lys av *hvordan* vi formidler et budskap, gjennom valg av medium, kroppsspråk

og symbolbruk, fremfor i lys av den sosiale strukturen rundt oss (Paine 1981:3). Forståelsen av et budskap er betinget av mentale forhandlinger mellom senderens budskap og mottakers virkelighetsforståelse. Spørsmålet bak denne diskusjonen er av epistemologisk art: Er et budskap "gitt" (eg. *forstått* av mottakerne gjennom våre sosiale omgivelser), eller et produkt av samarbeid mellom retorikeren og mottakerne gjennom bruk av språklige virkemidler (ibid:2)? Handler retorikk om overtalelse eller samhandling? Forskjellen på de to forståelsene av retorikkens funksjon kan uttrykkes ved å se på det Paine kaller "*speaking politics*" og "*politics of speaking*" (ibid:5). "*Speaking politics*" kan sies å uttrykke et dialogisk aspekt ved språket om politikk. Her snakker en retoriker til mottakerne om en ideologisk overbevisning og redegjør for en, subjektivt tolket, politikk. "*Politics of speaking*" omhandler hvordan retorikeren gjennom bruk av språklige virkemidler søker å gjøre sin versjon av en politikk til mottakernes (ibid). Begge forståelser ser retorikkens mål som overtalelse.

Denne debatten er særlig relevant for hvordan man skal forstå 'talen om rettferdighet' i lys av rettferdig krig-doktrinen. Politiske ledes retorikk i krig kritiseres ofte for å være sterkt nasjonalistisk med den hensikt å skulle mobilisere støtte fra egen befolkning. Det rimer ofte dårlig med kriteriet om rett intensjon. Debatten om Bush-administrasjonens utvidede begrep om selvforsvar som et forsvar av en slags høyere rettferdighet retter søkelyset mot hvordan bruken av en enkel retorikk kan kritiseres for å være "hul", og at motivene bak er drevet av egeninteressen fremfor den altruismen som uttrykkes (Melby 2004:149-168). På motsatt side er det viktig å spørre hvorvidt det kan argumenteres for at språket også er et uttrykk for en diskurs om en altruistisk rettferdighet *på tvers* av kulturelle grenser. Problemet i dette dilemmaet ligger i at argumenter bare kan oppfattes som "sanne" dersom vi *vet* at i) de gir mening på tvers av kontekster, og ii) at det er oppriktig ment fra senderens side. Knytter vi dette opp mot doktrinen om rettferdig krig, er det særlig ii) som blir problematisk. Hvordan kan vi vite om noe er oppriktig ment eller ikke? Hvordan kan vi vite om det foreligger en rett intensjon bak en handling eller ikke, ut i fra de uttalte motiver?

Ifølge Paine dømmes politikere ofte etter hva de gjør fremfor hva de sier (Paine 1981:9). Han introduserer dog denne oppfattelsen snudd på hodet ved å hevde at "*saying is doing*", altså at politikk er å gjøre ting med ord (ibid). Ifølge Paine blir den retoriske

effekten størst idet man sier noe *mens* man handler – ”*saying while doing*”, noe som ligger tett opp til bruken av en moraliserende retorikk knyttet til før-krigssituasjoner og under krig (ibid:19, Paus 1994: 12). Retorikk handler således om å ”*organize the experience of those who are persuaded*”, fordi “*rethorics is itself devoted to the reduction of an audience’s perception of choices*” (Paine 1981:10, 21). Gjennom bruken av ord med sterk “*impliedness*”, det vil si ord som ikke oppfordrer til handling eksplisitt, men likevel er sterkt verdiladet, er en politiker med på å legge føringer på hvordan et budskap skal tolkes (ibid:14). Dersom budskapet tiltaler mottakernes subjektive opplevelsesunivers vil handlingene oppfattes som legitime (ibid.) Slik skapes altså en ”*cultural reality*” som mottakerne kan identifisere seg med, og som oppfattes som ”sann”(ibid:11-12).

Gjennom å se nærmere på de tre første kriteriene i rettferdig krig-doktrinen, slik de er fremstilt hos bl.a. Michael Walzer, ønsker jeg å forstå hvordan bruken av ’rettferdighet’ i uttalt intensjon og grunn spiller inn for å legitimere maktbruk, og vise at talehandlinger som spiller på ideologiske symboler, er med på påvirke våre virkelighetsoppfatninger, og dermed også vårt syn på hva som er moralsk forsvarlig. Jeg bruker kriteriene rett autoritet, rettferdig grunn og rett intensjon, fordi de kan sies å reflektere viktige, felles antagelser om rettferdighet hos begge aktører i konflikten jeg velger å ta for meg. Det er dermed ikke rettferdig krig-doktrinen som sådan jeg ønsker å analysere, men jeg bruker kriterier og vokabular fra den for å organisere min diskusjon.

1.2 Diskursmakt - retorikk og symbolbruk

Problemstillingen belyser politisk retorikk i et maktperspektiv. Diskursmakt blir derfor viktig å definere som et hovedbegrep. Werner Christie Mathisen (1997: 2) peker på at viktigheten av diskursmakt ligger i det faktum at språket vårt ikke er nøytralt, men institusjonalisert gjennom historisk-normative verdier, myter og symboler som alle er med på å skape en samfunnsmessig virkelighet. Det kan således hevdes at det egentlig ikke er noe klart skille mellom tale og handlinger, fordi hva vi sier før, under eller etter

en handling i høy grad vil være bestemmende for handlingens moralske karakter (ibid:4). Handlingens karakter knyttes så igjen opp mot den handlendes intensjoner, der meninger assosieres med våre internaliserte referanserammer. Preferanser skapes altså ikke av seg selv, men institusjonaliserte normer og verdier spiller en betydelig rolle i dannelsen og reproduksjon av meninger og moral (ibid).

Normativt sett vil defineringen av hvem som leder den politiske diskursen, hva som kjennetegner aktøren/e, hvorfra de henter sine referanser og hvilke fora diskursen foregår i, påvirke folks vurdering av en sak (ibid:23-29). Bruken av kulturelle konnotasjoner og retoriske metaforer oppfattes forskjellig fra en setting til en annen, og politisk retorikk om saker som kan sies å ha innvirkning på enkeltindividet, er i større grad med på å forme dennes interessedannelse.

Retorikk handler således om å overtale som eneste mål, der en retorikers egentlige intensjoner i bunn og grunn er å mobilisere til politisk handling. Gjennom å spille på folks virkelighetsoppfatning og erfaringer ønsker retorikeren at mottakerne av budskapet skal internalisere retorikerens handlingsplaner som sine egne (Heradstveit & Bjørge 1992:12). Dette retoriske spillet gjør seg særs aktuelt i den internasjonale politiske situasjonen i dag, fordi det ikke bare er viktig å belyse hvordan retorikk fungerer politisk, men hvordan utvalgte fakta, myter, symboler blir brukt aktivt for å underbygge interesser (ibid:13). Knytter vi dette opp mot problemstillingen, blir det interessant å se på hvordan ”*aktører i konkrete sosiale kontekster manipulerer språket ut i fra bestemte intensjoner for å oppnå politisk gevinster*” (ibid:17)

Ifølge Heradstveit og Bjørge går politisk retorikk altså ut på å etablere tjenelige meningskontekster som den samtidige interessen kan settes inn i. Slik styrer retorikeren de kognitive forståelsesrammene til sine mottakere inn i de baner han ønsker. Dette er særlig brukt i rekoding av kontekster der gamle ideer blir satt inn i nye verdimeslige sammenhenger. Flertydighet kan videre være en bevisst teknikk for å skaffe mest mulig oppslutning, der utsagnet appellerer til flere mottakergrupper som alle tolker i ulike retninger. Ayatolla Khomeinis budskap i oppstarten av den iranske revolusjonen hadde en slik flertydighet i seg som klarte å mobilisere både nasjonalister, islamister, kommunister og liberale under en religiøs parole om ’frihet

fra undertrykking' (Abrahamian 1993) Dette peker tilbake på retorikk som et tveegget sverd, fordi ulike grupper oppfatter budskapet forskjellig, fordi de har forskjellige kulturelle og sosiale koder og konnotative underkoder (Heradstveit & Bjørgo:103-107). Følger vi opp eksemplet ovenfor, kan det hevdes at kommunistenes oppfatning av Khomeinis frihetsbegrep fikk fatale konsekvenser, da denne ideologiske fløyen ble forfulgt og forsøkt drept under Khomeinis styre som et ledd i å frigjøre Iran fra vestlig ideologisk påvirkning (Abrahamian 1993). Floyd Merrel peker således på at hva som for noen er virkelighet kan være en annens *metaforisering* av virkeligheten, fordi politisk retorikk har sine røtter i *oppfatning* heller enn virkelighet (Heradstveit & Bjørgo 1992: 111).

Heradstveit og Bjørgo peker særlig på slike metaforiseringer av virkeligheten som sterke virkemidler i krise- og krigsretorikk. Gjennom bruk av metaforer, (underbygger eller delegitimerer etablerte maktstrukturer), metonymer (stadfester etablert makt ved bruk av konvensjonelle sammenhenger) og eufemismer (formildende uttrykk) kan en retoriker spille på allerede etablerte følelsesladde konnotasjoner hos mottakerne, og sette disse følelsene inn i en ny kontekst. Samtidig ligger det en viss fare i dette, fordi det alltid vil være usikkert hvordan mottakerne oppfatter budskapet, siden de kun kan gå ut ifra egne verdier og eget erfaringsgrunnlag. Dermed preges retorisk dyktighet av en kognitiv flertydighet, en flertydighet som kan opprette nye koblinger mellom gamle kontekster, og dermed skape nye sammenhenger mellom eksempelvis historiske fenomener, slik som sett i Khomeinis Iran (ibid:70-71).

Ved hjelp av såkalt metakommunikasjon, det vil si markører som kroppsspråk, tonefall eller gester som er ideologisk ladet, kan en dyktig retoriker la en handling stå for en større kontekst. Et tydelig eksempel på dette kan hentes fra innspurten til den iranske revolusjon, der kvinnene atter tok i bruk *shador* (slør) i protest mot sjahens korrupte styre. I en retorisk kontekst var denne protesten metaforisk, og omdefinerte samhandlingen mellom kjønnene ved at folk frivillig og naturlig fulgte nye handlingsmønstre (ibid:78). Særlig viktig blir språket i en politisk kontekst når begreper blir gitt en ny symbolsk ballast når den aktuelle konteksten beskrives metaforisk. Konkurrerende begreper med ulik verdiladning, slik som dagens aktuelle dikotomi 'frihetskjemper' versus 'terrorist', refererer til det samme, men den

instrumentelle og kognitive funksjonen ved disse begrepene er avhengig av hvem som er sender, hvilket budskap han/hun vil spre og til hvilke mottakere (ibid:84). Slik konkurrerende begrepsbruk er et særlig effektivt retorisk motangrep mot fienden, for ved å *reversere* motpartens retorikk og bruke hans egne symboler mot ham, utfordres det retoriske hegemoni om hva som er den sanne virkelighet (ibid:86). Begrepsbruk utgjør således en egen temperaturmåler i en konfliktsituasjon, som måler verdimotsetninger (ibid:120).

Bruk av symboler kan på samme måte sies å ha en tvetydighet i seg. De utgjør effektive instrumenter ved å være ”kollektive representasjoner” som kan skape følelsesmessige assosiasjoner både på makro- og mikronivå. Samtidig vil meningen bak dem være flertydige av natur. Ifølge Victor Turner faller meningen bak symboler mellom to poler – den *ideologiske* polen på den ene siden, og den *emosjonelle* på den andre. Gjennom å spille retorisk sterkere på den ene polen enn den andre vil man eksempelvis kunne bidra til følelser knyttet til rettferdighet for nasjonen, frihet eller ideologi. Gjennom å spille på folks oppfatning av egen identitet gjennom *oppsummerende* symboler (dvs. symboler som representerer udifferensiert hva eksempelvis fedrelandet betyr for borgerne) ,som flagget, forsterkes en kategorisering mellom ’vi’ og de ’andre’. *Elaborerende* kulturelle symboler, slik som konflikthistorie, virker derimot ofte handlingsskapende, fordi de ordner den delen av vår virkelighetsoppfatning som er basert på følelser og affektive verdier, heller enn kognitiv forståelse (ibid:91-92). Gjennom å spille på både det affektive og det kognitive aspektet ved menneskesinnet vil bruk av symboler i politisk retorikk dra klare grenser mellom godt og vondt, rettferdighet og utbytting, og således kunne mobilisere folk til handling (ibid:97).

1.3 ”The politics of language”²

I tråd med dette står erkjennelsen av dagens politiske retorikk om ’frihet’ og ’rettferdighet’ frem som en retorikk formet av historisk-normativt institusjonelle

² Overskriften er lånt fra James Piscatori og David Eickelman (1996): ”Muslim Politics”, pp. 12

oppfatninger om universalitet i Vesten. Metaforiseringen av dagens virkelighet som en kamp mellom de gode og det onde har vist seg hyppig brukt i den ”globale striden mot voldelig ekstremisme” (dvs. krigen mot terror). Gulfkrigen i 1990-1991 belyste ikke bare en bipolar retorikk mellom Øst og Vest, men kan også sies å bidra til å rette et kritisk søkelys på den nå pågående krigen mot terror i Irak (høsten 2005). Saddam Hussein tok i bruk dypt forankrede historiske og religiøse verdier for å legitimere sine handlinger mot Kuwait og Israel i 1990-91. George Bush sr. lot det internasjonale publikum i Vest vite at ”frigjøringen av Kuwait” var begynnelsen på en ny historie (Eide & Ottosen 2002:105, Thune 2003:75). Krigen mot Irak var i så måte en krig om symboler og en kamp om forestillingsmakt. Her sto Vestens og Østens metaforiseringer av virkeligheten stikk i strid med hverandre, samtidig som det felles målet for handlingene utført høsten 1990 og vinteren 1991 var en ’rettferdig løsning’ – en oppfatning om en ”ny verdensorden” bygget på ’frihet’ og ’rettferdighet’ (Thune 2003: 83, Ali Abideen 1995).

Her kan det være interessant å rette søkelyset på hvordan partikulære virkelighetsoppfatninger som konflikthistorie og politisk ideologi er med på å forme våre oppfatninger om hva som er universelt. James Piscatori og Dale F. Eickelman peker på hvordan normativt tunge begreper som ’rettferdighet’ har en tosidig dialogisk funksjon. Begrepet ’islam’ kan sies å inneha en slik funksjon i Midtøsten og Nord-Afrika. Ved å skille mellom begrepet ’islam’ som ”*a language of politics*” og ’islam’ som ”*the politics of language*”, viser de hvordan ideologisk terminologi kan brukes for å legitimere og delegitimere politiske handlinger (Piscatori & Eickelman 1996:12). Gjennom å ta i bruk islamsk symbolikk og terminologi kunne Saddam Hussein, trass i sin sekulære ideologi, innta en posisjon i kampen om det retoriske hegemoni forut for og under Gulfkrigen 1990-91. Hans bevisste oppfordring til rettferd for det arabiske folk gjennom *jihad* mot det imperialistiske vantro USA fremstilte ham som en muslimsk helt, hyllet av islamistiske grupperinger og muslimer over hele Midtøsten og Nord-Afrika (ibid:13).

Denne islamisering av språket ga ham ikke bare et retorisk hegemoni, men fikk uttrykk i relasjonell makt i forhold til Saudi-Arabia og Israel. Gjennom politisk ladde

begreper som eksempelvis 'undertrykkelse' appellerte Saddams budskap til fattige muslimer som var misfornøyde med deres egen regjerings samarbeid med USA og/eller generelt med den skjeve økonomiske fordelingen mellom de oljerike stater og sin egen livssituasjon. Slik ble oppfordringen til opprør mot denne imperialistiske undertrykkelsen kontekstualisert og personifisert gjennom en islamsk tolkningsramme (ibid).

'Rettferdighet' og 'frihet' kan på så måte gies ny mening gjennom å settes inn i en ny kontekst. Eksempelet viser at hva som oppfattes som universelt og moralsk riktig avhenger av kognitive konstruksjoner hos mottakerne. Politiske realiteter skapes gjennom å spille på folks referanserammer og "vikarierende erfaringer" (Wahldahl 1999: 164-165). Således fremstår språkets virkning og funksjon lite annerledes nå enn i 1990-91.

1.4 "Just War" – den nye krigsdiskurs

Gulfkrisen og den etterfølgende krigen kan hevdes å vise oss hvordan bruken av moral fikk en mer fremtredende rolle i utenrikspolitikken. Den kalde krigen kunne sies å ha gjort sitt for å styrke denne oppfatningen, da blant annet faren for bruken av atomvåpen var et overhengende moralsk spørsmål i den bipolare maktbalansen mellom USA og Sovjetunionen. Likevel fremsto, og fremstår den dag i dag, krigen i Vietnam som det ytterste praktiske eksempelet på hvordan nødvendigheten av *moralsk* argumentasjon om krigføring vant frem i akademiske og i politiske kretser, fremfor den realistiske diskursen om krig (Walzer 2004:6-10). Den amerikanske krigen i Vietnam ga moralen en ekstra styrke ved at krigens mål – frihet fra kommunismen og sikring av ideologiske og strukturelle interesser ikke ble realisert. Utfallet – en bevisst krigføring mot ideologi, mot tanker og holdninger i den nordvietnamesiske sivilbefolkningen – var heller etisk fatal. Den praktiske verdien av den rettferdige krig fikk således en ny vri gjennom viktigheten av *ius in bello*-kriteriene under krig (ibid). Den "rettferdige inngripen" i Vietnam ble dermed stående som en kritikk av en rådende "målet helliggjør middelet"-tankegang i amerikanske utenrikspolitisk tenkning.

”The moral reality of war”³

Ifølge Henrik Syse kan teorien om rettferdig krig plasseres mellom to ytterpunkter – pasifisme og realisme, fordi det legges opp til en *etisk* tankegang rundt mål og midler før og under krig (Syse 2003:39). Rettferdig krig har også i seg en klar motsetning, fordi kan krig noen gang være rettferdig? Dette spørsmålet heller mot det pasifistiske synet på krig. Det realistiske elementet av doktrinen går i en annen retning. Krig er i noen situasjoner et nødvendig onde, for å forhindre urett, enten i selvforsvar eller for å forhindre folkemord i en annen stat (ibid:47). Kriteriene *rett intensjon, rettferdig grunn* og *rett/legitim autoritet* begrunnes på denne måten med altruistiske motiver for øyet eller med en gitt rett til å forsvare egne borgere mot aggresjon. Målet for rettferdig krig er således rettferdig fred (Temes 2003:9).

Kritikken rettet mot dette synet kan være at skillet mellom ideologisk motivert krigføring og begrepet om selvforsvar kan sies å være flytende. Dette ankepunktet tar utgangspunkt i det realistiske rasjonale om at moralsk diskurs i bunn og grunn vil være farget av egeninteressen. Enhver moralisering i politisk tale vil altså kunne mistenkes for å være til fordel for én unilateral vilje fremfor et høyere mål om rettferd i kraft av seg selv. Dette argumentet munner ut i et relativistisk syn på rettferdig krig, der *”one man’s terrorist is another man’s freedom fighter”* (Walzer 2004:13). Gjennom bruk av symboler sammen med handling – i Robert Paines ord, *”saying while doing”* – settes ord på usikkerheten rundt motpartens motiver og intensjoner. Således kan et moraliserende språk være med på å trekke grenser mellom ”oss” og ”de andre” (Heradstveit & Bjørge 1992:96-97). I så måte kan valg av språkbruk, kontekst og publikum være med på å personifisere et budskap som virkelighet for noen, mens det samme budskapet er en metaforisering for andre (ibid:111).

I tråd med Carl von Clausewitz’ utsagn, ligger det en svakhet ved rettferdig krig-teorien, fordi *”krig kan sees på som politikk med andre midler”* (Syse 2003: 48-49). Dette peker på at selv om kriteriene er oppfylt, betyr det ikke at ’rettferdighet’ *per se* er gjort. Rett intensjon, rettferdig grunn og rett autoritet er alle politiserte uttrykk som kan brukes retorisk for å sikre egen posisjon. Dette gjør at begrepet ”etisk tvilsom” kan settes som merkelapp på enhver form for usikkerhet rundt motivet for

³ Overskriften er lånt fra Michael Walzer (1977): *Just and Unjust Wars*, Part One pp.3-20

krig. Retorisk dyktighet kan således hevdes å være et ankepunkt ved fruktbarheten av "Just War"- doktrinen. Samtidig er det viktig å huske på at det er forskjell på det å ha skjulte intensjoner og flere intensjoner sett i et normativt lys (Rasch et al.2003:174-178).

Kritikken mot et "just war" - språk som en ren retorisk taktikk bygger på argumentet om at man gjennom å bruke verdiladde ord som 'rettferdighet' og 'frihet' moraliserer krig til noe man kan knytte noen objektive standarder til. En slik relativistisk kritikk kan hevdes å ha mye for seg, men på den andre siden overser dette det Walzer kaller "the usefulness of morality" (Walzer 2004:10). Gjennom å moralisere krig er vi med på å forandre den realistiske forståelsen av "the necessity of war" som et ufravikelig onde drevet av frykt (ibid: introduction xiii –xv). En etisk diskurs rundt krig som middel for å rette opp grov urett gjort mot et folk, er med på å kritisere dette realistiske menneskesynet, samtidig som vi ikke er urealistiske i vårt syn på krig for det. Med dette vil Walzer si at den moralske tale kan referere til virkeligheten uten å også nødvendigvis måtte referere til egeninteressen (Walzer 1977: 12).

"The moral reality of war" referer til nettopp hvordan normative beskrivelser av krig er med på å rettferdiggjøre eller demonisere krig. Ifølge Walzer er den oppfatningen vi danner oss et resultat av våre moralske holdninger, og på ingen måte en iboende hobbesiansk frykt, slik som den realistiske skolen skulle hevde (ibid:15). Slik sett fremstår politiske ledes moralske sinnelag som en viktig faktor for hvordan en krig oppfattes. Walzer hevder at bruken av løgn for å rettferdiggjøre sine egne handlinger viser hvordan egenskapen "right spirit" for å gå til krig kan manipuleres i moralske ordelag. Det er så å si måter å snakke om krig på som kan oppfattes som moralsk rettferdige fremfor andre måter. En politisk leder vet dette, og vil søke å rettferdiggjøre sine handlinger som noble, tross for at han ser annerledes på krigen (ibid:19).

De tre kriteriene jeg har valgt å ta for meg belyser særlig denne problematikken, fordi det praktisk talt er umulig å kjenne folks egentlige intensjoner og motiver bak handlinger. Gjennom retoriske instrumenter kan begrepene 'rettferdig'/'rett'/'legitim' manipuleres slik at det som egentlig er en unilateral vilje fremstår som en kamp for en

høyere gjensidig rettferdighet for de mange. Ideologiske symboler, konnotasjoner og metaforer av historiske fenomener er her med på å bygge opp om en virkelighetsoppfatning som er avhengig av affektive evner hos mottakerne av budskapet. Ved å eksempelvis å bruke formildende ideologisk-ladde ord under krig slik som "uskadeliggjøre" eller "pasifisere" om bombing av fienden, eller ved å metaforisere soldaters død som martyrdød, vil man la affektive verdiladede konnotasjoner prege virkelighetsbildet, heller enn blodig krig mot "de Andre" (Syse 2003: 58; Heradstveit & Bjørge 1992: 80).

1.4.1 Legitim autoritet

Kriteriet om rettmessig autoritet er interessant i denne konteksten, fordi det til syvende og sist er det politiske lederskapet som tar beslutningen om å gå til krig. Ifølge doktrinen er det særlig to aspekter ved kriteriet som kreves oppfylt for at autoriteten skal kunne karakteriseres som rett eller legitim – et proseduralt og et substansielt. Det prosedurale aspekt innebærer at beslutningen om å gå til krig må være *"omsluttet av forutsigbare, så vel som etterprøvbare, prosedyrer"* (Syse 2003: 70). Det skal altså ikke være tvil om at beslutningen er blitt autorisert av det politiske lederskapet, om det så gjelder folkelig støtte gjennom det lovgivende organ eller en eneherskers beslutning. Sammen med det substansielle aspektet, som krever at beslutningen skal være tatt på grunnlag av det tjener det "felles beste", tegner seg dermed et bilde av problematikken nevnt ovenfor (ibid:72-73). Uttrykket "felles beste" avhenger av hva som defineres som "felles". Den mest påfallende faren ved dette er at en dyktig retoriker i verste fall vil kunne gjøre "det felles beste" til sitt eget beste ved å få mottakerne til å identifisere seg med hans budskap.

Forholdet mellom islamsk terminologi og disse to aspektene, gir eksempelvis rom for spørsmål som hvorvidt Saddam Husseins sekulære arabiske nasjonalisme kunne sies å gi opphav til rettferdig autoritet, og hvilke implikasjoner det retoriske fokuset på islam fikk for Saddams ideologiske makt. Slike spørsmål belyser hvordan ulike ideologier gir ulike legitimeringsgrunnlag, men i siste rekke også hvordan politisk retorikk og manipuleringen av ideologisk ladde symboler er med på å sikre legitimitet for politiske handlinger. Således handler kriteriet legitim autoritet om et slags dygdsetisk sinnelag

hos den som hevder sin rett til å erklære krig. Krig ikke bare er "an act of justice", men også "an act of force" (Walzer 1977: 23). Dette maktperspektivet utgjør selve kjernen i Clausewitz' syn på krigens logikk, og belyser det Walzer kaller "just fear", som jeg vil komme tilbake til et senere kapittel (ibid:32, 84).

1.4.2 Rettferdig grunn

Kriteriet om rettferdig grunn belyser debatten rundt 'rettferdighet' som et universelt moralsk begrep. Kan man snakke om en høyere gjensidig rettferdighet i kraft av ideologi slik som demokrati eller islam? Er "*saying is doing*" kun propaganda for å legitimere egne interesser, eller kan vi også snakke om "*doing is saying*" der bruk av symboler i politiske handlinger forsterker en moral? (Heradstveit & Bjørge 1992:14). Hvor sannferdig skal man anta at den uttalte grunnen er?

Rettferdig krig for *ideer* kan hevdes å være et ankepunkt i teorien. Ifølge doktrinen er det bare forsvar som i utgangspunktet kan legitimeres som rettferdig grunn til å gå til krig, men i tillegg til a) selvforsvar, også retten til b) intervensjon for å hjelpe mennesker som har blitt utsatt for urettmessig angrep og c) straff av dem som angriper andre urettmessig (Syse 2003: 85-86). Det er i forbindelse med problemstillingens empiri likevel særlig interessant å belyse en fjerde grunn som ble regnet som rettferdig av den tidlige middelalderens teoretikere, nemlig d) retten til å krige for religion. Hentet fra middelalderens legitimering for korstogskrigene og sverdets rolle som beskytter av freden, og også av den religiøse freden, peker denne grunnen på institusjonaliserte ideologiske myter og symbolers manipulering av 'rettferdighet' og fred for 'fellesskapet'. Til tross for at det kan hevdes at krig for religion er falt bort fra doktrinen slik vi ser den i dag, er det likevel bemerkningsverdige paralleller mellom krig for islamsk rettferdighet og krig for idealisme. Det er i denne konteksten interessant å minne om at idealistiske tanker om å spre egen sivilisasjon og ideologi ved hjelp av krig fortsatt er en tanke som lever i høyeste grad (ibid: 86-89). Teorien om demokratisk fred kan således kritiseres for å forvrengte begrepet fred ved å la den demokratiske majoritet bruke krigsmakt for å spre sine verdier (Gleditsch i Midgaard & Rasch 1998: 302). I tråd med dette kan det hevdes at en av de største

utfordringene det internasjonale samfunn står overfor i dag er med hvilken legitimitet kan militærmakt brukes i andres konflikter (Syse 2003:94).

1.4.3 Rett intensjon

Dette kriteriet bygger på et dygdsetisk perspektiv, der sinnelag og motiver bak handlingen er avgjørende for at kriteriet kan betraktes som oppfylt. Som diskutert ovenfor er den største svakheten ved denne av relasjonell art. Oppfatningen av ”vi” versus ”de andre” er et gjennomgangstema i all krig. Særlig forødede er oppfatningen om at folk man kjemper imot, *er* det Onde. Når konnotasjoner og assosiasjoner om ”de andre” knyttes opp mot selve *ideen* man kjemper mot, forsterkes kynismen overfor fienden. ”Etnisk rensing” er et ekstremt eksempel på dette (Syse 2003:96-99). Knyttet opp mot problemstillingen er det denne *legitimeringen* av egen posisjon og *demoniseringen* av ”de andres” underlegenhet gjennom manipulering av språket, kulturelle symboler og historisk-normative verdier, som er temaet. Rett intensjon handler således både om rettferdiggjøring av krig som et *instrument* og som et *mål*. Dermed overlapper *rettferdig grunn* ofte med *rett intensjon*, fordi det ifølge doktrinen ikke holder med å si at målet er å spre demokrati til et undertrykt folk, dersom brutal krigsmakt er instrumentet for å nå frem.

Det største ankepunktet her er usikkerheten knyttet til motivet eller motivene hos retorikeren som hevder å handle rettferdig. Er intensjonen, som fortolkes ut ifra politiske handlinger og uttalelser, i tråd med instrumentene som brukes? Oppfatningen av ens egen sak som rettferdige og sin side som den Gode, er et vanskelig empirisk problem, for det rettighetsetiske motivet kan manipuleres retorisk. Ens egen definisjon av hva som er en ”rettferdig løsning” kan ved bruken av språklige virkemidler legitimere oppfatninger om en situasjon som en ”*supreme emergency*”, der alle midler er lov for å sikre egen ’freden’ (ibid:97, Walzer 1977: 261).

Ifølge Henrik Syse er det derfor viktig å huske på rettferdig krig-kriterienes største svakhet: Nemlig at doktrinen hviler på antagelser om rettferdige grunner og rette intensjoner. På den ene siden ligger problemet i at krigførende parter alltid vil hevde

og ha de rette grunnene på sin side, fordi verdien om det indre *felleskap* står høyere enn verdien om moralsk rettferdighet (Syse 2003:67). På den andre siden er det viktig å poengtere at kriteriene ikke nødvendigvis uttrykker krav til hva som er rettferdig eller ikke.

Gjennom å se på retorikken til president Saddam Hussein og George Bush under Gulfkrisen og den etterfølgende krigen 1990-1991, ønsker jeg på ingen måte å sammenlikne Bush og Saddam, da andre kriterier måtte vært trukket inn i tillegg. Jeg vil kun foreta en kvalitativt fortolkende språkanalyse av noen av deres taler i lys av at de er i krig. Gjennom å se på språkbruken vil jeg vise hvordan retorikken avspeiler *faren* for selv å bli korrumpert av ondskap i kampen for rettferdighet. Faren er at det endelige oppgjøret for frihet, fred, islam etc. gjennom masse mord blir forherliget og fremstilt som noe nobelt. Slik vil jeg søke å vise at der kriteriene ”oppfylles”, finnes det likevel innvendinger i form av hvor sannferdig det uttalte motivet eller intensjonen er, samt at hvem som definerer ”rettferdighet” og hvordan det defineres er avgjørende for hva slags legitimitet en ”rettferdig handling” kan få.

Valget av teori er således ikke ment til å brukes som en ”normativ mal” som empirien skal veies opp mot. De tre første kriteriene i doktrinen er snarere valgt på bakgrunn av oppfatningen blant mange rettferdig krig-teoretikere om en felles politisk og religiøs arv *på tvers* av kulturelle grenser. De er historisk sentrale og kan gjenfinnes både i islamsk terminologi og i vestlig krigsetikk fra Augustin til den dag i dag (Syse 2004: 63, Johnson 1997:44). Henrik Syse poengterer blant annet at krigsetikken i islamsk og kristen terminologi begge vitner om en balansegang mellom *beskyttelsen* av liv og *nødvendigheten* av militærmakt, og ikke primært om et forsøk på å fremstille sine normer som allmenngyldige og universelle. Den formulerte etikken rundt krig kan heller tolkes som et svar på partikulære problemer politiske ledere kan støte på (Syse 2004: 64-65). Bruk av militærmakt må således sees som et resultat av overveielse, fordi både islamsk og kristen tenkning vektlegger *moralsk* kompetanse som et kriterium for at krigen skal kunne betraktes som rettmessig. Rett autoritet hos den som erklærer krig, rett intensjon og rettferdig grunn er således tre kriterier som krever en

etisk overveining av krigens nødvendighet for beskyttelse av fellesskapet, og som alle er med på å forme moralsk kompetanse (ibid:66-67).

Slik sett er moralfilosofen John Rawls' teori om "refleksiv likevekt" et godt utgangspunkt for å underbygge argumentet om hvorfor vi kan bruke disse kriteriene for å belyse problemstillingen. Den refleksive likevekt vil si at gjennom å sette våre veloverveide oppfatninger opp mot moralfilosofiske prinsipper om rettferdighet, vil man kunne komme frem til det Rawls kaller en "overlappende konsensus" – en gjensidig oppfatning mellom eksempelvis borgere av en stat om hva som er moralsk riktig og rettferdig. Slik sett kan vi til slutt komme frem til en situasjon der våre oppfatninger mer eller mindre er i overensstemmelse med prinsippene (Syse 2003:52). På så måte kan man ifølge Rawls snakke om en "natural justice", en naturlig rettferdighet som kan brukes på tvers av landegrenser (ibid:53). Menneskerettighetene går ofte for å være et uttrykk for en slik universell rettferdighet.

Kritikk av denne refleksive likevekten påpeker dog at våre veloverveide oppfatninger kan være dypt umoralske, men likevel legitimeres som rettferdige fordi det er en overlappende konsensus om dem. Under Gulfkrisen i 1990 og den påfølgende krigen vinteren 1991 brukte George Bush eksplisitt et "just war"-språk (Bose & Perotti 2002: 446) for å legitimere sin utenrikspolitikk. Krigen var en del av en "siste utveipolitikk", og ble hevdet å være kirurgisk gjennom bruk av "smart weapons", der den irakiske sivilbefolkningen ble skilt fra de militære målene (ibid: 452-453). Frigjøring av Kuwait var en del av en ny verdensorden, fordi det handlet om å handle moralsk riktig i kampen mot det Onde. Den samme sjargongen kan nå hevdes å være styrket i George W. Bush' retorikk om krigen mot terror.

1.5 Metode

Jeg vil se nærmere på bruken av 'rettferdighet' og 'frihet' i noen utvalgte taler av henholdsvis Saddam Hussein og George H. W Bush. Selv om min analyse vil baseres på helhetlig lesing av deres taler fra 2. august 1990 til 28. februar 1991, vil jeg ikke begrense meg til å velge ut noen spesifikke innenfor et gitt tidsrom. Utdrag fra noen gjennomgående taler vil dog nødvendigvis speile mitt teoretiske formål med denne

oppgaven, og derfor brukes mer hyppig enn andre.⁴ Den teoretiske rammen for problemstillingen, som redegjort for ovenfor, vil således legge føringer på hvordan jeg velger ut sitater som ”passer med min tolkningsramme”, og for hvordan jeg tar i bruk uttalte intensjoner og motiver som ”begrunnelser” for Bush og Saddams holdninger og verdier knyttet til de to begrepene ’rettferdighet’ og ’frihet’. Slik sett er analysen bygget opp av sitater som kan hevdes å avspeile argumentasjon, holdninger og verdier som er sentrale i retorikken. De viktigste elementene er derfor bruken av begreper, kategorier og typologier sett i lyset av rettferdig krig-doktrinenes tre første kriterier. Dette innebærer at jeg foretar en skjønsmessig vurdering der jeg fremhever noen tolkninger som sentrale fremfor andre. Gjennom å bruke en slik kvalitativ metode fremfor en kvantifisering av ord, kan jeg ta hensyn til det konnotative aspektet ved retorikk og slik sett finne underforståtte budskap.

Da jeg gjennom å bruke de tre første kriteriene av rettferdig krig-doktrinen velger en normativ analyseramme, vil det dog være en fare for at jeg fort kan tolke mer inn i utsagnene enn det faktisk er grunnlag for. Denne svakheten er et gjennomgående problem i forskning på intensjoner, motiver, holdninger og verdier. Forskning som søker å avdekke folks motiver og intensjoner bak målbar atferd og handlinger kan fort falle i den felle å bli en ren forskerkonstruksjon. En generell oppfatning er at verdier påvirkes av sosiale kjennetegn som oppveksthistorie, konflikthistorie og religion, som igjen vil påvirke holdninger ved å utgjøre en målestokk som konkrete objekter vurderes forhold til. Graden av samsvar mellom idealer og realitet avgjør om holdningen er positiv eller negativ. Dette gjør at teoretisk abstrakte begreper er vanskelige å operasjonalisere, da vi ikke har noen felles standard for å konkretisere begrepet. Det er i tillegg vanskelig å si om verdiene vi ønsker å undersøke er forestillinger eller faktiske verdier respondentene har og søker å realisere (Hellevik 2002: 69).

⁴ De viktigste talene er primært 5.september-talen til Saddam Hussein : ”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as delivered by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman via Iraqi tv”, September 5. 1990, talen holdt 8.september det samme året: ”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as read by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman on Iraqi tv” , og Saddams svar på Bush’ brev til det irakiske folk den 16. september. Fra George H.W Bush er det særlig 2. august-talen 1990, talen den 8. august: ”President’s address to the nation” og talen til det irakiske folk den 16.september 1990 som går igjen.

Forestillinger om begreper og paradigmer knyttet til enkeltfenomen kan sies å være utgangspunktet for det jeg ønsker å undersøke i denne oppgaven, da det kan hevdes at det er deres anerkjennelse som styrker den normative betydning for aktørene som tror og søker å leve etter dem. I så måte skal det ikke legges skjul på at jeg selv som forfatter også sitter på forestillinger som ubevisst vil kunne legge føringer for hvordan jeg velger å tolke belyste utsagn og litteratur. I studiet av retorikk innenfor normativ forskning ligger det således en fare for at man selv bedriver en slags retorikk ved å ilegge subjektivitet i det begrepsapparatet man velger å bruke. Rettferdig krig-doktrinen er ikke fri for dette metodologiske problemet.

I lys av denne problematikken er hva slags kilder som brukes av stor betydning for analysens validitet og troverdighet. Da jeg ikke har kjennskap til arabisk, vil jeg måtte bruke engelske oversettelser av Saddam Husseins taler. Faren ved oversettelse generelt er at viktige poenger kan undermineres eller overdimensjoneres avhengig av hvilke begreper en bruker i oversettelsen. Mer spesifikt for oversettelser fra arabisk kan dette, som Gunvor Mejdell har påpekt, være særlig problematisk, fordi det arabiske språket er et poetisk mangfoldig språk med sterke symbolske betydninger knyttet til arabisk historie. Det mest påfallende eksempelet på denne problematikken kan være det arabiske språkets sakralitet i islamsk terminologi, og hvordan denne vanskelig lar seg oversette direkte til andre språk (Neguib (red.) 1991: 103-119). Religiøst ladet retorikk, slik som hos Saddam Hussein under Gulfkrigen, har således mange tolkningsmuligheter, noe som kan hevdes problematisk i forhold til min manglende *innsikt* i islam. Jeg har prøvd å bruke min kunnskap og flere års interesse for islam gjennom å aktivt bruke Koranen som en tredje kilde der utsagnet hevdes referert til spesifikke *surer* og vers i sekundærlitteraturen.

Det kan også sies at analyser av islam som et middel for legitimitet er et problematisk tema rent metodisk. Hvordan skiller man mellom oppfattede handlinger og utsagn påvirket av islam fra andre motiverende verdier? I studiet av retorikk er dette særdeles vanskelig, fordi vi i grunn og bunn ikke kan vite hva om den uttalte intensjonen bak en handling er reell, eller om den bare er én av flere motiver. Gjennom å bruke et vokabular hentet fra rettferdig krig-doktrinens tre første kriterier søker jeg å

unngå å implisitt godta et neoorientalistisk skille mellom Øst og Vest, slik som ofte sees i statsvitenskaplige modeller av internasjonal politikk (Dawisha 1985: 5). Jeg vil heller hevde at rettferdig krig-doktrinen ikke er et sett av rasjonell tekning sett kun i Vesten, eller at misbruk av en 'universell rettferdighet' ikke bare er tilfelle i Østen, slik som moderniseringsteoretiske forestillinger kan hevdes å konkludere. Med dette vil jeg sette spørsmålsteget ved forestillingen om en universell moral, og peke på retorikk som et instrument for å legitimere partikulære tolkninger av rettferdighet som tjener egeninteressen.

Det kan videre påstås at en kildes troverdighet bestemmes ut ifra prinsippet om nærhet i tid og rom (Paus 1994:18). I forbindelse med den valgte empirien for denne oppgaven kan det dog være et verdt å påpeke at kilder skrevet tett opp til et historisk fenomen som Gulfkrigen tillegger krigen en annen betydning i historien enn det den har i dag. Karakteriseringer av Saddams og Bush' person vil være en annen enn det den er i dag. Jeg har prøvd å bruke kilder som er skrevet over en 15-årsperiode, helt inntil krigen i 1991 til i dag (høsten 2005), og har til en viss grad fått dobbeltsjekk kildenes tolkninger av de samme faktiske utsagn opp mot hverandre. Jeg har også prøvd å bruke kilder som vitner om flere alternative tolkninger av Saddam Hussein og George W. H Bush' personlige karaktertrekk, og hvilken innvirkning disse kan ha hatt på hvilke begreper de valgte å bruke.

Da kildene på den andre siden naturlig er normative i sine resonnement, har jeg prøvd å bruke kilder som avspeiler et videre spektrum av standpunkt i bruken av rettferdig krig i analysen, fra pasifisme, idealisme, realisme til "moral judgementalism". I forbindelse med dette kan et viktig å påpeke at bruken av all teori opp mot empiriske fenomen er ledende i en viss grad. Den som søker med utgangspunkt i normativ teori finner ofte "teori-bekreftende" eller "avkreftende" empiri. Hva en forsker "ser" og forstår som viktig gjennom sitt valg av teori eller gjennom forestillinger om årsaksforhold for den saks skyld, fungerer som "conceptual lenses" når han/hun studerer datamaterialet (Allison 1969:689). Denne oppgaven er ikke noe unntak.

Kapittel 2 – Saddams tale om rettferdighet

2.0 Kampen om det historisk-religiøse hegemoni

Krigen mellom Iran og Irak 1980-88 kan omtales som en kamp om det retoriske hegemoni. Kampen særpreges av bruken av islam, og retten til et religiøst hegemoni, der Irak søkte å devaluere Khomeinis islamistiske regime, og legitimere verdien av det ekte sanne islam, sett fra Irak (Bengio 1998:181). Khomeini, den religiøst lærde, ble fremstilt som en krigersk vantro i irakiske medier, mens Saddam Hussein, den sekulære politiker, alt ettersom krigen forløp søkte å fremstå som den rettferdige islamske hersker (ibid: 154). Islam ble på begge sider brukt som hovedinstrumentet for å mobilisere egen opinion og på så måte til å styrke egen legitimitet. Dette ble gjort ved å politisere symboler, bilder, historiske oppfatninger og grunnleggende normer og verdier i sunni- og shia-islam.

Den etterfølgende Gulf-krigen 1990-91 skulle vise at Saddam Hussein fremsto for millioner av muslimer som en islamsk helt som satte seg opp mot den mektige vantro Satan, USA (Piscatori 1991: 1). I motsetning til Khomeini under den foregående krigen påberopte i utgangspunktet ikke Saddam noen religiøs legitimitet for sitt Ba'ath-regime, men bygget ideen om staten Irak på arabisk nasjonalisme. Ut ifra dette ideologiske manifestet undertrykte han ikke-arabiske minoriteter som kurdere, så vel som den shi'a-muslimske befolkning, under sitt styre. Samtidig lot han krigen i Kuwait representere en krig for *rettferdighet*, for *islam* og for *arabisk enhet* mot vestlig imperialisme.

Ifølge John Kelsay (1993: 2) har religiøs krigføring for lengst utdødd som rettferdig grunn i den kristne versjonen av rettferdig krig-doktrinen. Likevel stiller han spørsmålet om religion kan regnes for å være en rettferdig grunn for å gå til krig. Et positivt svar, finner han i islamsk terminologi: At de eneste rettferdige kriger utkjempes av religiøse grunner. Med islamsk terminologi i mente, kan det hevdes at Saddam Hussein personifiserte det islamske "vi" versus de vantro "andre", og gikk et skritt forbi den tradisjonelle verdikonflikten mellom sunni- og shi'a- islam ved å

kombinere regional historikk, islamsk mytologi og ventre-orientert ideologi. Slik vant ham ”massene i gatene” (Piscatori 1991:11-18).

Oppfatningen av rettferdighet kan innenfor islamsk terminologi sies å ha to parallelle betydninger, *rettferd* gjennom Guds vilje og *fred* som den rettferdige seier over undertrykkelse. Ifølge James Turner Johnson kan man finne et todelt verdensbegrep innenfor islam. Skillet mellom *dar al-harb* (krigens hus) og *dar al-islam* (islams hus) kan sammenliknes med Augustins skille mellom *civitas terrena* og *civitas dei*. Begge er beskrivelser av holdninger og verdier til individene som utgjør den ene verdenen fremfor den andre, et eskatologisk skille mellom de moralsk rettlede og de vantro (Johnson 1997:49) De som tilhører *dar al-harb*, kan således ikke oppfattes som rettferdige, fordi deres mål er verdslige og forgjengelige (ibid.). Som med det augustinske skillet, har disse to moralske sfærene fått politiske betydninger gjennom historien. I kraft av å besitte den gode idé, kan en leder av *dar al-islam* autorisere bruken av krig for å opprettholde og spre den sanne religion.

Religion er med bakgrunn i denne forståelsen således den ytterste rettferdige grunn for å gå til krig (ibid: 55-57). Som Johnson påpeker, skiller ikke denne formen for hellig krig seg nødvendigvis fra sekulære kriger for ideologiske grunner, fordi sakraliteten knyttet til å være eier av ’den gode idé’ fortsatt er forbundet med moral og dygdets karaktertrekk. Saddams bruk av ’*jihad*’ under Gulfkrigen 1991 viste at ideer om enhet, om moralsk overlegenhet og en pre-destinert seier over *dar al-harb* vekket følelser i den muslimske verden (ibid:65). Det kan hevdes at man kunne si det samme om George H.W. Bush’ appell om rettferdig krig i Vesten, hvor søken etter den rettferdige fred og frihet bygget på ideer om plikten til å følge en høyere form for rettferdighet.

Gjennom å se på den politiske retorikken under Gulfkrigen 1990-91 i lys av de tre kriteriene fra rettferdig krig-doktrinen, kan man problematisere bruken av moraliserende retorikk som et ledd i å legitimere en oppfatning av rettferdighet. Jeg vil la det politiske lederskapets retorikk i Irak stå som et videre eksempel på hvordan re-institusjonalisering av normer og verdier fra islamsk historie og mytologi i lys av nyere ideologi kan brukes for å legitimere politiske handlinger i rettferdighetens navn.

2.1 Saddams retorikk - ”the conquest of sacred authority”⁵

Det kan hevdes at Saddams retorikk skilte seg ut gjennom den sekulære ideologien i hans argumentasjon. I motsetning til den direkte religiøst baserte retorikken i Iran og Saudi-Arabia, kan det være fruktbart å se på Saddams bruk av islam i sin retorikk i lys av det Piscatori og Eickelman kaller ”sacred authority”, der politikk sees som en konkurranse om tolkning av symboler. Autoritet knyttet til politisk lederskap må altså sees i lys av hvilken tolkning som er rådende i hvilken kontekst. ”Sacred” innebærer ikke her nødvendigvis en forståelse av religion og politikk som en og samme ting, men de er heller ikke to atskilte fenomener. Dette er fordi religiøse, ideologiske og historisk-normative symboler kan manipuleres slik at politiske handlinger kan legitimeres. Retoriske instrumenter som metaforer, analogier og konnotasjoner er således midler for å oppnå én spesiell konstruert virkelighetsoppfatning fremfor en annen (Piscatori & Eickelman 1996:57)

Saddam kan stå som et eksempel på hvordan autoritet kan sies å være en kombinasjon av rådende moralske normer og verdier og av frykt. Saddam personifiserte en slik autoritet gjennom sitt lederskap som en del av en historisk nødvendighet. Slik kunne han kontrollere hvilke symboler som fikk virkning i hvilken kontekst (ibid, Abideen 1996, Bengio 1998: 70-74).

I Saddams tilfelle kan det påstås at religionen var et middel for å oppnå et politisk mål. Likevel ble dette forstått som en virkelighet og et mål for hans tilhørere fordi det hadde klangbunn i en slags høyere misjon mot undertrykkelse og for rettferdighet gjennom *jihad*. Ifølge Kelsay fylte Saddam Hussein et politisk vakuum som hadde eksistert siden den egyptiske presidenten Gamal Abd al-Nassers død med sin blandede appell av islamsk rettferdighet, anti-imperialisme og anti-sionisme (Kelsay 1993: 8-16). Gulfkrigen 1990-91 var derfor ikke bare en krig om olje, men også en krig om verdier (ibid: 12). Dette perspektivet peker hen mot hvordan moralske normer og verdier kan tjene som instrumenter for å rettferdiggjøre egne politiske handlinger og delegitimere fiendens. Oppfatningen av hva som er rettferdig, er altså bygget på

⁵ Inspirasjon er hentet fra James Piscatori og David Eickelman (1996): ”Muslim Politics”, pp. 46-79

normative kriterier som identitetsoppfatning og mottakernes subjektive forståelse av det objektive univers (Wahldal 1999: 164-165). Kampen om det retoriske hegemoni i forkant av og under Gulfkrigen 1990-1991 kan derfor hevdes å vise at man ikke bare kan snakke om Saddam Husseins invasjon av Kuwait som en ordinær krigshandling, men også et uttrykk for hvordan erobring av hva som oppfattes som legitim autoritet i krise-og krigstid, kan manipuleres ved hjelp av moralsk betont retorikk.

2.2 Alle Krigers Mor

(...) This great crisis started on the 2nd of August, between faithful rulers and presidents of these nations [the Arab nation] --- [and] the unjust rulers who have abused everything that is noble and holy until they now are standing in a position which enables the devil to manipulate them. (...) This is the war of right against wrong and is a crisis between Allah's teachings and the devil (...).

(...)

Allah the Almighty has made his choice – the choice for the fighters and the strugglers who are in favor of principles, God has chosen the arena for this crisis to be the Arab world, and has put the Arabs in a progressive position in which the Iraqis are among the foremost (...)."

(...)

We call upon all Arabs, each according to his potential and capabilities within the teachings of Allah and according to the Muslim holy war of jihad, to fight this US presence of non-believers and to fight the stance taken by the Arab agents who have followed these foreigners. And we hail the people of Saudi-Arabia who are being fooled by their rulers, as well as the people of dear Egypt, as well as the all the people of the Arab nations who are not of the same position as their leaders, and (...) believe in their pride and their sovereignty over their land. We call on them to revolt against the traitors, their rulers, and to fight foreign presence in the holy lands (...)."

Saddam Hussein – 5.september 1990⁶

Den 2. august 1990 går irakiske tropper inn i Kuwait. Handlingen oppfattes som en rent offensiv invasjon av det internasjonale samfunn, og blir raskt fordømt som urettmessig vold mot en uskyldig stat, og sanksjoner blir iverksatt for å ramme Irak. (Paus 1994: 62). Irak oppfatter dette som et uttrykk for enda en type vestlig imperialisme, og flytter 3. august tropper i Kuwait mot grensen til Saudi-Arabia, som et ledd i kampen mot de moralsk falne ”vestlige agenter”⁷. En ny provisorisk regjering innsettes i Kuwait som svar på Al-Sabah-familiens undertrykkelse av det kuwaitiske folk. Dette blir oppfattet som en trussel mot vitale amerikanske interesser i Saudi-Arabia, og 8. august ankommer de første fra US 82nd Airborne Division Saudi-Arabia, med den rettferdiggjørende erklæring at:

⁶ Sitatet er hentet fra ”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as delivered by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman via Iraqi tv”, September 5. 1990 (Appendix nr. 1), i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

⁷ Fri oversettelse av forfatteren fra ”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as delivered by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman via Iraqi tv”, September 5. 1990, (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

”In a life of a nation, we are called upon to define who we are , and what we believe in (...), to stand up for what’s right and condemn what is wrong --- all in the cause of peace.”⁸

Saudi-Arabias beslutning om å tillate fremmede soldater på islamsk hellig jord kalles forræderi mot den arabiske nasjon og mot islam av Saddam Hussein, som oppfordrer i de etterfølgende dagene alle muslimer til å delta i hellig krig for å frigjøre Mekka og Medina. Den 12. august knyttes tilbakebringelsen av Kuwait til Moderlandet direkte til kravet om Israels tilbaketrekking fra de palestinske områdene og til kravet om amerikansk tilbaketrekking fra Saudi-Arabia.

Analogien mellom amerikanske soldaters tilstedeværelse på islamsk hellig jord og myten om Ibraha fra Abyssinias forsøk på å erobre den hellige Ka’aba i 570⁹ kan sies å forsterke ikke bare Saddams religiøse lederprofil blant ”massene i gaten”, men underbygger også terminologien om en høyere rettferdighet som legitimerer politisk handlinger mot det som betegnes som det Onde (Bengio 1998:194-195, Koranen sure 105). Bruken av historisk-religiøse holdepunkter kan således hevdes å ha gi Saddam et retorisk overtak gjennom at han aktivt metaforiserer virkeligheten og re-koder historisk-religiøse myter ved å sette dem inn i en ny kontekst.

Knappe to uker senere, den 28.august 1990, erklærer Saddam at Kuwait er Iraks 19. provins. Begrunnelsen er klar – Irak har en historisk rett til å frigjøre sine ”kuwaitiske brødre” fra de urettferdige herskere og vestlige imperialisters undertrykkelse (Abideen 1996: 29-32). Ekkoet fra president George Bush’ 8.august-tale om USAs kamp for frihet i Midtøsten gir en klar påminnelse om at prinsippet om ’frihet’ brukes for å legitimere begge konfliktparters handlinger.

(...)”We succeeded in the struggle for freedom in Europe because we and our allies remained stalwart. Keeping the peace in the Middle East will require no less. We’re beginning a new era. This new era can be full of promise. An age of freedom. A time of peace for everybody. But if history teaches us anything, it is that we must

⁸ Sitatet er hentet fra “Bush orders US military units to Saudi-Arabia, August 8. 1990: President’s address to the nation” (Appendix nr. 1), i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

⁹ Fri oversettelse av forfatteren fra ”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as read by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman on Iraqi tv”, September 8. 1990, (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

resist aggression, or it will destroy our freedoms. Appeasement does not work. As was the case in the 1930's, we see Saddam as an aggressive dictator threatening his neighbours. (...) His promises mean nothing" (...) ¹⁰

”Retten” til å spre verdier som frihet og kjempe mot undertrykkelse i *rettferdighetens navn* er altså ikke gitt til en part i kraft av de verdier man representerer, men er avhengig av hvilken strukturell, relasjonell og ideologisk maktbase man besitter, og hvor godt historisk-institusjonelle verdier kan manipuleres retorisk til å vinne gehør hos mottakerne.

Her blir også oppfatningen av *rollen* som de rettighetshavende, det være seg som beskytter eller som spredde av rettferdighet, et viktig holdepunkt for hvordan man legitimerer sine handlinger. Den retoriske bruken av rettferdighet og frihet mellom president Saddam Hussein og George Bush under Gulfkrisen høsten 1990 viser ikke bare hvordan de anser seg selv å være tildelt en rolle som beskytter av rettferdigheten, men også hvordan ’rettferdighet’ oppfattes som et unikt subjekt, en slags iboende kraft på de Godes side. Særlig tydelig kom dette til syne hos Saddam, som tilknyttet rettferdigheten til islam og hellig krig.

“At the forefront of the faithful are the Iraqi people whom God and history gave a role of leading the confrontation... God has wished for us to fight the battle of liberating the nation and humanity, the battle of liberating Jerusalem and its sanctities... Everybody must realize that this battle will be the mother of all battles”¹¹.

Umm al-hurub, “Alle krigers mor”, kan sees om et uttrykk for en mangfoldighet i Saddams mange uttalte motiver. For til tross for at Hussein ønsket å fremstå som en religiøs mann og fremstilte Irak som de rett-troende arabers land, var det få som tok ham for å være en sann muslim (Piscatori & Eickelman 1996:13). ”Alle krigers mor” bygget dog på Koranens 13. sure om eksistensen av *umm al-kitab* (Bokens mor) (Paus 1994:74). Denne analogien mellom Guds allmektighet og Sannheten, og kampen mellom det Onde mot det Gode ble hyppig brukt av Saddam, som i sine taler lot ”Alle krigers mor” portretteres som en krig for sannhet:

¹⁰ Sitatet er hentet fra “Bush orders US military units to Saudi-Arabia, August 8. 1990: President’s address to the nation” (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

¹¹ Sitatet er hentet fra Foreign Broadcast Information Service, Daily Reports, Near East and South Asia, Washington September 10. 1990, i Trine Paus (1994): Hovedfagsoppgave i statsvitenskap, pp. 74-75 Universitetet i Oslo, Institutt for statsvitenskap.

“Dear brothers, the beginning of all battles of this type begin with a smaller number and always start at home. It then extends to different parts of the world, and touches various human types. In this case, it has touched the Arab world, and the believers of Islam, who God has chosen for this purpose (...). (...) as God has separated the good from evil out of Islam, Allah will always differentiate between the good and the evil among the ruler, and the people for the victory will always be for the poor and the deprived who know the route to truth (...)”¹².

Krigen for sannhet kan sees på som én av flere oppfatninger av hvordan Gulfkrisen og den etterfølgende krigen var en kamp for en høyere rettferdighet. Analogien mellom *umm al-kitab* og *umm al-hurum* ble et særlig viktig retorisk virkemiddel for å skape oppfatninger om rettferdighetens sakralitet (Paus 1994:74). Den rettferdige krig ble søkt profilert som hellig, og dermed nødvendig. Denne sakraliteten fikk sitt uttrykk i bruken av tunge historiske og religiøse verdier i Saddams moraliserende retorikk for å rettferdiggjøre politikken mot Kuwait.

Fra et vestlig standpunkt ble de uttalte motivene for Saddams politikk under høsten 1990 og vinteren 1991 sett på som uttrykk for illegitime baktanker, og derfor ikke en kamp for ’rettferdighet’. Fra Saddams synspunkt vitnet Vestens motstand mot ham om en pågående historisk og moralsk urettferdighet mot den arabiske verden, som måtte bekjempes med alle mulige midler. Målet for begge konfliktparter kan således forstås som en søken etter å oppnå den rettmessige rettferdighet ”verden har krav på” – en forståelse av ’rettferdighet’ som en høyere moral.

2.3 Tolkninger av ’rettferdighet’

Jeg åpnet dette kapitlet med et sitat fra Saddam Husseins tale den 5. september 1990. Sitatet retter søkelyset mot ulike tolkninger av rettferdighet, og peker tilbake på hvordan ’rettferdighet’ kan manipuleres retorisk. Muhammad Ali Abideen (1996) retter oppmerksomheten mot tre uttrykk for hvordan Saddam Hussein portretterte ’rettferdighet’ under Gulfkrisen 1990-91 – gjennom islam, gjennom arabisk nasjonalisme og gjennom en historisk dialektikk. Sitatet innledningsvis peker tilbake på alle disse tre tolkningene, og viser hvordan kombinasjonen av hva som oppfattes som ’rettferdig’, er retorisk manipulerbart i kraft av religiøse, historiske og ideologiske symboler og verdier.

¹² Sitatet er hentet fra ”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as delivered by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman via Iraqi tv”, September 5. 1990, (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

Ovenfor har vi sett hvordan oppfattelsen av egen *rolle* har sterk innvirkning på hvordan retorikeren bruker språket for å overbevise sine mottakere. Det kan hevdes at Saddam i sterke ordelag personifiserte staten Irak før 2003, en egenskap han nøysomt og taktisk lot seg bruke under Gulfkrisen 1990, og i den etterfølgende krigen vinteren 1991. Gjennom sin person handlet ”Alle krigers mor” både om Allahs allmektighet, om Saddam Hussein selv og det irakiske folk som rett-troende opprørere mot urettferdige vantro herskere. ”Opprøret” ble oppfattet som en *historisk rett*, om et nærmest predestinert slag mellom det Gode og det Onde der historien inntil 2. august 1990 hadde ventet på den nødvendige hersker til å lede slaget (Abideen 1996: 15-28). Innenfor denne islamske terminologien lå det altså ikke bare et opprop til handling, men også en historisk plikt til å reise seg og kjempe for det arabiske territoriet og til å gjøre det som av nødvendighet nå var påbegynt (ibid).

2.3.1 Rettferdighetens kilde - islam

I sitatene tidligere i kapittelet har vi sett hvordan Saddam eksplisitt bruker islam som ”*a language of politics*” (Pisactori & Eickelman 1996:12). Islamske begreper forbindes ikke bare med sin semantiske betydning, men har ifølge Pisactori & Eickelman også konnotasjoner til historiske hendelser (ibid). Slik sett fungerer bruken av eksempelvis *kafir* (vantro) på den ene siden som en konnotasjon til kampen mellom *dar al-islam* (islams hus) og *dar al-harb* (krigens hus), og på den andre siden som en analogi til dagens verdenssituasjon. Den islamske terminologien må altså forstås i et bredere omfang enn bare forskjellen på en muslim og en ikke-muslim (ibid).

Islamisering av språket var ikke noe unikt ved Ba’ht-regimets retorikk før Gulfkrigen 1990-91. Saddam Hussein rettferdiggjorde eksempelvis sin egen maktovertakelse i 1963 ved å betegne den som en *intifada* (et rettferdig opprør mot undertrykkelse). I Ba’ht-regimet har ordet *intifada* siden den gang hatt en historisk og edel plass i retorikken (Bengio 1998:23-25). Ordet er ladet med et normativt handlingspotensial og ble under Gulfkrisen gitt en ny mening. Mens vestlige medier i dag forbinder *intifada* med palestinernes opprør mot Israel, ble det samme begrepet brukt i 1990 av den irakiske utenriksministeren Tariq Aziz. Han fremstilte invasjonen som en reddende handling til det kuwaitiske folks *intifada* mot den korruperte Al-Sabah-

familiens styre (ibid). Med dette festet Aziz en ny kontekstuell betydning til ordet, nemlig myten om ”den rettferdige hersker”.

Den rettferdige hersker

Tanken om ”den rettferdige hersker” kan føres tilbake til profeten Muhammeds tid, til Koranens 3. sure, vers 59 (Lewis 1991:91):

”Obey God, obey His Prophet and obey those in authority over you”

Klassisk islamsk politisk tenkning peker på grunnlaget for statens funksjon overfor borgerne, ”*to enjoin good and forbid evil*”, som byggverket for forholdet mellom de styrte og de styrende. Denne basisregelen gjelder for det politiske så vel som for det sosiale liv for borgerne (ibid:29). Prinsippet bak det gode styret er Guds hellige lov, som gjelder både de styrende og de styrte, og som er uttrykk for Guds rettferdighet. Loven skal være det ultimale rasjonale for hvordan den herskende kan og bør bruke sin makt, og for borgernes plikter overfor staten. Autoritet er således bare legitim dersom den utøves i tråd med Guds vilje. Autoritet og lydighet overfor denne rettferdigheten kan derfor ikke bare sees på som av politisk betydning, men også som av største religiøse viktighet (ibid:30).

Til tross for at det gjennom historien har eksistert mange og sprikende tolkninger av denne tankegangen, er det likevel ett gjennomgående krav som har stått igjen etter at andre har falt fra, nemlig fokuset på *rettferdighet* som selve grunnsteinen i dilemmaet mellom folkets ”tøylesløse” opprørsrett og herskerens ”gudegitte” autoritet (ibid:70). Herskeren og de styrte er bundet til hver sine plikter overfor den hellige lov, hvor de styrte er forpliktet til å vise lydighet overfor sine herskere. Ser man dog på den såkalte aktivistiske tolkningen av dette forholdet, kan man finne sitater fra Koranen der profeten Muhammeds *politiske* rolle som opposisjonsleder mot urettferdig styre brukes en modell for de styrtes rett til å gjøre opprør mot de herskende (ibid: 91-93). For å kunne *rettferdiggjøre* sin autoritet må herskeren altså ikke bare oppfylle borgernes krav om godt muslimsk levned, men også forsvare territoriets grenser mot de vantro og sikre indre stabilitet (ibid:69).

Gjennom å sette disse verdslige kravene i et religiøst lys, brukte Saddam begreper som fra tidlig islamsk politisk filosofi ikke bare vitnet om en storhetstid, men som også om

Gulfkrisens viktighet i historien. Med dette i mente kan det hevdes at Saddam trådte inn i rollen både som den muslimske plikttoppfyllende borgeren og som den rettferdige hersker gjennom en aktiv kamp mot de vantro og mot de falne muslimer. Gjentatte sitater fra Koranen ble brukt som allegorier på USAs og Saudi-Arabias handlinger som et angrep på den islamske 'umma'(samfunn)¹³. Slik kunne Saddam feste de historiske handlingene begått av Vesten mot Irak og den arabiske verden, til islam som et uttrykk for frigjøringskamp. Der den sekulære Ba'ht-ideologien etter hvert hadde gått bort ifra en territoriell samling av den arabiske verden, fantes nå dette samme revolusjonære budskapet i Saddams bruk av islam.

De undertryktes beskytter

Denne aktivistiske holdningen til islam som et instrument i kampen mot Ondskap var også en viktig del av Saddams retorikk. Man kan se klare paralleller til den muslimske sosialisten Ali Shariatis (1933-1977) syn på islam som et progressivt redskap for handling. En muslim var ifølge Shariati en radikal aktivist, som forkaster 'taqiyya'(venting [på den rettferdige hersker, *Mahdi*, i shia-islamsk terminologi]) og kjemper imot de herskende klasser. Han snakket om en etisk sosialisme, der han vektla folks identitet og fremmedgjøring av sin egen rolle i samfunnet som det bærende element for mobilisering av folket mot undertrykkelse (Selsvik 2003: forelesn.not 19.02.2003). Det kan hevdes at Saddams forståelse av sin egen revolusjonære ideologi var helt i tråd med Shariatis budskap. Samtidig lot han sin egen rolle i historien være en viktig del av retorikken i etterkant av 2.august 1990. Gjennom å beskrive seg selv som "*the faithful servant of God*" trakk Saddam paralleller mellom det å være en rettroende muslim og hans egen rolle som den tredje verdens beskytter og kriger for frihet og rettferdighet.¹⁴ Gjennom denne tolkningen av rettferdighet som en iboende kraft i islam kunne han skjelve kategorisk mellom "vi" og "de Andre", og nærmest rasjonalisere enhver handling som gikk inn for å bekjempe ondskap ut ifra islam (Bengio 1998: 186-187).

¹³ Oversettelsen er hentet fra Bernard Lewis (1991): *The political Language of Islam*, p. 32

¹⁴ Fri oversettelse og summering av forfatteren fra "Statement by Iraqi president Saddam Hussein as read by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman on Iraqi tv", September 8. 1990, (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen .

Et tydelig eksempel på denne virkelighetsoppfatningen er hvordan Saddam personifiserte seg selv som en leder for de undertrykte. Gjennom å bruke Hussayns martyrium i Kerbala i 680 ønsket han å fremstille seg selv som det ultimale forbilde for den aktive muslims kamp for rettferdighet (ibid:188-189). Denne kampen var ikke bare symbolsk eller blindt fulgt i håp om å komme til paradiset, men et konkret revolusjonært offer for å frigjøre de undertrykte fra undertrykkerne, helt i tråd med Ba'ht-regimets ideologi. Det som gjorde denne retoriske vrien særlig treffende i situasjonen var de klare parallellene som bruken av denne myteomspunne heltefiguren åpenbart kan knyttes til. Her ble profeten Muhammeds *politiske* rolle brukt til å forklare Hussayns handlinger som islams beskytter, da hans død var forårsaket av kampen for frigjøring av de undertrykte fra despotiets sataniske klør (ibid, Montgomery Watt 1999:43, Paus 1994:42-43). Således kunne rettferdighetens kilde hevdes å finne sitt verdigrunnlag og sin styrke i de utbyttede muslimske massene. Slik ble islam politikk, og et av de viktigste politiske symbolene innenfor shia-islam legitimert som et retorisk våpen brukt av et sekulært regime som Ba'ht.

Islams forsvarer

Oppfatningen om islam som selve kilden til rettferdighet er også bakgrunnen for hvordan Saddam bevisst brukte en religiøs symbolikk for å legitimere egne handlinger. Ved å knytte Iraks tilbaketrekking fra Kuwait til Israels okkupasjon av de palestinske områdene forsterket han ikke bare det politiske og religiøse spenningssymbol som ligger i dette. Det kan også hevdes at han med denne metaforen også vekket den iboende symbolsk-kulturelle viktigheten Palestinasaken har hatt og har for arabisk identitet på ny. Igjen var det Saddams person og hans kjærlighet til den arabiske nasjon som ble forsøkt gjort til uttrykket for denne identiteten gjennom kampen mot urettferdighet.

Ved å hente frem legenden om den muslimske føreren Salah-al din al Ayyoubi og knytte dette opp mot Saddams angrep på Israel 20.januar 1991 ble muslimsk storhet brukt til å speile viktigheten av Gulfkrigen som *umm al-hurub*, det siste store slaget mellom Guds rettferdighet og de falne og vantro. Salah-al din samlet alle de muslimske hærene under sin kommando i 1174, og klarte på så måte å bringe Jerusalem tilbake til muslimene etter 80 år under de vantro styre i 1178 (Paus 1994: 45). Det faktum at Salah-al din kjempet mot europeiske korsfarere, og var den første til

å ta i bruk tittelen *khadim al-Haramayn*, ”Custodian of the two holy cities”, under sitt styre, gjorde at Saddam Husseins religiøse retorikk om Jerusalems frigjøring spilte på en dyp historisk legitimitet i arabisk identitets-oppfatning (Lewis 1991:144n. 2). Irakiske medier hyllet således Saddam som muslimsk kriger og som en historisk leder på linje med Salah-al din, og budskapet vant sympati hos de muslimske massene (Piscatori 1991:11, Bengio 1998:82-83):

“All our forefathers will feel proud when they learn that al-Hussayn [Saddam] has arisen to rescue Palestine, the Dome of Rock, and Bayt al-Maqdis [Jerusalem].... The will of God inspired the will of Saladin and the armies of the faithful muslims, and Palestine was liberated.... May the soul of Saladin rest in peace, for his honourable descendants are still faithful to the pledge.”¹⁵

Gjennom å la legenden om Salah-al din bli til ”legenden om al-Hussayn”, profilerte Saddam Hussein seg som en mann av betydning i arabisk historie (Bengio 1998:79-85). Ba’ht-regimet hevdet ikke bare at Saddam var arvefølger av imam Husayn, og dermed direkte knyttet til profeten Muhammed, men hans handlinger var altså også lignelser til den muslimske helten Salah-al din (ibid :82-83, Paus 1994:60). Begge kjempet for at Jerusalem skulle føres tilbake til muslimene, og på så måte gjenopprette det rettferdige styre. ’Rettferdigheten’ skulle altså seire i kraft av en kombinasjon av arabisk og islamsk moral over de falne og vantro.

2.3.2 Rettferdighet for nasjonen

Saddams bruk av det islamske begrepet *umm al-hurub* vitner om en oppfatning av sakralitet knyttet til Gulfkrigen (Paus 1994:73-74). Gud har valgt det arabiske land til å være arena for det store slaget mellom det gode og det onde, og middelet for å nå målet var å utøve *jihad* mot de vantro okkupantene – en hellig plikt for enhver muslim. Således ble krigen søkt forbundet med kampen for det arabiske *territorium*. Det arabiske fedrelandet - *watan* – er ifølge Yossef M. Choueiri en ung semantisk konstruksjon i arabisk politisk språkbruk, og ble oppfattet som en ny sekulær dimensjon av den klassiske religiøse oppfatningen av det arabiske territoriets sakralitet (Choueiri 2000:70-72). Dette er ifølge Bernard Lewis også tilfellet for begrepet hellig

¹⁵ Sitatet er hentet fra Foreign Broadcast Information Service, Daily Reports, Near East and South Asia, Washington, 18. og 22. januar 1991, i Trine Paus (1994): Hovedfagsoppgave i statsvitenskap, pp 69 Universitetet i Oslo, Institutt for statsvitenskap.

krig – *jihad* (Lewis 1991:71). Da ordets betydning fritt oversatt er 'streben' eller 'kamp', er det interessant å se på det moralske aspektet ved begrepet fremfor det militære. Å utøve *jihad* beskrives som et grunnleggende pliktforhold mellom alle muslimer og Gud, der den hellige loven er et universelt budskap som gjelder for hele menneskeheten. Plikten til å streve etter Guds budskap og å overvinne *dar al-harb* (krigens hus) er uten tid og stedsgrenser, da konflikten mellom Guds rettferd og det Onde bare kan løses i et stort slag, ikke gjennom fred (ibid:73). Dette er den ene og mest radikale betydningen av '*jihad*'. Den andre betydningen av ordet er tuftet på den moralske streben etter Gud innad i hvert enkelt individ. Den moralske søken etter å være en god troende, å la *dar al-islam* overvinne *dar al-harb* i oss selv, henger således nøye sammen med vår rettferdighetssans (ibid). Slik sett har det blitt tolket i retning av at det derfor også er enhver muslims moralske plikt å følge den lederen som kaller til *jihad*, fordi han gjennom bruken av dette virkemidlet er en rettferdighetens mann på Guds side (ibid).

Den arabiske 'umma'

Saddams oppfordring til *jihad* mot de amerikanske styrkene under Gulfkrisen og den påfølgende krigen viser hvordan bruken av 'hellighet' kan være med på å legitimere såkalte rettferdige krigshandlinger. I Saddams retorikk handlet de amerikanske styrkenes inntog på islamsk hellig jord like mye om sverting av islams helligdommer som om et provokativt angrep på den arabiske '*umma*'. Ifølge Lewis gir den koranske definisjonen av 'den islamske umma' ingen klare semantiske grenser, da '*umma*' brukes om den religiøse muslimske nasjon så vel som om den etnisk arabiske. Den arabiske '*umma*', den muslimske '*umma*', den moralske '*umma*', den ideologiske '*umma*' er således alle uttrykk for en slags enhet, eller lettere uttrykt på engelsk – "*a polity*" (Lewis 1991:32).

Denne flertydigheten ble særlig utnyttet i Ba'ht-regimets retorikk forut for 2003. Bruken av ideologen Michel 'Aflaqs oppfatning av islam som en del av den arabiske identitet forsterket retorikken om Irak som de rettroende muslimers land og den erke-arabiske identitetens vugge (Choueiri 2000:163). Saddams åpningsstater i mange av hans taler etter 2. august 1990 vitner om hvordan hans direkte tale til muslimer, arabere, det irakiske folk etc. eksplisitt spilte på den *islamske* retten så vel

som den *arabiske* til de hellige territorier. Iraks nasjonale rett til territoriet Kuwait ble fremstilt som den manifesterte forlengelsen av den arabiske nasjonalismens rettmessige krav overfor Vesten (Abideen 1996: 29-49). Slik kategoriserte han virkeligheten som ”vi ”mot ”de Andre” – med en klar parallell til ”alle krigers mor” og et symbol på ham selv som forsvarer av det arabiske territoriet og beskytter av islams helligdommer:

“O glorius Arabs, O muslims all over the world, O honest men in the world... Under the slogan of God is great, and under the banner of jihad, the holy gathering of believers led by great Iraq is advancing in defence of the homeland and the nation, and for the sake of God and humanity, to repulse the imperialist Zionist aggression which targets all Arab and Islamic sanctities... This is your great Iraq, the bastion of Arabism and Islam, taking an unprecedented stand of dignity in these momentous days that will be immortalized in Arab and Islamic history as one of the great turning points in the glorius nation’s history.”¹⁶

Sitatet viser en tydelig fokusering på viktigheten av det *territorielle* aspektet ved arabisk nasjonalisme. Iraks kamp mot de Onde fremstilles som en kamp for en universell rettferdighet, og fremstilles således også som det ytterste uttrykket for den arabiske nasjonalismens kamp mot Vestens imperialisme, og Irak som en martyr for islamsk rettferdighet. Moderlandet Iraks offer og opprørsvilje mot uretten hennes folk har måttet lide gjennom historien, kan tolkes i retning av Irak som den moralske ’umma’s forkjemper. Saddam brukte et annet bilde på forholdet mellom det undertrykte folk og Vestens imperialistiske politikk enda hyppigere:

(...) “the children of Iraq will prove, I repeat that the deprived children of Iraq --- they are deprived of their milk --- they will prove to all greedy people of the West that [they] are more capable and stronger. And those who have betrayed their people, their land and their religion, they will be embarrassed to find the children of Iraq struggling and resisting the deprivation of milk” (...).¹⁷

Moderlandet Irak personifiseres her som alle araberes mor. Den arabiske ’umma’ er hennes barn, og deres lidelse under vestlig dominans gir henne styrke til å kjempe for rettferdighet for de uskyldige. Med dette kan det sies at Saddam knyttet Vestens handlinger til menneskerettighetene og til hvordan uretten gjort mot det arabiske folk

¹⁶ Sitatet er hentet fra Foreign Broadcast Information Service, Daily Reports, Near East and South Asia, Washington, 17. januar 1991, i Trine Paus (1994): Hovedfagsoppgave i statsvitenskap, pp 68 Universitetet i Oslo, Institutt for statsvitenskap.

¹⁷ Sitatet er hentet fra ”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as delivered by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman via Iraqi tv”, September 5. 1990, (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

gjennom historien er et brudd på disse, og derfor bør taes på alvor av det internasjonale samfunnet. I et brev til president Bush og president Gorbatsjov den 8. september ber derfor Saddam Vesten om å tenke over sine handlinger og hvilke konsekvenser det vil få hvis de velger å angripe Irak:

“If it is the country that taught humanity most of what they did not know, most important is that Iraq is a part of the noble Arab nation which God honored when he chose it to be the cradle of prophets and messengers and honored its land to be the place of divine messengers and holy books. Iraq is also a part of a nation of 200 million people extending from the Atlantic Ocean to the Arab Gulf. This people is a part of a one Arab nation, so it will have one united stand against injustice and oppressors and against invasion and evaders. (...) When the confrontation takes place, the people of Iraq, whom God has chosen to be the frontline will achieve victory and the gathering of the Arab nation will emerge victor. (...)”¹⁸

Gulfkrisen og den påfølgende krigen handlet således like mye om en arabisk seier som om en muslimsk, ifølge Saddam. Som det ble nevnt tidligere i kapittelet, var det mange som mistrodd Saddam for det religiøse motivet bak angrepet på Kuwait, da Ba’htpartiets politikk var utpreget sekulær (Piscatori 1991: 2, Thune 2003:104). Likevel kan det hevdes at bruken av ’det arabiske’ motivet hadde en tung ideologisk legitimitet i kraft av *nettopp* islam (Paus 1994:61).

Ideologen Michel ’Aflaq’s tro på islam som et universelt budskap, som selve uttrykket på den arabiske ’umma’s ånd og som det ytterste symbol på moralske verdier, inspirerte mange arabisk nasjonalister på 1940-tallet. Hans tolkning av profeten Muhammeds politiske rolle i islamsk historie skulle bli Ba’htpartiets offisielle holdning til islam. Hans utsagn: “*Muhammad was the epitome of all Arabs. So let all Arabs today be Muhammad*” vitnet om et moralsk aspekt ved islam som “*the innermost personality [of the Arabs]*” (Choueiri 2000:162-163). Den arabiske identitet som den moralske og rettferdige fremfor andre identiteter skulle bli den mobiliserende kjernen i Ba’htpartiets ideologi i Irak i løsningen på landets etniske og religiøse pluralisme.

Denne tolkningen var særlig synlig under krigen mellom Iran og Irak. Ba’ht-regimets fokus på blandingen av historie, islam og arabisk nasjonalisme ble gjort til et uttrykk

¹⁸ Sitatet er hentet fra ”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as read by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman on Iraqi tv”, September 8. 1990, (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

for 'araberen' som den rettroende fremfor 'perseren'. Her ble shi'a-islamske helligdommer som imam Alis moské i Najaf utstyrt med et skilt der det sto: "*We take pride at the presence here of our grand-father 'Ali, because he is the leader of Islam, because he is the son-in-law of the Prophet, and because he is an Arab.*" (Dawisha 1985: 122) Slik ble shia-islam brukt som et middel for å styrke én arabisk identitet på tvers av religiøse skiller mot den persiske shi'a-muslimske. Denne rekonstruksjonen av irakisk arabisk nasjonalitet var også det utslørte budskapet i Saddams tale den 22. september 1980, dagen Irak invaderte Iran. Han oppfordret da alle irakere til å huske slaget ved Qadissiya i 637, som endte med en avgjørende arabisk seier over perserne (ibid:114). Denne retoriske vrien kan også hevdes å gå igjen under Gulfkrigen 1990-91, da han profilerte kombinasjonen mellom islam og arabisk styrke mot Vesten, mot urettferdighet.

Saddams Irak

Åflaqs tolkning av islam som en moralsk egenskap ved det å være araber og Saddams uttalelser under Gulfkrigen viser hvordan politiske og religiøse symboler er med på å skape legitimitet. Det ble i kapittel én hevdet at krisen og den etterfølgende krigen i 1990 og 1991 var en kamp om forestillingsmakt – om symboler og verdier. Ved å sammenlikne den erke-arabiske identitet med Profeten Muhammeds politiske rolle ønsket man å skape en aura av høyere moral rundt krisen, og glorifiserte krigen som det endelige slag for sannhet. Da Saddam talte til irakerne som arabere, talte han til et folk som var blitt tildelt en misjon – historisk og religiøst, men først og fremst moralsk:

"It is now your turn, Arabs, to save all humanity and not just save yourselves, and to show the principles and the meanings of the message of Islam, of which you are all believers and of which you are all leaders."¹⁹

Gjennom å fremstille konflikten som en kamp for prinsipper, dvs. noe man lever etter og akter å forsvare, kan det hevdes at Saddam spilte på arabisk integritet og stolthet (Valstad 1993: 99). Prinsipper om frigjøring fra vestlig imperialisme gjennom islamsk *jihad*, om opprør mot urettferdige herskere - *intifada*, og om rettferdighet for den

¹⁹ Sitatet er hentet fra "Statement by Iraqi president Saddam Hussein as delivered by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman via Iraqi tv", September 5. 1990, (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

arabiske *'umma'* ble alle knyttet opp mot den arabiske identiteten. Denne identiteten uttrykte, ifølge 'Aflaq, selve nasjonen, hvilket betyr at ideen om 'nasjonen' ikke nødvendigvis må knyttes til en slags konsensus-tankegang, fordi *"as long as the idea of the nation exists in a potensial state, it could be embodied by a single individual"*. Han sier videre at *"[t]his is more so, when a particular 'leader' is faced with a situation of weak national consciousness. Under such circumstances, his task is to translate quantity into quality by representing the 'idea of the nation' in his own person and in the face of fierce opposition."* (Choueiri 2000:160-161).

Det kan virke som om Saddam tok dette bokstavelig, da han lot seg dyrke som en historisk leder, en mann som levde for og var villig til å dø for sitt folk, og som betraktet seg selv som selve uttrykket for Iraks historiske storhet, religiøse ærbarhet og landets tapperhet i opprør mot urettferdighet. Drømmen om én arabisk nasjon ble i 1970-tallets Irak prøvd oppnådd ved å forby etternavn som viste til geografisk tilhørighet. Saddam forlot navnet Saddam al-Takriti i 1973, og valgte i stedet det religiøst ladede navnet Saddam al-Husseini, mens det ble obligatorisk med resitasjon av dikt og sanger til hans ære i skolene (Paus 1994:33). Hans personlige legitimitet ble i så måte forsøkt solgt som selve varemerket for nasjonalstaten Irak.

Denne tolkningen av arabisk nasjonalisme som en blanding av persondyrkelse og revolusjon mot vestlig imperialisme forble særtegnet for Irak under Gulfkrigen 1990-91. Som jeg har vist tidligere i kapitlet, var retorikken til Saddam sterkt preget av å "gjenskape" historiske og religiøse myter rundt Iraks rett til Kuwait. Gjennom bruken av ideologi kunne symboler og koder tilknyttet en kontekst overføres til en annen gjennom å påberope seg en slags historisk kausalitet mellom de to. Ifølge John Breuilly manifesterer *ideologien* den abstrakte ideen om nasjon og rettferdiggjør handlinger som tjener den 'nasjonale interessen' (Choueiri 2000: 19). I det irakiske Ba'ht-regimet kan det hevdes at Saddam ønsket å påvirke det som ifølge John Armstrong utgjør de tre grunnleggende faktorene for nasjonal identitetsbygging – i)myter, ii) symboler og iii) hukommelse, gjennom å fremheve sin *person* som et uttrykk for dem alle (ibid:12-13).

*”An imagined community”*²⁰

Bruken av tilhørighet til en ’nasjon’ som identitetsmarkør er nærmest blitt en gitt sannhet i Vesten etter freden i Westfalen i 1648. Benedict Anderson konkretiserer beskrivelsen av den moderne nasjonalismen som skaperen av *”an imagined community”* (ibid:18). Forestillingen om ’nasjonen’ erstatter universalistiske oppfatninger om et religiøst virkelighetsbilde med konkrete bilder av personer og hendelser innenfor territorielle grenser. Oppfatningen av seg selv som en del av noe større konkret gir liv til nasjonal identitet og kollektive myter knyttet til det spesifikke territoriet (ibid, Kanaaneh 2002: 26).

Saddams taktiske valg av religiøst baserte tolkninger av konflikten 1990-91 kan hevdes å spille på den arabiske nasjonalismen som et slikt imaginært samfunn, ventende på sin manifestasjon når de vestlige imperialistmaktene og deres agenter undertrykkelse er blitt beseiret. Gulfkrigen ble fremstilt som det store slaget mellom de rett-troende og de vantro og falne. Likeledes ble konflikten fremstilt som et slag mellom de depriverte befolkninger og Vestens imperialistiske politikk – et slag mellom rettferdighet og urett²¹. ’Aflaqs nasjonsbegrep ble aldri manifestert, men ideen om den ’arabiske nasjon’ som det høyeste ideal brant fortsatt i enhver arabers *historiske hukommelse* (Choueiri 2000:161). Tilsvarende betent var og er den dag i dag spørsmålet om de okkuperte palestinske områdene, et spørsmål Saddam visste å bruke i sin krigsretorikk. Således kan det hevdes at man til en viss grad kan snakke om *overlappende* imaginære tolkninger av rettferdighet gjennom nettopp islam, nasjon og historie.

²⁰ Overskriften er lånt fra Benedict Andersons *”Imagined Communities”* i Yossef M. Choueiri (2000: 18)

²¹ Jamfør *”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as delivered by Miqdad Muradi, Iraqi spokesman via Iraqi tv”*, September 5. 1990, (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

2.3.3 "The historical right"²²

"The birth of a leader is a historical birth connected with special circumstances, particular duties, and a genuine task of a special type. Hence it is not an ordinary or artificial birth." Saddam Hussein²³

Sitatet viser tilbake til hvordan oppfatningen av roller er med på å skape ens virkelighetsoppfatning. For Saddam sto det klart at hans eksistens var en historisk begivenhet. Han var ikke valgt av en person, en komité eller organisasjon, men var et resultat av "*the will of the masses and the movement of history*" (Abideen 1996:20) Ifølge Muhammad Ali Abideen er bruk av historien særlig fremtredende i Saddams argumentasjon for Iraks rettmessige tilbakebringelse av Kuwait til Moderlandet Irak. På den ene siden ser Saddam på historien som skaper av Ba'ht-partiet og av hans lederskap. Historien blir på så måte oppfattet som et deterministisk subjekt som styrer virkeligheten rundt oss, allvitende og upåvirket av våre handlinger. På den andre siden har Ba'htpartiet og Saddam en misjon inspirert av historien, som gjør at historiske hendelser legitimerer regimets politiske handlinger (ibid:23):

"Surely our historical leadership today represents grand exaltation of the party, our revolution and our people. (...) The comrade leader Saddam Hussein represents, today, an eminent exemplary symbol for all the people, and embodies their values, stances, tendencies in life and honourable living without the intervention of any foreign or alien party."²⁴

Slik sett så Saddam for seg 'historien' som skaper og motivasjon for sine handlinger (ibid:28). Den arabiske 'umma' var blitt gitt en leder – "*a leader who coincided with time which motivated him and extracted for him the chance of continual communication with history*"²⁵. Hans misjon var derfor å leve ut sitt historiske lederskap gjennom å bringe rettferdighet, å kjempe for det Gode og å følge i sine forfedres fotspor. Det kan selvfølgelig spekuleres i om denne selvforståelsen var genuin hos Saddam, eller om det bare var et politisk grep i mangel på annen legitimitet

²² Overskriften er lånt fra Muhammad Ali Abideen (1995): "The historical pretext for the occupation of Kuwait", pp. 15.

²³ Sitatet er hentet fra Saddam's Address at the Teachers' Conference on February 10. 1976, i Muhammad Ali Abideen (1995): "The historical pretext for the occupation of Kuwait", pp. 19.

²⁴ Sitatet er hentet fra Ba'ht-partiets partiprogram nr. 3 og 4, s. 31 (1983) "The Arab Revolution" i Muhammad Ali Abideen (1995): "The historical pretext for the occupation of Kuwait", pp. 24.

²⁵ Sitatet er hentet fra Ba'ht-partiets partiprogram nos 3 og 4, s. 58 (1983) "The Arab Revolution" i Muhammad Ali Abideen (1995): "*The historical pretext for the occupation of Kuwait*", pp. 28.

som leder (Paus 1994:32). Hva som i større grad er i problemstillingens interesse, er hvordan historiske symboler og hendelser ble manipulert av det irakiske lederskapet for å skape en legitimitet for invasjonen av Kuwait som en rettferdig handling. Rettferdigheten lå i å rette opp den historiske urett som var gjort mot den arabiske og islamske 'umma', og rettmessige kreve tilbake det som kolonitiden hadde stjålet.

Den *historiske* retten til Kuwait var ifølge Saddam og Ba'htregimet i Irak like mye en historisk nødvendighet som en rettferdig handling overfor det kuwaitiske folk. Som den arabiske 'umma's rettferdige hersker i hjertet av islams hellige steder hadde Iraks leder denne gangen lyktes i å hjelpe det kuwaitiske folk fra undertrykkelse, noe som historien tidligere hadde vist at regimer i Irak ikke hadde klart (Abideen 1996:51-52). Med dette i mente, var det en rettferdig handling å hevde sin rett til Kuwait som Iraks 19. provins, fordi det gjennom *historien* hadde vært gjentagende forsøk å annektere landet (ibid:52-53). Hvorfor var det akkurat nå at denne retten ble artikulert?

"The Leader Necessity"²⁶

Retorisk sett ble forsvaret av den historiske retten til Kuwait knyttet opp til Saddam som "the Leader Necessity" (Danspeckgruber & Tripp 1996: 26). Denne tittelen innebar visse plikter overfor den arabiske nasjon, der handlingen er i tråd med kampen for én arabisk enhet. Diskursen om arabisk nasjonalisme er således et uttrykk for "*a language of politics*" (ibid.) Ifølge Wolfgang F. Danspeckgruber og Charles H.R Tripp handlet retorikken om arabisk nasjonalisme like mye, om ikke mer, om Iraks nasjonale interesse under Gulfkrisen høsten 1990 (ibid.). Irak ble fremstilt som selve uttrykket for den urett som var blitt gjort mot den arabiske nasjonen, noe som kom tydelig frem under den irakiske utenriksministeren Tariq Aziz' tale i Den arabiske liga den 15. juli 1990 (Abideen 1995: Appendix). Hva som var godt for Irak, var således oppfattet som godt for hele den arabiske verden (Danspeckgruber & Tripp 1996:26). Som vi har sett tidligere i kapittelet, ble retorikken om irakisk nasjonalisme fremstilt som en markør på en universell ideologi om rettferdighet for de undertrykte. Kritikken rettet mot Kuwait var derimot at Kuwait brukte sin nasjonale egeninteresse ved å gjenkreve

²⁶ Inspirasjon er hentet fra Danspeckgruber, Wolfgang & Tripp, Charles R.H (1996): *The Iraqi Aggression against Kuwait. Strategic Lessons and Implications for Europe*, pp. 26.

tilbakebetalinger på lån og ved å holde oljeprisene nede, åpent rammet uskyldige irakere (ibid). Dette ble sett på som aggresjon fra Kuwait mot det irakiske folk.

I tråd med denne argumentasjonen ble kritikken spesifikt rettet mot det styrende lederskap fremfor den kuwaitiske befolkningen i seg. Iraks handlinger var således i like sterk grad rettet mot lederskapet i Saudi-Arabia som mot lederskapet i Kuwait (ibid:24). Det kan hevdes at gjennom å skille mellom de styrende og de styrte appellerte Saddam til fattige arabiske muslimers moralsk univers. Misnøyen med korrumperte og korrupte ledere, deres samarbeid med Vesten (den så kalte *riyal*-politikken etter navnet på Saudi-Arabias valuta) og u-islamisk oppførsel, særlig sett i de rike Golfstatene, var tre blant flere faktorer til Saddams oppslutning i ”de muslimske gatene”(Piscatori et al. 1991:12-13). Iraks nasjonale interesse ble altså søkt fremstilt som den arabiske nasjons interesse (Abideen 1996: 108-109).

I lys av dette kan det kan det hevdes at irakisk nasjonalistisk diskurs fikk en ny kontekst under Gulfkrisen. Mystifiseringen av Saddams lederskikkelse som skapt og ledet av historien fremstilte *hans* forståelse av Iraks nasjonale interesse som overlegen og høyere mentalt sett enn forståelsen til irakiske borgere flest sin forståelse. Dermed ble det også hevdet å være enhver irakers plikt å følge Saddam og hans kamp mot undertrykkelse (Danspeckgruber &Tripp 1996: 27). Gjennom å metaforisere borgerstat-forholdet som en kamp mellom undertrykkerne og de undertrykte ønsket han å skape en kollektiv identitet av fattig versus rik. Å fjerne Al-Sabah i Kuwait og gjenforene den ”bortkomne sønn” med hans Mor ble derfor det første Saddam måtte gjøre for å følge opp sin rolle som de undertryktes beskytter (ibid:27-28, Abideen 1996:55).

Denne personfiseringen av Irak som den arabiske nasjonalismens vugge var derfor ikke tatt utav løse lufta, men kan hevdes å ha vært forstått som en plikt for Saddam som ”*Leader Necessity*” i kraft av historiens gang. Den religiøst betonedede retorikken om *umm al-hurub* og skillet mellom *dar al-islam* og *dar al-harb* kan således sees i lyset av denne oppfatningen, og ikke bare som et taktisk retorisk grep fra Saddams side. Oppfatningen av *rollen* som den rettferdige hersker kan derfor hevdes å

ha noe sakralt over seg, der den arabiske nasjonalismens credo – *”unity, prosperity and progress”* blir gjort til uttrykk for en ny verdensorden (Abideen 1996:15).

Kollektiv mytedannelse og identitetsskapning

Kollektiv mytedannelse rundt Saddams lederrolle ble dermed viktig for å opprettholde hans legitimitet i det irakiske folk forut for og under selve krigen. Som leder måtte han inngi troverdighet og oppfylle to parallelle roller, i) som beskytter av det irakiske folk fra kaos, *fitna*, som truet deres identitet og interesser og ii) som viljefast, og grusom om nødvendig, overfor det Onde (Danspeckgruber & Tripp 1996:30). I kapittel én så vi hvordan begrepsbruk kan ha en forsterkende effekt gjennom bruken av elaborerende symboler. Scud-missilene avfyrt mot Israel og Saudi-Arabia 18.januar 1991 var en handling som vitnet om hvordan *”doing is saying”* (Heradstveit og Bjørgo 1992:14). Tripp poengterer at denne handlingen forsterket Vestens syn på Saddam som uberegnelig og farlig, mens den styrket Saddams kredibilitet som leder i Irak. Det hele kunne sees på som en politisk demonstrasjon fra Saddams side for å vise fryktløshet og offervilje for de undertrykte palestinerne (Danspeckgruber & Tripp 1996:32). Anti-sionismen i hans retorikk fremsto dermed ikke bare som ord, men ble styrket gjennom handling. Med denne handlingen kan det hevdes at Saddams rolle i historien også kunne knyttes direkte til arabisk stolthet knyttet til Palestina-spørsmålet.

Den historiske retten til Palestina og Kuwait

Linken mellom den rettferdige kamp for de palestinske områdene mot Israel og Iraks invasjon av Kuwait viser hvordan arabisk nasjonalisme var med på å fremme et historisk rasjonale for Ba’ht-regimets politikk høsten 1990 og vinteren 1991. Ifølge Tripp ble Ba’ht-regimets aktivistiske tolkningen av den arabiske nasjon ikke bare brukt som et instrument for å belyse den uretten som Kuwait hadde begått mot Irak. Invasjonen av Kuwait var også en del av et større mål – å frigjøre de palestinske områdene (ibid: 25).

Ifølge Muhammed Ali Abideen (1996:88) krevde Saddam retten til lederskap i Øst gjennom å påberope seg en historisk rett. Den samme historiske retten brukte han også mot Vesten ved å introdusere linken mellom hans egen invasjon av Kuwait og Israels okkupasjon av de palestinske områdene. Gjennom å sammenlikne de irakiske

tropper tilbaketrekking fra Kuwait med Israels manglende sådan, forsterket han fokuset på konfliktens sakralitet. Vestens inntog i konflikten var og forble den urettferdige part i det som var ”et arabisk problem i behov av en arabisk løsning”(Danspeckgruber & Tripp 1996:25). Denne holdningen kom særlig til uttrykk i Saddams respons til president Bushs tale til det irakiske folk den 16.september 1990:

“(…) Bush himself and his administration should be the last to speak about international law and international will, for the contemporary world has never seen a violation of international law more than that of the United States and its ally, the Zionist entity. (...) we should know that the United States does not care for the world institutions such as the United Nations or the Security Council, and gives no importance whatsoever to them. (...) the United States has always been in support of Zionism in its aggression of the Arab world, especially the Palestinian cause, the Lebanese problem, and the resolutions to this effect. And this is a violation of international legitimacy and is a flagrant violation of international law.”²⁷

Ved å trekke inn folkeretten, og de brudd som det amerikanske og israelske lederskapet har gjort i forhold til denne, poengterer Saddam også bruddet på en annen universell rett, nemlig palestinernes *humanitære* rett til de okkuperte områdene. Saddams angrep ble oppfattet som en modig og ærbar handling, fordi målet Israel ”fortjente” det (ibid:90). Gjennom ikke bare å gjenbruke historie, men også lage historie ønsket Ba’ht-regimet at Saddams handlinger skulle fremstå som del av et større mål (ibid:91). Saddams bruk av Palestina-metaforen fornyet ikke bare oppfatningen av rettferdighet som en humanitær, arabisk og islamsk rett til de okkuperte områdene, men den såkalte historiske retten bak angrepet på Kuwait ble oppfattet som en autentisk rettferdig intensjon av mange arabere (ibid). Dette viser at kontekstuelle tolkningsrammer avgjør budskapetets mottakelse og virkelighetsforståelse hos publikum (ibid: 96-97).

Bruken av ordet ’rett’ innebærer visse normative implikasjoner. Fra et realistisk ståsted kan det påstås at det ikke finnes noen universelle moralske normer, kun *konkurrerende* moralske meningssystemer om hva som er riktig eller galt. I et realistisk perspektiv er det partikularistiske tolkninger av universelle begreper som får stater til å operere med et tilsynelatende felles regelverk mot stater som bryter dem, og ikke én universell moralsk oppfatning (McElroy 1992:23-28).

²⁷ Sitatet er hentet fra ”Statement by Iraqi president Saddam Hussein as broadcast on Iraqi tv read by Iraqi spokesman”, September 16. 1990, (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

Ifølge Robert McElroy kan man skille mellom det moralske lederskap og det moraliserende. Den såkalte *moraliske lederen* fører en politikk som overensstemmer med en universell moral, der kollektivets og enkeltindividets vilje settes foran statsinteresser. Den såkalte *moraliserende lederen* fører en politikk med en slik moral at den tjener den nasjonale egeninteressen (ibid:40). I tråd med denne tankegangen kan Saddam Hussein på en side fremstilles som en moraliserende leder. Hans portrettering av seg selv som islams forsvarer, de undertryktes beskytter og som den rettferdige hersker for den arabiske nasjon kan forstås som en personifisering av rettferdighet. Her kan Saddams eksplisitte bruk av islam belyse de normative spekulasjonene i hvor rettferdige hans handlinger egentlig var under Gulfkrisen og den etterfølgende krigen.

Gjennom å trekke paralleller mellom imam Hussayns martyrium og hans egen kamp mot USA og Saudi-Arabia kan det hevdes at han bevisst valgte å bruke et religiøst symbol i en sekulær kontekst for å dels delegitimere det saudi-arabiske styrets religiøse grunnlag, og dels for å stadfeste sin egen rettmessige autoritet til å annektere Kuwait som en del av Irak. Han var den rettferdige herskeren som gjennom egeninteressen skulle frigjøre det arabiske folk fra vestens imperialisme, og som var født for å fullføre en misjon. Dette fokuset på egeninteressen kan således tolkes i retning av enhver moraliserende leders plikt overfor sin befolkning (McElroy 1992).

På den andre siden vil Saddams oppfatning av rettferdighet som en historisk rett gitt til ham som leder av Irak, inngi en anelse av tro på hans handlinger som en del av et større mål, en slags høyere gjensidig rettferdighet for verdens undertrykte og fattige. De uttalte intensjonene bak angrepet på Israel kan i lys av dette forstås som en handling utført av en moralsk leder med sin befolknings beste for øyet.

I tråd med argumentasjonen ovenfor, kan vi oppsummere dette i tre spenningsforhold:

i) Den retoriske balansegangen mellom Saddams *person* og *felleskapets* beste vitner om et særegent virkelighetssyn drevet av en form for historisk dialektikk. Historien skapte Saddam, men legitimerte også enhver handling utført av Saddam, til fordel for et høyere mål om rettferdighet for ”folket”. Denne forståelsen av rettferdighet gjenspeiler seg i det andre spenningsforholdet, ii) mellom bruken av *partikularistiske* premisser for å legitimere sin tolkning av rettferdighet som *universell*. Dette forholdet

kom særlig til syne i et tredje forhold, iii) bruken av *religiøs* retorikk i en *sekulær* kontekst. Jeg kommer videre i kapittel 3 og 4 til å bruke disse tre spenningsforholdene for å belyse Bush' retorikk om rettferdighet, og knytte dem opp mot rettferdig krig-doktrinens tre første kriterier.

Kapittel 3 – Bush' tale om rettferdighet

3.0 ”En strek i sanden” - den nye verdensorden

“The first principle of a just war that is to seek just cause. Our case could not be more noble. We seek Iraq's withdrawal from Kuwait – complete, immediate and without condition; the restoration of Kuwait's legitimate government and the security and stability of the Gulf. We will see that Kuwait once again is free, that the nightmare of Iraq's occupation has ended, and that naked aggression will not be rewarded.”²⁸

Sitatet er hentet fra George H.W Bush' tale på ”The National Religious Broadcasters Convention” i tiden før angrepet på Irak 1991 (Bose & Perotti 2002: 446). Retorikken er sterkt preget av rettferdig krig-doktrinen, og vitner om et klart moralsk standpunkt i synet på Iraks handlinger i Gulf-regionen. President Bush hadde gjennom høsten 1990 forsøkt å overbevise Saddam Hussein om å forlate Kuwait, men ingen av forhandlingene hadde nådd frem (Valstad 1993: Appendix). Presidentens oppfatning var dog klar: *“Iraq's August 2, 1990, invasion of Kuwait was such a flagrant act of aggression against a legitimate government and showed so much disdain for the principles of international order it is hard to imagine a more clear case of just cause warranting the use of military force”* (Bose & Perotti 2002:447).

Ifølge Daniel Heimbach var den amerikanske presidenten drevet av tre inspirasjonskilder som alle var med på å forklare hans eksplisitte bruk av rettferdig krig-terminologi under og forut for krigen vinteren 1991. Den første var troen på folkeretten som et middel for fredsskapende arbeid. Den andre kilden var hans personlige intuisjon med en altruistisk rettferdighet for øyet fremfor økonomiske, politiske eller militære gevinster (ibid: 443). Den tredje var en oppfatning av en historisk dialektikk knyttet til den amerikanske nasjonens utenrikspolitiske rolle. Dette ønsket om å fremstå som en moralsk leder i krise kom særlig til uttrykk gjennom hans samtaler med de kirkelige samfunn innad i USA. Ifølge Bush var kostnadene ved å ikke gripe inn i konflikten å sammenlikne med de alliertes lærdom i 1939 under Hitlers invasjon av Polen. Således ville det være moralsk galt å ikke inngripe med militærmakt før historien gjentok seg (ibid). Fremstillingen av Saddam Hussein som den nye Hitler var likeledes i tråd med Bushs tredje inspirasjonskilde – bruken av en historisk terminologi knyttet til USA's rolle i en ny verdensorden.

²⁸ Sitatet er hentet fra Bose, Meena & Perotti, Rosanna (2002): *From Cold War to New World Order*, pp. 446.

Særlig interessant fremstår Heimbach' tolkning av Bush' retorikk i presidentens tale til Kongressen den 16.januar 1991, der han mener å se kriteriet om rettferdig grunn manifestert i i)kravet om Iraks tilbaketrekking fra Kuwait, ii) gjeninnsettelse av Kuwaits legitime styre, iii) beskyttelse av alle amerikanske utenlandslandsborgere og i iv) opprettelse av sikkerhet og stabilitet i regionen som en vital nasjonal interesse for USA (ibid:447). Samtidig som disse kravene er i noenlunde tråd med kriteriet om rettferdig grunn med tanke på forsvar av nødsstilte mennesker (Syse 2003:79), er det å forsvare andre en omstridt grunn sett både i et folkerettslig perspektiv så vel som i forhold til prinsippet om statssuverenitet og ikke-intervensjon (ibid:80-81). Spørsmålet om "rettferdig angrepskrig" bør derfor sees i lys av rett intensjon. Den tidlige middelalder-teoretikeren og kirkefaderen Augustin mente eksempelvis at det er i forsvar av andre at man viser reelt mot og ekte medmenneskelighet. Selvforsvar av felleskapets beste kan ikke regnes som rettferdig, dersom det gjøres i egeninteressens navn. Det er når man forsvarer dem som ikke kan forsvare seg selv, at man viser det dygdige sinnelag som det siktes til i kriteriet om rett intensjon (ibid:86). Bush-administrasjonens fire uttalte grunner for å gå til krig i 1991 mot Irak fremstår i lys av dette som moralsk tvetydige, fordi det her kan settes spørsmålstegn ved egeninteressens rolle i Bush' oppfatning av rettferdighet.

3.1 Tolkninger av rettferdighet

Det innledende sitatet i dette avsnittet er således valgt for å problematisere nettopp denne oppfattede ærverdigheten ved Bush-administrasjonens grunner for å gripe inn i konflikten for å frigjøre Kuwait. "The noble cause" belyser problematikken i Heimbachs fremstilling av den nasjonale egeninteresse som en manifestasjon av rettferdig grunn (Bose & Perotti 2002: 446-447). Gjennom en rettferdig krig-retorikk artikulerte Bush sitt moralske standpunkt. Biskop Edward Browning fra Den episkopale kirken ledet, blant andre, en kraftig kritikk mot Bush for å være "*the real aggressor*" i situasjonen (ibid). De var begge enige om at det *moralsk* sett måtte gjøres noe, men ett av ankepunktene var at den moralske "good-will" som nå ble fremstilt som av høyeste politiske prioritet, ikke på langt nær hadde vært like prioritert i forsvaret av menneskerettighetene under USAs inngripen i blant annet El Salvador på

1980-tallet. Et annet var den etiske svakheten i å overse Saudi-Arabias brudd på menneskerettighetene, men likevel rettfærdiggjøre krig mot Irak (ibid:460-461).

I tråd med denne kritikken er det interessant å vende tilbake til beskrivelsen av krigen som en kamp om forestillingsmakt fremfor en territoriell-økonomisk konflikt. Gjennom fremstillingen av Saddam som den nye Hitler appellerte Bush ikke bare til en historisk plikt til å komme den kuwaitiske nasjon til unnsetning, men poengterte også hvordan denne konflikten var et moralsk-ideologisk spørsmål fremfor noe annet. Et ”rettfærdig angrep” mot Saddams tyranniske styre ble derfor et spørsmål om kamp for en rettfærdighet for menneskeheten, et avgjørende slag for en ny verdensorden, fremfor en amerikansk-ledet forsvarskrig for nasjonale interesser i regionen.

3.1.1 Den demokratiske fred – en rettfærdig fred?

Ideen om rettfærdig krig kan grovt sett sammenfattes i en setning: ”*We go to war, that we may have peace*”. Slik sett rettfærdiggjøres bruken av et onde, krig, i det godes tjeneste, fordi målet er fred, et høyerestående Gode (Temes 2003:9). Hovedessensen i rettfærdig krig-doktrinen kan videre oppsummeres slik: Krig er alltid problematisk, men noen ganger er det nødvendig. Spørsmålet om denne ”nødvendigheten” ved å gå til krig er i aller høyeste grad både problematisk og vital i dag (ibid: 10-13). Gulfkrisen og den etterfølgende krigen kan således stå som eksempler på hvordan nødvendigheten av å opprettholde fred settes i forbindelse med en moralsk-ideologisk oppfatning av krig. Slik sett er defineringen av ’fellesskapets beste’ helt avgjørende for hva som oppfattes som rettfærdig.

Mona Fixdal kan sies å problematisere blant annet dette i sin doktoravhandling (2005). Gjennom å se på *ius post bellum*, rettfærdighet etter krig, i lys av realismen, kritiserer hun konsekvensetiske standpunkt som ”*what is right is defined by what is good*”. Inspirert av John Rawls’ deontologiske syn, argumenterer hun for at ”*what is right is independent of what is good*”, og hevder at realismens ethos om sikkerhet og stabilitet ikke oppfyller kriteriet om rettfærdig fred (Fixdal 2005:22). Stabilitet i det internasjonale samfunn gjennom et ideologisk hegemoni er således ikke å betrakte som rettfærdig fred, fordi i lys av den kritikken som kan rettes mot en demokratisk fred, er ikke nødvendigvis veloverveide oppfatninger om rettfærdighet moralske, dersom rettfærdighet ikke blir sikret både vinneren og taperen i en krig. Den amerikanske

opfatningen om å spre ideologiske normer og verdier som en moralsk plikt kan dermed ikke forstås som rettferdig *per se*, fordi det å vinne en krig ikke gir automatisk den vinnende part en moralsk rett til hevde "sin rettferdighet" som universell.

På den annen side hevder Jean Bethke Elshtain at det så kalte demokratiske ansvaret utgjør grunnlaget for bruken av rettferdig krig (Elshtain 2003: 18-25, 50-52). Å gripe inn for å forsvare mot et onde, som masse mord og undertrykkelse under diktatur, er en moralsk plikt av universell karakter, og rettferdighet innebærer ansvar overfor seg og sine, og de som ikke kan forsvare seg selv (ibid: 18-25). For Bush handlet Gulfkrisen nettopp om et slikt moralsk ansvar; Hvordan kunne USA og verden stå utenfor konflikten og se på mens irakiske soldater brøt menneskerettighetene på det groveste, mens Saddam hyllet dette som handlinger for rettferdighetens seier?(Bose & Perotti 2002: 443) Denne oppfatningen av moralsk plikt til å gripe inn i konflikten var ifølge Heimbach ikke drevet av økonomiske eller territorielle motiver, men var av en slik etisk art at å la være ville sette USAs og den vestlige verdens ideologiske overbevisning på spill (ibid:446):

We succeeded in the struggle for freedom in Europe because we and our allies remain stalwart. Keeping the peace in the Middle East will require no less. We're beginning a new era. (...) An age of freedom. A time for peace for all peoples. But if history teaches us anything, it is that we must resist aggression or it will destroy our freedoms. (...) Standing up for our principles is an American tradition. As it has so many times before, it will take time and tremendous effort. But most of all it will take unity of purpose. (...) America has never wavered when her purpose is driven by principle.²⁹

Demokratiet som en universell moralsk verdi

Sitatet kan hevdes å vitne om en særegen amerikansk oppfatning av rettferdighet.

Svein Melby hevder at den amerikanske politiske kultur er en symbiose mellom idealisme og interessepolitikk. Idealismen utgjør her det statsbærende element, der realpolitiske interesser samtidig er med på å sikre den politiske grobunnen for troen på *ideen* USA (Melby 2003:135). Prinsippene som individuelle rettigheter, maktfordeling og demokrati utgjør til sammen selve grunnideen for staten USAs normative og sosiale overlevelse. Dette er på mange måter et idealisert selvbilde, der historisk-normative

²⁹ Sitatet er hentet fra "Bush orders US military units to Saudi-Arabia, August 8. 1990: President's address to the nation", (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

myter om troen på seg selv som et utvalgt folk med den misjon å spre liberale verdier kan spores tilbake til en forpliktelse om endring, til statens såkalte "Manifest destiny" (Melby 2003: 232-233). Statsviteren Bernt Hagtvet beskriver denne skjebnen som et pliktetisk ansvar å spre sine moralske normer og verdier "svøpt i tunge amerikanske egeninteresser" (Rasch et al. 2003: 83). Dermed kan den amerikanske egeninteressen legitimeres ikke bare som et mål i seg selv til beskyttelse for seg og sine, men også som et gode for hele verden, fordi demokratiske institusjoner befri de Andre fra undertrykkelse.

Denne rettferdighetsoppfatningen ligger tett opp til synet på den demokratiske ideologi som en universell verdi. Amartya Sen (1999:10-12) ser demokratiet som en universell verdi i lys av de så kalte naturlige rettigheter som ideologien fremsetter. På den ene siden gir borgere sitt samtykke gjennom å *internalisere* institusjonaliserte liberale verdier, og legitimerer dem som moralsk bærende. På den andre siden utgjør demokratiske valg et *instrument* for dannelse og aggregering av borgernes verdier. Dette er demokratiets *konstruktive* rolle. Med bakgrunn i dette hevder Sen at demokrati er en moralsk universell verdi, fordi alle kan ha rasjonell grunn til å godta verdiene ideologien beskytter. Det er ikke snakk om et universelt samtykke i den forstand at alle må være enige, men mer i retning av en pliktetisk "*natural duty of justice*" som alle mennesker etter sin fornuft kan støtte opp om (ibid). Å følge gjensidige godtatte moralske normer og verdier gir tilfredsstillelse og selverkjennelse selv for den uhemmede egoisten. Hovedpoenget er at det ikke handler om å rettferdiggjøre moral, men om en rettighetsetisk *forpliktelse* overfor rettferdighet som våre oppfatninger bygger på.

Dette resonnementet utgjør mer eller mindre det normative grunnlaget for teorien om demokratisk fred. Her forklares sammenhengen mellom demokratisk ideologi og fred ved nettopp denne iboende rettferdighetssansen hos borgere av stabile demokratier. Fordi det kan hevdes at demokratier i konflikt fokuserer på ikke-voldelige normer vil hver av interessepartene ha stabile forventninger om atferden til den andre, og dermed kunne innrette seg etter det når en konflikt skal løses (Gleditsch i Midgaard & Rasch 1998: 302). Dette historisk-normative aspektet ved demokratiet legger også klare

institusjonelle føringer (som blant annet maktfordeling og flertallsstyre) på beslutningstakerne. Folkevalgte organer virker således fredsbevarende, fordi velgerne kontrollerer sine representanter ved valg. R.J Rummel bruker dette premisset videre og påpeker at demokratier har en større respekt for menneskeliv, og derfor er demokratiske institusjoner mer tilbakeholdne med å gå til krig (ibid).

Kjernen i teorien bygger på antagelsen om at innføringen av liberalt demokrati i ikke-liberale stater vil føre til fred. Det antas at demokratier ikke kriger med hverandre, og at det derfor på sikt vil bli mer fred i verden dersom flere stater ble demokratiske (ibid: 306). Konsekvensetisk sett vil altså spredningen av liberale demokratiske normer og verdier kunne begrunnes med antagelsen om en universell moral, der stabilitet, frigjøring og internasjonal sikkerhet er målet. Dette kan hevdes å gå hånd i hånd med en pliktetisk legitimering, fordi dersom middelet er frigjøring av en undertrykt befolkning gjennom å fjerne deres undertrykker med makt, oppnås fravær av et onde. Kritikken mot og faren ved dette resonnementet ligger i den forutsatte antagelsen om at det finnes noen absolutter om hva som er ondt og hva som er godt, eller om man vil, rettferdig og urettferdig. Troen på seg selv som eieren av den gode idé kan således brukes til å tjene egeninteressen fremfor fellesskapet, fordi man i kraft av ideen påberoper seg en partikularistisk rettferdighet i en universell forkledning.

Anders Føllesdal (1999) argumenterer for forsiktighet når en forsvarer demokratiets overlegenhet ved å vise til svakheter ved ideologien. Interesseaggregering er ikke noe som oppstår av seg selv, men krever flyt av informasjon, som påvirker hva som blir satt på den politiske agendaen, og som igjen fører til en politisk diskurs. Retorisk makt hos et mindretall kan gi konsekvenser som allerede Platon og Aristoteles vedkjente demokratiet som styreform – nemlig populistisk demagogi. Teorien om demokratisk fred antar at fora som folkevalgte parlament vil utgjøre en hindring mot det å gå til krig med en annen stat, fordi nettopp folkesuvereniteten får sin stemme hørt. Men: Føllesdal belyser at det er i nettopp dette den største faren for krig ligger, fordi politisk retorikk også er med på å forme vår interessedannelse. Ved bruk av populistisk demagogi er det lett å piske opp nasjonalistiske stemninger i folket. Slike stemninger kan fort bli mer fiendtlig mot

ikke-demokratier enn demokratier, fordi de bryter med våre internaliserte normer og rett og galt (Gleditsch i Midgaard & Rasch 1998: 302). Således kan demokratiets antatte universelle verdi brukes som et instrument for å rettferdiggjøre partikularistiske mål som liberal imperialisme. Dette viser seg også i empirien: Selv om demokratier ikke kriger mot hverandre, er demokratier hyppig i krig med ikke-demokratier (ibid).

Den moralske lederen

Det faktum at den amerikanske opinionens oppslutning rundt konflikten med Irak sensommeren 1990 var liten, viser hvordan bruken av et moraliserende språk kan påvirke velgernes preferanser i krise- og krigstid. I motsetning til Daniel Heimbachs beskrivelse av president Bush som en moralens mann, hevder Ingram Radway at majoriteten av amerikanske velgere oppfattet president Bush som svak og ubesluttsom (Bose & Perotti 2002: 472). Avisene beskrev Bush som en president uten "*a defined presidency*" (ibid:473), en president som manglet avgjørende politiske beslutninger som ville gi ham en plass i historien. Ifølge Radway var det likevel hele tiden ikke noe tvil om at svaret på spørsmålet om USA kunne gå til krig for å sikre sine nasjonale interesser var ja, da Gulfkrisen ble satt på den politiske agendaen. Slik sett ble det viktig å fokusere på presidentens intensjoner bak en slik kommende krig, og hvordan de skulle profileres for vinne velgernes støtte (ibid: 474-475). Alt ettersom konflikten forløp utover høsten 1990, ble det derfor lagt vekt på å fremstille Saddam Hussein som den nye Hitler gjennom bruk av PR-byrået Hill & Knowlton, og således fremheve den historiske rollen USA som nasjon nå sto ovenfor i kampen mot en aggressiv ideologi (ibid:476-477, Thune 2003:69-70).

Dette skulle vise seg ha effekt. I dagene rett før luftangrepet i januar 1991 var trenden snudd totalt. Tre uker ut i januar 1991 viste galluper at 45% av den amerikanske befolkningen var for bruken av strategiske atomdrevne våpen i Irak, der den største majoriteten for dette synet var middelklassens hvite menn uten høyere utdanning (Bose & Perotti 2002: 478). Alt ettersom krigen forløp steg også tilliten til presidenten og hans administrasjon. Fremstillingen av Bush' rettferdige krig som "*the best war in history*" forsterket ikke bare demoniseringen av Saddam, men glorifiserte om mulig enda mer de amerikanske verdier og prinsipper om en ny verdensorden (ibid:479). Da krigen en drøy måned seinere var over, var den nasjonale berusningen

fullkommen. Fra å ha vært et spørsmål om Bush' motiver og intensjon bak hans moraliserende forsøk på å vinne støtte for sin kamp mot det onde, identifiserte den amerikanske opinionen seg nå med hans klare retorikk om den rettfærdige nødvendigheten av krig. I sin tale til Kongressen var budskapet klart: *"Today we lead the world"* (ibid). I en fjernsynstale sendt den 27. februar 1991 fortsatte Bush:

"Seven months ago, America and the world drew a line in the sand. We declared that the aggression against Kuwait would not stand. And tonight America and the world have kept their word."³⁰

Baksiden av den moralske medaljen som amerikanerne nå hadde tildelt seg selv, var at man viste liten forståelse for hva krigen hadde betydd for den irakiske sivilbefolkningen for så vel de alliertes innsats. Viktigheten lå i hva krigen hadde betydd for "oss" fremfor de "Andres" nød (ibid: 479-480).

3.1.2 Den historisk retten til å spre frihet – "the Manifest destiny"

Ifølge Daniel Heimbach var ikke Bush' eksplisitte bruk av rettfærdig-krig terminologi et resultat av en bevisst strategi for å bli gjenvalgt. De midler Bush brukte før og under krigen gang, var i tråd med det målet han hadde fremsatt, og dermed synes de retoriske effektene på de amerikanske borgerne å være et resultat av Bush' moralske sinnelag, og ikke politisk taktikk (ibid: 446). Denne observasjonen er interessant i lyset av Robert Paines forståelse av retorikk, fordi den kan brukes til å sette spørsmålstejn ved bruken av moralske argumenter i utenrikspolitikken. Re-kodingen av begrepet "war" til "just war" var i seg selv en handling som var med på å forme og kategorisere de subjektive erfaringer og oppfatninger hos publikum. Nettopp ved å legge til ordet "just" var sannsynligheten for at den forestående krigen ville bli oppfattet som legitim langt større enn hvis bare ordet "war" hadde blitt introdusert i retorikken. Slik skapte Bush-administrasjonen ikke bare en idealistisk holdning til sin egen identitet i historien, men forsterket også oppfatningen om den amerikanske nasjonens "Manifest destiny".

³⁰ Sitatet er hentet fra "Address to the Nation from the Oval Office, Washington DC, February 27, 1991 (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

*”The historical inevitability”*³¹

Ifølge Michael T. Lubragge er denne oppfatningen å forstå som ideen bak USAs historie. Manifest Destiny kan sies å bestå av to avgjørende komponenter: En idealistisk visjon av amerikansk nasjonalisme, og en evig søken etter sosial perfektion gjennom Gud. ”The white man’s burden” er således amerikaneres plikt og stolthet, drevet frem av historien, da kombinasjonen av de to komponentene kan hevdes å speile et ideologisk behov for å dominere verdenssituasjonen, ifølge Lubragge (2005). Slik sett utgjør ideen om nasjonens Manifest Destiny et normativt rasjonale for amerikansk utenrikspolitikk, der vi ser begge komponenter i virkning: i) en amerikanske misjon om å spre sivilisasjon til de usiviliserte og ii) en mystifisert oppfatning av ideen som en drivkraft utenfor menneskelig kontroll (Lubragge 2005).

Selv om Manifest Destiny først ble artikulert i 1845, var det i 1890-årene at ideen ble brukt utenfor USA landegrenser. Gjennom blant annet deknningen av den spansk-kubanske krigen i 1894-1897, og deretter krigen mellom USA og Spania, ble det skapt forestillinger om den nasjonale skjebnen som en gudegitt plikt å hjelpe, og en ekspansjonistisk misjonsforestilling fikk sin begynnelse. Den nye forståelsen, ”*duty determines destiny*”, hadde mye å takke den amerikanske medie verden for. Overdrivelsen av eget mot og ærefull handling i ulike konflikter rundt omkring i verden skapte engasjement i den amerikanske befolkningen, som trodde på nasjonens historiske rolle (ibid). I Lubragges ord er ideen om USAs Manifest Destiny en endeløs skjebne uten begynnelse eller slutt, fordi gjennom anerkjennelse av den holdes amerikanernes selvbilde og virkelighetsoppfatning i live:

“(…) America would not be America without the phenomenon of Manifest Destiny. The philosophy that built American history was the rationalization that expansionists everywhere used to justify territorial growth. Some used the Manifest Destiny Doctrine as a political philosophy stressing tradition and social stability, while others used it as a simple reason to explore new lands (...). Americans used Manifest Destiny as their proclamation of superiority and insisted that their conquests merely fulfilled the divine mission that man is impelled by forces beyond human control. Manifest Destiny was responsible for creating American history. Without it, American territory would be as big as the property surrounding its first settlement. It was the movement responsible for American Independence and American expansion. Because of the notion of Manifest Destiny, America’s drive to explore and conquer new lands will never die.”³²

³¹ Overskriften er lånt fra Michael Lubragges tekst om Manifest Destiny, <http://odur.let.rug.nl/~usa/E/manifest/manifxv.htm>, 13.11.2005.

³² Op.cit.

Den historiske terminologien brukt om Gulfkrigen kan videre hevdes å si noe om den politiske rollen som begrepet 'frihet' har i amerikansk historie. Hagtvet belyser frihetsbegrepet ved å vise til den amerikanske oppfatningen av 'krig'. Krig er ikke nødvendigvis ensbetydende med de lidelser og den nød den fører med seg, men desto mer forbundet med frihet, og offer med mening (Rasch et al.2003:72). Denne meningen har en mental betydning i form av en "høyere gjensidig rettferdighet", der det å bringe frihet til verdens folk er "i pakt med nasjonens høyeste moralske dyder" (ibid:87). Den moralske lederens ansvar er således å forsvare egeninteressen, for i denne ligger det å forsvare sine borgernes sikkerhet. I en konfliktfylt verden kan det argumenteres for at ønsket om å bevare nasjonal suverenitet, beskytte territorium og sikre sine borgere, kan sees på som en moralsk handling i seg selv. Å utsette seg og sine for en altruistisk politikk er å svakeliggjøre borgerne overfor fienden og bryter den kontraktteoretiske tilliten mellom borger og stat. Bare gjennom å forfølge sin nasjonale egeninteresse vil man sikre seg mot at de Andre ikke angriper en først (McElroy 1992:26-28). Denne partikularistisk definerte moralen er således et mål i seg selv, samtidig som det kan hevdes at den generelle oppfatningen om noen moralske verdier som universelle kan brukes som midler for å legitimere egeninteressen.

Aaron Wildavsky følger opp dette resonnementet ved å peke på at presidenten har en større maktarena og innflytelsessfære på det utenrikspolitiske feltet enn innenriks. Ut fra en machiavellisk tankegang vil en sterk leder være godt respektert hjemme gjennom å beskytte befolkningen mot ytre trusler, og dermed fylle den tilliten som befolkningen har gitt ham. Samtidig kan en middels sterk leder skjule tapt verdighet på hjemmebane ved å fokusere på utenrikspolitikken, for å samle velgerne innenriks mot en eller flere ytre fiender. Dette er såkalte "*rally-around-the-flag*"-effekter, der statselitens mål hele tiden egentlig er å blidgjøre den offentlige opinion, fordi det er der veien til makten ligger (Fiorina et al. 2004:338). Argumentet kan synes å støtte opp om følgende: Målet om å bli oppfattet som en moralsk leder, er lettere å nå dersom du kan opptre som den moraliserende lederen i prosessen frem til det.

Gjennom å kontekstualisere krisen innenfor en amerikansk oppfatning av frihet kan det hevdes at Bush traff en nerve i amerikansk identitetsoppfatning. Oppfatningen av *sin* kamp som en historisk kamp for en universell rettferdighet styrket troen på den amerikanske definisjonen av frihet som en del av virkeligheten på tvers av kulturelle grenser. Bruken av en rettferdig krig-terminologi, sett i lys av Amerikas historiske rolle for frihet, var således et selvsagt og naturlig uttrykk for nasjonens misjon overfor verden. Med en slik selvforståelse fremsto ikke beskyttelsen av seg og sine som en etisk svakhet, fordi den krigsbeslutningen som ble tatt, var for de *rette* grunnene – rettferdig fred, stabilitet og frihet fra undertrykkelse. Således var Bush og hans allierte forkjempere for en universell rettferdighet og beskyttere av de undertrykte. Dermed kan man i Ingram Radways ord si at det ikke var moralen som definerte Bush' historiske rolle som amerikansk president, men hans moraliserende krigføring (Bose & Perotti 2002: 472).

3.1.3 Det rettferdige angrep

Kravet om rett intensjon kan forstås som et krav om rett sinnelag. Ifølge Heimbach handlet krigen mot Irak om en moralsk oppriktig pliktfølelse hos president Bush. Denne egenskapen var en av inspirasjonskildene til hvorfor Bush gikk til krig mot Saddam Hussein (Bose & Perotti 2002: 442-443, 446). Hans personlige intuisjon var at Iraks invasjon av Kuwait var en moralsk urettferdig handling som ikke kunne tolereres, og denne lot han seg styre av (ibid). Presidentens tale den 16. januar kan hevdes å vitne helt eksplisitt om troen på nasjonens frigjørende misjon som en av drivkreftene bak krigsbeslutningen:

”Listen to ”Hollywood” Huddleston, Marine Lance Corporal. He says: “Let’s free these people so we can go home and be free again”. He is right. The terrible crimes and tortures committed by Saddam’s henchmen against the innocent people of Kuwait are an affront to mankind and a challenge to the freedom of all.” (...) Listen to Master Sergeant J.P Kendall of the 82nd Airborne. ”We are here for more than just the price of a gallon of gas. What we’re doing is going to chart the future of the world for the next hundred years. It’s better to deal with this guy now than 5 years from now.”³³

I likhet med sitatet i begynnelsen av dette kapittelet, belyses også den historiske terminologien bak forståelsen om ”det rettferdige angrep”. Krigen for rettferdigheten,

³³ Sitatet er hentet fra “Address to the Nation, January 16. 1991” (Appendix nr. 1) i Bente Valstad (1993): Hovedfagsoppgave i sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

for friheten og for verdensfreden er en nobel handling, fordi den frigjør dem som ikke kan forsvare seg selv (det kuwaitiske folk), og fordi den frigjør "oss" fra Saddam. Det ideologiske aspektet ved denne tolkningen av rettferdighet peker på faren for å "blindes" av egen rettferdighetssans. Et usikkerhetsmoment ved å la moral tjene som rettferdig grunn for å gå til krig, er at en ikke *vet* om konsekvensene av ens handlinger vil føre frem til det målet en ser for seg. En har rett og slett bare en sinnelagsetisk overbevisning om hva som er moralsk riktig å gjøre, og en følelse av at å ikke handle i tråd med denne ville være galt.

Faren ved dette ligger i hvordan ideologisk overbevisninger brukes til å forklare historien og virkeligheten rundt oss (Cooper 2004:13). Ifølge Hannah Arendt skaper ideologi en historisk logikk, og gir fenomener og handlinger basert på historiske erfaringer knyttet til disse fenomenene, mening. Ideen blir således et premiss for hva vi mener er logisk og dermed også det rette (ibid). Da president Bush bevisst sammenliknet Saddam Hussein med Adolf Hitler, la han altså ikke bare føringer på folks moralske univers, men også på deres historiske forestillingsunivers. Krigen for frigjøring av Kuwait var en historisk krig, en begynnelse på en ny verdensorden.

Den aktive mediedekningen av Gulfkrigen vinteren 1991 gjorde også sitt for å fremstille den amerikansk-ledede koalisjonen som frigjørere av Midtøstens krigsuskylde ofre (Bose & Perotti 2002:487-479). Republikanernes PR-byrå Hill & Knowlton gjorde det kjent for verden hvordan irakiske soldater angivelig skulle ha revet prematurt fødte barn ut av sine kuvøser på et kuwaitisk sykehus, og latt femten spedbarn bli liggende igjen for å dø. Historien ble fortalt av en ung kuwaitisk sykepleier, som naturlig var emosjonelt nedbrutt av den grusomheten hun hadde opplevd fra Iraks side. Historien ble brukt gjentatte ganger av Bush som et moralsk bevis på Saddams bestialske intensjoner bak okkupasjon av Kuwait (Thune 2003:69). Historien skulle dog vise seg være et falsum, iscenesatt for å skape støtte og engasjement for et rettferdig angrep mot Irak (ibid:70).

Eksemplet ovenfor viser hvordan Bush-administrasjonen bevisst gikk inn for å rettferdiggjøre et angrep på Irak. Nødvendigheten bak denne handlingen var eksplisitt

uttrykt gjennom et rettferdig krig-språk hos presidenten. En krig så i tråd med kriteriene for rettferdig krig skulle bli begynnelsen på en ny verdensorden, der særlig friheten sto sentralt. Bush påpekte gjentatte ganger at denne krigen ikke handlet om amerikanske interesser, men om moralske absolutter. De universelle menneskerettighetene ble grovt brutt, og USAs engasjement handlet således om å gripe inn og forsvare dem som ikke kan forsvare seg selv, og om å sikre frihet og stabilitet i området. Retorikken kan hevdes være sterkt wilsoniansk. Krigen var ikke viktig for amerikanerne *per se*, men omhandlet hele menneskeheten. Det var ikke noen få individers opplevelser av urettferdighet, men den urettferdigheten som Saddam hadde gjort mot Kuwait var et brudd på ethvert menneskes etiske rett til frihet, ifølge Bush (Themes 2003:23).

Vender vi så tilbake til de tre spenningsforholdene, *person versus fellesskap*, *partikularisme versus universalisme* og *religion versus sekularitet*, kan Bush' retorikk plasseres innenfor hver og ett av forholdene. Som vi har sett tidligere i dette kapittelet, var retorikken sterkt preget av forsvar av fellesskapet. Som nevnt ovenfor fremsto motivene for krigen som sterkt altruistiske. Daniel Heimbach belyser president Bush' person og moralske karakter som et viktig aspekt i forståelsen av Gulfkrisen og den etterfølgende krigen, men å hevde at presidentens sinnelag var en avgjørende medvirkende effekt i USAs engasjement, ville være ren spekulasjon i denne sammenhengen (Boose & Perotti 2002: 446). Man kan heller si at presidentens oppfatning av rettferdighet gjenspeilet en folkementalitet preget av ideen om USAs "Manifest destiny". Denne partikulære oppfatningen av rettferdighet og frihet som ideologiske markører på den amerikanske utenrikspolitiske misjon kan hevdes å si noe om spenningen mellom en universell moral og en særegen amerikansk oppfatning av rettferdighet. Sikring av individets frihet gjennom bruk av makt ser her ut til å sammenfalle med en slags pliktetisk forestilling om en høyere moral ved å krige for filosofien om frihet. Menneskets universelle *rett* til frihet fra undertrykkelse må således håndheves uten tvil, og det er USAs historiske oppgave å sikre at dette (Bethke Elshtain 2003: 172).

Denne oppfatningen kan også hevdes å gå igjen i det siste spenningsforholdet, der bruken av Guds rettferdige hånd som hviler over denne plikten er fremtredende i retorikken. Ifølge Lubbrage (2005)³⁴ hviler ideen om ”Manifest Destiny” dels på troen om en ”historical inevitability” og dels på en ”divine providence”, en visjon om at Guds vilje er på amerikanernes side. Dette aspektet kan særlig hevdes å komme til syne i moralsk-ideologiske konflikter, deriblant under Gulfkrigen 1991. Selv om terminologien om det Gode mot det Onde ikke var like fremtredende hos George H.W Bush som hos hans sønn i dag, innbød hans bruk av et rettferdig krig-vokabular til en moralsk-kosmologisk diskurs rundt Amerika som eier av den gode idé (Cooper 2003:56-57.) Gjennom å trekke paralleller til nasjonens historiske kamp for frihet i etterkrigstidens Europa når han talte, appellerte Bush til en nasjonal stolthet i å være en moralsk leder for en høyere gjensidig rettferdighet. Ideen om en religiøs skjebne ble således kontekstualisert i en sekulær form.³⁵

³⁴ Michael Lubbrages tekst om Manifest Destiny, <http://odur.let.rug.nl/~usa/E/manifest/manifxv.htm>, 13/11/2005.

³⁵ Op.cit.

Kapittel 4 – Moral, rettferdighet og retorikk

4.0 Den moralske retorikk- talen om rettferdighet?

Krigen i Vietnam ble i tidligere kapittel (1.4) hevdet å stå som et godt eksempel på hvordan rettferdig krig-doktrinen fikk en renessanse. I første rekke tenker man her på den grusomme grenseløsheten i voldsbruk overfor sivilbefolkningen. I andre rekke kan det være like viktig å se på begrunnelsen for *nødvendigheten* av maktbruken. Under Vietnam-krigen ble *nødvendigheten* av krig ideologisk begrunnet ut ifra kontekstuelle faktorer som forholdet mellom USA og Sovjetunionen under den kalde krigen, og gjensidig usikkerhet. Krigen var en del av en ideologisk oppdemningspolitikk, der USA kjempet en verdi-og interessekrig for den vestlige verdens idé om det gode i en annen stat (Walzer 1977:101). I dette ligger ideen om "*the more justice, the more right*", som også kan hevdes å være høyst levende i dag (ibid:229). Jo mer rettferdig min sak fremstår, desto større rett har jeg til å bryte noen regler i rettferdighetens navn. Krigens *nødvendighet* er her å gjøre det som må til for å sikre det Godes seier. Oppfatningen av ens egen rettferdige grunn får dermed innvirkning på hvordan man velger å handle, fordi "*(t)he war rights of the just are total, and any blame their actions entail falls upon the leaders of the other side* (ibid:229-230). Dette gir en spiraleffekt hvor de rettferdiges rett styrkes og fiendens rettigheter devalueres (ibid:232).

I følge Michael Walzer var president George Bush' tale om rettferdig krig 1990-1991 et uttrykk for en særpreget amerikansk sammenblanding av krig for rettferdighet og korstogsretorikk, "*as if a war can be just only when the forces of good are arrayed against the forces of evil*" (Walzer 2004:10). Denne kategoriske projisering av seg selv og sine som det rettferdige Gode i en kamp mot de urettferdige Onde så vi også hos Saddam Hussein. Den samme oppfatningen kan hevdes å være tilstede hos George W. Bush jr.(ibid, Syse 2005). Walzer hevder å se en utvikling av et "rettferdig krig"-språk, der massemedias tilgjengelighet og vidstrakthet virker moraliserende overfor velgernes holdninger. Således er det *demos* som i stor grad dikterer hva som kan legitimeres som rettferdig. Dette betyr at bruken av moralsk retorikk er blitt en

nødvendig ingrediens i talen om rettferdighet under og forut for krig (Walzer 2004:11-12). Walzer betrakter dette som "*a triumph of just war theory*" i dagens vestlige utenrikspolitiske diskurs (ibid:3-12). I lys av det vi har sett i de foregående kapitlene kan det hevdes at vi har grunn til å forholde oss ambivalent til denne triumfen.

"Just Fear"³⁶

Ideen om krigens logikk som en naturlig nødvendighet, i kraft av den Ondskap som krig representerer, støtter opp om en utvidet oppfatning av forsvar av rettferdighet. Være seg om rettferdigheten ligger i en valgt livsstil, tro eller idé om det gode liv, ligger det en fare i denne tolkningen. Grenseløsheten i bruken av makt mot fienden når krigen først er brutt ut mellom to parter er med på å styrke oppfatningen av rettferdig krig som en kamp mellom det absolutte Onde og det Gode (ibid:33). Gjennom moraliserende retorikk vil en leder av menneskelig naturlighet fremstille sitt "fellesskap" som de Gode. Slik demoniseres de Andre, og med slik kategorisk argumentasjon kan nærmeste ethvert middel legitimeres for å sikre rettferd for det Gode. I Walzers ord ligger altså den største faren i dette synet i *grenseløsheten* av hva man kan gjøre for å sikre seg og sine rettferdighet (Pangle & Ahrens Dorf 1999:220-221):

"We don't call war hell because it is fought without restraint. It is more nearly right to say that, when certain restraints are passed, the hellishness of war drives us to break with every remaining restraint in order to win. Here is the ultimate tyranny: those who resist aggression are forced to imitate and perhaps even exceed, the brutality of the aggressor."³⁷

Denne faren for "å bli ond selv i møtet med Ondskap" synes i aller høyeste grad eksistere innenfor begrepet "*just fear*". Ifølge Walzer er en slik frykt en legitim grunn dersom det faktisk foreligger en reell fare for angrep og dersom det er motpartens intensjon å angripe. Dette betyr at aggresjon kan være et legitimt middel til tross for at det ikke har funnet sted noe eksplisitt angrep å forsvare seg mot. Den "rettferdige frykt" legitimerer således ikke bare preventive angrep mot trusler, men utvider altså også hvilke grunner som kan regnes som rettferdige å gå til krig for (ibid:85).

³⁶ Overskriften er lånt Michael Walzer (1977): *Just and Unjust Wars*, Part One, pp.84.

³⁷ Sitatet er hentet fra Walzer (1977): *Just and Unjust Wars*, Part One, pp.32.

I lys av dette er det interessant å knytte kriteriet om *"right spirit"* opp mot bruken av 'rettferdighet' i krise -og krigsretorikk. Daniel Heimbach hevder at kriteriet om *"right spirit"* skiller seg fra kriteriet om rett intensjon ved at det åpner for det affektive aspektet ved en krigsbeslutning. *"Right spirit"* er således et ledd videre av kriteriet om krig som den siste utvei, fordi den beslutningstakende skal ikke gå til krig med aggressive motiver eller hevnebegjær for øye, men med anger og følelse av nødvendighet i sitt hjerte (Bose & Perotti 2002:451). Ifølge Heimbach hadde president George Bush denne egenskapen under Gulfkrigen. Hva som slår en i forbindelse med denne konteksten er hvordan frykt kan forkles som en rettmessig grunn til å gå i krig, så lenge aggressoren ikke kan påstås å ha *"right spirit"* for sine handlinger. Et imaginært eksempel på denne problemstilling kan være: Si at en leder begrunner sine uttalte motiver for å gå til krig som rettferdige, i kraft av den rådende ideologi i et samfunn. Han påpeker nødvendigheten av krig for å sikre fred, men uttrykker ikke eksplisitt anger overfor fienden for det han er i ferd med å utsette dem for. I stedet poengterer han viktigheten av denne nødvendige krigen som en del av en langsiktig visjon om fred. Tilfredstiller denne lederen kravet om *"right spirit"*? Er hans grunn og intensjon rettferdig, fordi han i bunn og grunn søker fravær av krig? Legitimerer hans frykt en nødvendighet for krig?

Faren i dette eksempelet ligger i bruken av lederens sinnelag som en rettesnor for hvor rettferdig og nødvendig krigen er. På den ene siden kan han bruke en moraliserende retorikk og på så måte fremstå som en moralsk leder for fellesskapet. På den andre siden er ideologiske begrunnelser for krig, hvor fredselskende de enn må være, alltid problematiske, fordi den moralske virkelighet da er formet av ideer knyttet til partikularistiske historiske og kulturelle normer. Statviteren Barry Coopers bruk av filosofen Nietzsches begrep *"wars of spirit"* viser blant annet til hvor lite entydig *"right spirit"* kan hevdes å være (Cooper 2003:29). Gjennom bruken av folks moralske forestillingsunivers om rett og galt kan en krig vanskelig løses som en politisk konflikt. 'Seier' og 'tap' har ingen faste betydninger, fordi definisjonen av 'rett' og 'rettferdighet' ikke fastsettes av idé-konstruksjoner som ideologi eller av historiens gang, men heller gjennom en tredjeparts høyere "vilje"(Nietzsche i Cooper 2003: 29).

Den styrende ”viljen” i forbindelse med hva vi sett hittil i oppgaven kan være Gud eller ideen om nasjonens ”Manifest destiny”.

Krig for ideer

Den manipulerende bruken av Palestinasaken og Saddams taktiske bruk av islam viser at hva som oppfattes som en rettferdig grunn til å bruke voldsmakt kan være et spill for galleriet. I lys av dette argumentet kan det hevdes at moralske argumenter således kan brukes til å *rettferdiggjøre* handlinger, fremfor å si noe om deres iboende egenskap som *rettferdig*. Retorikkens hensikt om å overtale, der en retorikers egentlige intensjoner i bunn og grunn er å mobilisere til politisk handling til hans/hennes fordel, gjør moral til noe instrumentelt. Man rettferdiggjør sine handlinger (tidligere så vel som fremtidige) gjennom å sette dem inn i en fordelaktig kontekst. Budskapet forsterkes gjennom symbolbruk og språklige bilder.

På den andre siden kan det hevdes å være for snevert å argumentere ut ifra retoriske kriterier ene og alene. Motargumentet kan være at språket må sees på som et dialogisk uttrykk for samhandling og forståelse mellom mennesker. At en person rettferdiggjør sine handlinger betyr ikke nødvendigvis at de ikke er iboende rettferdige. Skillet mellom å bruke moraliserende språk og det å ha et moralsk språk er altså ikke klart, fordi intensjonen bak det vi sier er ofte vil være ukjent. Dette problemet grenser til diskursen rundt konsekvensetikk og pliktetikk, noe jeg vil komme tilbake til senere i kapitlet. De kontekstuelle omgivelsene; historisk og sosiologisk institusjonelle normer og verdier, og deres opphav, vil uansett argumentasjon spille en betydelig rolle i hvordan mottakerne oppfatter senderens budskap.

Krig for *ideer* kan hevdes å være selve kjernen i rettferdig krig-doktrinen, men i tråd med problemstillingen er også dette det punktet som doktrinen kan kritiseres normativt for (Syse 2003: 85-89). Doktrinen kan hevdes å bygge på en slags etisk likevekt, der grunnleggende moraloppfatninger holdes opp mot etisk teori, og vurderes etter normative overveielser. Dette gir til slutt overveide oppfatninger som overensstemmer med den etiske teorien – en etisk likevekt. I dette ligger en rekke mulige svakheter. De overveide oppfatningene kan være dypt umoralske, da intersubjektiv enighet om hva som er ”rett” og ”rettferdig” definerer situasjonen og legger føringer på handlingen

(ibid:52). Knytter vi dette opp mot debatten om en universell moral, kan denne etiske likevekten som grunnlag for hva som er en "sann" rettferdig grunn kritiseres for å støtte opp om en etisk relativisme, altså ideen om at rettferdighet varierer i mening fra en kontekst til en annen. Ifølge dette synet kan det hevdes at så lenge flertallet i en kontekst støtter noen normer og verdier, så kan det regnes som rettferdig (Jones 1999: 176-177). Kosmopolitanisten Charles Jones hevder at dette fort blir å rettferdiggjøre en konservativ moral og opprettholde status quo, der enkeltindividet oversees og kun ideen om 'rettferd' for kollektivet driver handling og tale (ibid: 180-181). Å hevde å ha en rettferdig grunn, fordi det tjener fellesskapet, er altså problematisk fordi definisjonen av 'rettferd' og 'fellesskap' ikke er gitte størrelser.

Vender vi tilbake til det imaginære eksempelet skissert i forrige avsnitt kan det være interessant å belyse hvordan bruken av ideologi kan sies å være med på å rettferdiggjøre bruken av krig. Følger vi opp tanken bak teorien om demokratisk fred er stadig større utbredelse av demokrati med på å hindre at konflikter eskalerer til krig. Samtidig hevder Walzer at demokratiet som idé kun kan spille denne rollen så lenge denne ideen bak styrker statens legitimitet (Walzer 1977: 35). Dermed kan krigserklæringer foretatt etter demokratiske prosedyrer og artikulert av en demokratisk valgt leder sees på som rettferdige så lenge majoriteten er enig om hva som er det gode. Da vil også befolkningen kjempe for livsstil, familie og nasjonale prinsipper (ibid). Dersom det går befolkningen godt i krigen, vil oppslutningen øke rundt det nasjonalstatlige lederskapet. Dersom det går dårlig, jakter man på noen å legge skyld på. I marxistiske ordelag kan dette uttrykkes som en slags "falsk bevissthet", der den ideologiske ideen bak krigen, og dens voktere ikke får skylda for menneskelige tap og krigens grusomhet, men tilkjennegies styrke og mot i kampen mot de Andre (ibid:36). Således er en moralsk intersubjektiv enighet om demokratiet som den "gode idé" ikke nødvendigvis rettferdig, men kan forvrenges til å tjene en partikularistisk egeninteresse.

Den wilsonianske idealismen i president George H.W Bush' retorikk under Gulfkrisen og den etterfølgende krigen kan således kritiseres fordi krig "*for the sake of the philosophy*" (min uthevelse) lar ideen om frihet for et partikularistisk fellesskap styre (Temes 2003:22). Setter vi dette på spissen, kan man hevde og se en analogi

mellom Jean-Jacques Rousseaus argument om allmennviljen og faren ved dens bakside. Når borgere samler seg for å bli enige om en rasjonell og etisk akseptabel løsning på et problem, vil de få som ikke er enige i den kollektive beslutningen bli tvunget til frihet. Rousseaus visjon om godheten i mennesket innebærer altså også en moralsk svakhet som ligger hos dem som ønsker å skape en bedre verden, nemlig balansegangen mellom makt og frihet (Temes 2003:206). President George H.W Bush' retorikk viser at amerikansk "good-will" under Gulfkrigen kan sies å være en slik balansegang.

Rettferdig krig - hellig krig?

Balansegangen mellom makt og frihet kan sies å belyse et annet viktig poeng.

Teologen Kenneth Vaux hevder at fordi Gulfkrigen ble fremstilt som en kirurgisk og effektiv krig mot et så åpenbart Onde som Saddam, falt Vesten i den fellen å fokusere på seiersmaktenes *metaforisering* av krigen som rettferdig fremfor virkelighetens grusomhet (Vaux 1992: x). Denne kritikken kan ikke bare rettes mot Bush' krig i Irak, men belyser også et større moralsk problem når det gjelder bruken av et rettferdig krigspråk. Den imaginære moralen rundt krig er skapt gjennom menneskets historie, og er ifølge Vaux, med på å forme våre mentale forestillinger av krig (ibid: xi). Slik sett oppfattes ofte krig som noe nærmest sakralt på linje med fødsel og død, fordi det til krig knyttes ideer om nasjonal stolthet, frihet og som i Gulfkrigen 1991, en høyere idé om rettferdighet (ibid:x).

Ifølge Vaux, var demoniseringen av Saddam en viktig faktor i rettferdiggjøringen av krigens nødvendighet hos president Bush. Karakterisering og mytedannelse er dog et vanlig virkemiddel under krise-og krigstid, noe som også Saddam tok i bruk i sin retorikk. Analogien til Hitler var altså ikke noe unikt ved Bush' forsøk på å legitimere et angrep, men denne typen av virkemidler er ifølge Vaux den største trusselen mot verdensfreden. Å glorifisere vår egen sak som hellig, å bruke en korsfarer-retorikk i kampen mot fienden, utgjør ikke bare et politisk og etisk problem, men også et patologisk sådant. Gjennom å skille blindt mellom det gode og det onde, kan bruken av krig mot ens fiende hevdes hverken å handle om partikulære egeninteresser eller den personlige egeninteresse, men om moralske absolutter. Et angrep på Irak var i dette henseende nødvendig, fordi Saddam Hussein i seg selv var

ond. Akkurat som den absolutte pasifist er døv for tanken om rettferdig krig, er denne typen argumentasjon den væpnede moralistens forklaring på nødvendigheten av krig. Å utslette ondskap gjennom krig er hans mål, og således finnes det ingen slutt på denne ideologiske kampen, for det vil alltid finnes ondskap i verden (Temes 2002:23). Denne søken etter ondskap forvrenger begrepet rettferdighet, for uansett hva den moralistiske kriger enn ser nødvendigheten i å gjøre, vil målet alltid veie opp for kostnadene underveis.

Å skille mellom Østens hellige krig og Vestens forestillinger og retoriske bruk av den moralske krigens sakralitet, kan mot denne bakgrunnen kritiseres for å styrke en type neoorientalisme, og for å være en form for moralsk konservatisme. ”*Making the world safe for democracy*”, i Woodrow Wilsons ord, gir grunnlag for å sette spørsmålsteget ved bruken av moralske argumenter for å rettferdiggjøre bruken av krig i rettferdighetens navn (ibid:22).

4.1 Oss og de Andre

Å skille mellom de som er innenfor og dem som er utenfor, mellom hvem som skal underlegges etikkens moral og hvem som ikke fortjener noen nåde, er tendenser i både islam og i kristendommen Faren for demonisering tilstedeværende i all krigføring, fordi idealer om rettferdighet kan sees i alle ideologier (Syse 2004: 70). Syse hevder like fullt at rett intensjon er et felles krav og en åpenbar likhet mellom islamsk og kristen krigsetikk. Den islamske terminologiens skille mellom *dar al-islam* og *dar al-harb* er således ikke et uttrykk for at islam som religion nødvendigvis er mer moralsk rigid enn dagens vestlige tenkning (ibid.) Denne likheten fjerner dog ikke det problematiske ved dette skillet. Ideen om den ”rettferdige moral” bak *våre* handlinger i krise- og krigstid er med på å sette presedens for en type farlig idealisme. Å hevde og ha den universelle moral på sin side, og på så måte delegitimere fiendens bruk av rettferdighet som et snevert skalkeskjul for egeninteressen, kan hevdes å styrke en type idealistisk neoimperialisme. Tanken om å inneha det godes idé, og i kraft av dette *rett* til å krige mot andre, er dessverre fremtredende i mange lands selvbevissthet. Idealistiske ideer om å spre sitt gode til de undertrykte gjennom å frigjøre dem fra en

”u-moralsk orden” kan således hevdes å være en type levning fra en vestlig, hellig krig-idé (Syse 2003:88-89).

Saddam Husseins retorikk under Gulfkrigen 1991 viste en klar bruk av denne typen idealisme gjennom å måten han fremhevet seg selv som de undertryktes beskytter, den rettferdige hersker og islams forsvarer. I vest ble Saddams forsøk på å påpeke skillet mellom Vestens egeninteresserte handlinger i regionen gjennom historien som ledet av Satan og Iraks handlinger mot Kuwait i tråd med Guds vilje oversett og latterliggjort som nonsens (Thune 2003:104). Selv om tittelen som islams forsvarer heller ikke huset den store tiltroen hos den arabiske elite, kan det likevel sies å være en delvis vellykket retorisk taktikk som spilte på en historisk og religiøs tilknytning til skillet mellom *dar al-islam* og *dar al-harb* og til ideen om hellig krig (Vaux 1991:75).

Gjennom å portrettere USA og deres allierte som den store Satan kan det hevdes at Saddam skapte et moralsk skille mellom islam og Vesten. Saddam ble fremstilt som den bevæpnede moralist, drevet frem av historien, som skulle bekjempe en demonisk materialisme og forsvare en høyerestående moral. Gjennom å påkalle hellig krig ble konflikten et uttrykk for det Vaux kaller ”righteous fear” (ibid). Denne frykten kan sammenliknes med Walzers ”just fear” da konflikten ble oppfattet til å handle om kampen for overlevelse av en type virkelighetsforståelse (ibid).

Særlig påfallende er Saddams apokalyptiske historieforståelse av krigen mot USA og de allierte styrkene som en analogi til det endelige slaget mellom *dar al-islam* og *dar al-harb*. Den direkte bruken av ’*jihad*’ mot de vantro var en implisitt forståelse av rettferdighet som predestinert i kraft av en høyere mening. For Saddam kan det hevdes at dette var historien, hvor bruken av myter og legender hentet fra islamsk og før-islamsk tid var med på å skape mentale bilder av krigen som en gjentakelse av historien (Bengio 1998:201).

Parallellene til vestlig retorikken under den første Gulfkrisen og den etterfølgende krigen kan hevdes å være tydelige. Krigen ble oppfattet som en moralskideologisk kamp mellom det onde og det gode. Kampen for frihet og overlevelsen av våre vestlige livsverdiens overlevelse, som menneskerettighetene og

demokrati, ble fremholdt som Gulfkrigens paroler. For Bush ble det derfor viktig å fremheve forståelsen av fellesskapet, om ”oss”, som den universelle menneskeheten, og kampen mot det *universelle* Onde – det tyranniske styre. Problemet med denne idealismen ligger i de realistiske prinsipper om statsuverenitet og ikke-intervensjon. Til dette tilkommer også det sakrale aspekt knyttet til territorium, som ble nevnt i kapittel 2. Argumentasjonen rundt det rettferdige angrep for fellesskapet beste kan hevdes å ha to sider.

”the more justice, the more right?”³⁸

Et angrep på Irak ”for moralens skyld” kan på den ene siden ikke sies å være rettferdig utelukkende i kraft av påberopte sitt moralske grunnlag, fordi rettferdig grunn kan manipuleres retorisk i retning av en partikularistisk egeninteresse. Trusselbilde eller nasjonalstatlig identitet kan her forstås som sosiale konstruksjoner, fordi vi handler på basis av den meningen som vi velger å gi dem. Dette konstruktivistiske perspektivet rimer med det Robert Paine kaller *”saying is doing”*. Det er i samhandling med andre at identiteter og interesser skapes. Identitetens støtte i de kontekstuelle omgivelser er avgjørende for at man skal kunne legitimere roller som eksempelvis ’beskytter av demokratiet’ i liberalismens navn eller som ’rettferdig hersker’ i islams navn. Knyttet opp mot problemstillingen er det derfor viktig for det regjerende lederskap å opprettholde egen legitimitetsbasis gjennom å appellere til den opprinnelige konteksten i tale og handlinger, særlig dersom legitimiteten hentes fra historiske ideer og religiøse myter. Denne innfallsvinkelen ser på retorikkens kjerne – nemlig som en overtaleelsesprosess som spiller på folks mentale referanserammer.

På den andre siden kan det argumenteres for at rettferdig krig-doktrinen er ment å hindre den uhemmende bruk av makt for å sikre partikularistiske interesser. Gjennom *ius ad bellum* og *ius in bello* – kriteriene sikres en etisk overveiling før og under krig, som er med på å støtte opp under rettferdighet som noe universelt. Ifølge James Turner Johnson er forsvar av moralske verdier forsvarlig så lenge ”just-war” - kriteriene oppfylles, særlig *ius in bello* (Johnson 1989). Krig er et legitimt middel for å

³⁸ Overskriften er lånt Michael Walzer (1977): *Just and Unjust Wars*, Part One, pp.84.

oppretholde fred eller forsvare fraværet av krig, hvilke alle friheter er avhengige av for å overleve. Målet helliggjør således midlet, rent normativt sett, så lenge kriteriene er oppfylt. Det kan sies at Johnson med dette inntar et slags realistisk utilitaristisk standpunkt, da han hevder at verdier som bygger opp under en høyere gjensidig rettferdighet mellom mennesker, står over humanistiske vurderinger om hvorvidt målet er verdt den instrumentelle bruken av vold (ibid: 8-9).

Dette standpunktet kan hevdes å være problematisk når vi ser det i lys av rett autoritet, rettferdig grunn og rett intensjon. Riktignok sier Johnson at ideologiske begrunnelser for å gå til krig ikke skal overskygge den moralske plikten som ligger i å følge en høyere moral gjennom kriteriene (selforsvar, straff, forsvar av uskyldige, proporsjonalitet og diskriminering mellom militære og sivile etc.), men det ligger klare ideologiske føringer i denne argumentasjonen fordi kriteriene kan hevdes å gå hånd i hånd med en liberal, pro-vestlig tankegang a la Mill (ibid). Selforsvar mot ”evil” og straff av ”evil” på tvers av statsuverenitetsprinsippet og prinsippet om ikke-intervensjon diskuteres som moralsk forsvarlig fordi ”noe er galt i seg selv”. Turner Johnson bruker eksplisitt Michael Walzers sitat om at rettferdiggjøring av krig ligger i anerkjennelsen av det onde og kampen mot det (ibid:10). Således kan det i motsetning til et konstruktivistisk syn sies å finnes noen absolutte moralske verdier som er verdt å forsvare fordi de faktisk kan sies å eksistere (ibid). Å anerkjenne noen verdier som gode eller forsvarsverdige anerkjenner implisitt også det onde som noe som motstrider det som oppfattes som godt. Krig er ikke i seg selv galt; for eksempel er det, vil de fleste si, forskjell på Hitlers krig og Churchills krig under andre verdenskrig (ibid.)

Dette standpunktet kan hevdes å være i tråd med en ”moral judgementalism” (Hayden, Lansford & Watson 2003:137). I dette ligger en kritikk av moralsk relativisme på linje med Jones’ kritikk av Walzer behandlet tidligere i oppgaven. Det finnes noen handlinger som i seg selv er onde, og ifølge Mark Evans er terrorisme én av dem. Terrorismen kan og bør fordømmes moralsk, fordi en relativistisk tolkning av den, som ”one man’s terrorist, another man’s freedom fighter”, riktignok er med på å gi en historisk-politisk forståelse av bakgrunnen for en terroristhandling, men også rettferdiggjøre Ondskap (ibid: 143-148). Jean Bethke Elshtain (2003) anerkjenner kategoriseringen mellom det Gode og det Onde ved å hevde at å dagens krig mot

terrorisme er en rettferdig krig, fordi 1) å sikre fred og "civic tranquility", og 2) fordi forsvar av de som ikke kan forsvare seg selv, begge er rettferdige grunner for å gå til krig (Elshstain 2003:59-60). For Elshstain er relativistiske argumenter mot den dagens "war on terror" uttrykk for en moralsk nihilisme, hvor forskjellen på Hitler og Churchills krigføring males i de samme diffuse gråtonene, og fordømmes likeledes som gale handlinger, fordi sivile liv gikk tapt (ibid:20). Således forsvarer hun på linje med Evans bruken av en absoluttistisk moralsk retorikk, fordi den gjennom handling viser at Godhet ikke kan tvinges til gjemsel for en slik grenseløs ondskap som islamsk terrorisme representerer (ibid: 58-59). Dette argumentet om *grenseløsheten* utgjør det avgjørende skillet mellom rettferdig krig og hellig krig, ifølge Elshstain (ibid).

Elshstains og Evans forsvar for en "moral judgementalism" kan hevdes å si noe om president Bush seniors oppfatning av situasjonen under Gulfkrisen 1990-1991. Retorikken var særs preget av "an american burden", en slags plikt om å forsvare det Gode; maktbalansen, sivilisasjonen slik vi kjenner den i Vesten, friheten og ikke minst rettferdigheten som ethvert forsvarsløst folk har rett til (ibid:167-172). Denne *retten* til noe i kraft av ens stilling, ens historie eller samvittighet, ser vi igjen hos både Bush og Saddam. Som hevdet ovenfor, kan Saddam sies å forstå Iraks kamp som en kamp for den arabiske nasjon, for islam og for en universell rettferdighet gjennom sin person. Bush kan hevdes å se den amerikanske inngripen som en del av en amerikansk plikt for å sikre fellesskapets beste, i kraft av en historisk beskytterrolle.

4.2 En høyere gjensidig rettferdighet

Inspirert av Immanuel Kants "Eternal Peace" har vi sett hvordan Robert McElroy (1992) belyser statselitens bevissthet som en viktig arena for moralens innvirkning. Det handler på mange måter om en slags autonom pliktetik. Som diskutert tidligere i oppgaven kan den retoriske bruken av én universell moral hevdes å være problematisk, fordi oppfatningen om hva som er riktig eller galt varierer avhengig av personlige erfaringer og rådende verdier og holdninger. Å forsvare sine moralske overbevisninger om rettferdighet er ofte viktigere enn fred (Waldron 1999: 47-62). Dette følger av at ett menneskes unilaterale vilje ofte mistenkes for å være selvsentrert i sitt vesen og

derfor ikke kan anerkjennes som moralsk riktig, ifølge Kant. Samtidig påpeker han at så lenge denne viljen er gjensidig anerkjent, og ingen påføres andres vilje ved tvang, kan den hevdes å være moralsk forsvarlig (ibid). En slik gjensidighet kan kun eksistere gjennom en moralsk kontrakt, der borgerne underkastes en høyere gjensidig rettferdighet – en slags moralsk overgivelse fra å bruke vold for å få sin unilaterale vilje igjennom til et gjensidig samtykke under loven (ibid: 57-62).

Knytter vi dette opp mot problemstillingen, er det fristende å problematisere denne *høyere gjensidige rettferdigheten*, og hvordan bruken av dens universalisme kan brukes til å legitimere moralske argumenter i utenrikspolitikken. Den finske statsviteren Riika Kuusisto hevder at nettopp gjennom å bruke narrativer om fienden er man med på å underbygge en ideologisk legitimitet for sine handlinger. ”Storytelling” er således et særlig viktig virkemiddel, fordi gjennom å bruke sterkt konnotative begreper er man med på å skape klare skiller mellom ”oss” og ”de Andre”. Gjennom eksempelvis å kontekstualisere et budskap innenfor en semi-mytisk tolkningsramme skapes oppfatninger om apokalyptiske tilstander, slik vi så i Saddams retorikk (Kuusisto 1998:605).

Kuusisto hevder at for å legitimere bruken av krig rent retorisk i Vesten i dag, kreves en utpreget og troverdig bruk av 1) en farlig fiende, 2) ærefulle handlinger, og 3) et endelig slag mot de Onde, et futuristisk håp om noe bedre (ibid:606). Bush’ rettferdig krig - retorikk for en ny verdensorden oppfylte alle disse kriteriene, da frigjøring av Kuwait ble fremstilt som den ultimale testen for USA og dets allierte (ibid). Målet var en rettferdig fred med stabilitet, fravær av krig og forsvar av uskyldige. Gjennom bruk av metaforer knyttet til hvert av de tre kriteriene ble det skapt et imaginært rasjonale, der metaforenes logikk var med på å undertrykke aspekter som ikke kunne sies å passe inn (ibid:612). Slik sett kan bruken av metaforer utgjøre et forklaringsgrunnlag for en konflikt, fordi de er med på demonisere fienden og glorifisere ”oss”. Konsekvensene av et slikt imaginært rasjonale gjør at bruken av en sorthvit terminologi mellom det Gode og det Onde i en krigssituasjon vanskelig kan reverseres til gråtoner. Vinnerens seier forkles heller i rettferdighetens navn (ibid:613).

Imaginær rasjonalitet

Det kan hevdes at Saddams bruk av 'umma' var med på å fremheve hans angrep på Kuwait som en kamp for en universell rettferdighet. Gjennom å bruke dette begrepet, kunne han, som med 'kafir'(vantro), tone ned det faktum at han selv hadde angrepet sine muslimske naboer ved å rasjonalisere all motstand mot hans sak som et angrep på en islamsk, arabisk, og en historisk rettferdighet. Hans kamp *mot* de vantro, mot imperialisme og mot sionisme var således samtidig en kamp *for* den islamske, moralske og arabiske 'umma' (Lewis 1991:32). Sett i forhold til Kants høyere gjensidige moral er det særlig interessant å se hvordan Saddam påkalte rettferdighet for et større fellesskap gjennom å profilere seg selv som "leader necessity" i kraft av historien. Denne retrospektive mirakeltolkning av rettferdighet kom særlig til uttrykk i hans tale på årsdagen for USAs luftangrep på Irak:

"If in those days there was *hubal* (the pre-Islamic Meccan idol who's image Muhammad shattered upon his return to Mecca), today there is the human *hubal*.... God willed it that.... 18 million believing and God-fearing Iraqis stood up to a billion citizens of aggressive states. (...) (Despite), there was the miracle of the battle... Faith vanquished godlessness and truth prevailed over falsehood."³⁹

Iraks kamp mot de allierte ble her liknet med profeten Muhammads krig mot de vantro i Mekka, og således forstått som en seier for den islamske 'umma', til tross for at det i realiteten var et militært nederlag for Saddam Husseins Irak (Bengio 1998:184). Å vende tilbake til en historisk myte, til det overnaturlige og likne seg med dette, er et av flere aspekt ved Saddams apokalyptiske forståelse av krigen. Gjennom å knytte "fellesskapet" til sin person, kan det hevdes at Saddam Husseins kamp var en kamp for å gjenopplive en historisk 'umma', en slags virkelighetsflukt til en imaginær kollektiv hukommelse delvis bygget på historien, delvis på legender (ibid:201).

4.3 Forestillingsmakt

Viderefører vi dette argumentet, er det interessant å vende tilbake til Gulfkrigen som en krig om symboler og forestillingsmakt. I begrepet forestillingsmakt ligger ideen om aktørenes forestillinger om verden, om individets rolle, deres overordnede prinsipper gjennom *personal beliefs*, normative oppfatninger om rett og galt, og om årsaksforhold

³⁹ Sitatet er hentet fra Bengio, Ofra (1998): *Saddam's word. Political Discourse in Iraq*, pp.184.

(Førland og Claes 2002: 100-101). Forestillingsteori betoner således individers forestillinger som avgjørende for deres handlinger, da disse prinsippene sees som forholdsvis permanente, men krise og krig kan endre dem. Dette utgjør et av utgangspunktene for denne oppgavens problemstilling, fordi 'rettferdighet' og 'frihet' i siste rekke kan hevdes å være slike normative forestillinger, åpne for endring, og belyser hvordan de kan brukes til å sikre partikularistiske interesser forkledd som universell moral. Forestillingsteori legger ikke skjul på at nettopp interesser styrer hvilke forestillinger som kommer til syne i beslutningsprosesser (ibid).

Saddam Husseins bruk av sterkt religiøst ladde retorikk under Gulfkrigen viser hvordan todelt verdensforestilling mellom *dar al-islam* og *dar al-harb* kan brukes til forsterke et psykologisk skille mellom "seg og sine" og "de Andre". Faren for å blindes av ens egen rettferdighetssans når ens egen gruppe utsettes for trusler er ikke bare et mentalpatologisk problem, slik Barry Cooper diskuterer det, men også et etisk problem, fordi det å vinne en krig neppe kan sies å være "*a sign of moral excellence and the crown on moral quality*" (Fixdal 2005:84). Daniel Heradstveit problematiserer i lys av dette hvordan skapningen av trusselbilder er en balansegang mellom en informativ plikt som medier og politikere har ovenfor sine borgere, og faren for selv å rote seg bort inn i ens egen retorikk om fiendens falskhet (Heradstveit 1991:11).

Bush-administrasjonens Hitler-bilde av Saddam Hussein var et særdeles sterkt virkemiddel. Den amerikanske retorikken om et *rettferdig* angrep på Irak på bakgrunn av denne analogien skaper ikke bare et imaginært rasjonale for hvilke handlinger som umiddelbart må til for å hindre at "historien gjentar seg". Dette bildet viser også hvordan en vestlig sekulær utenrikspolitikk ikke nødvendigvis er mer rasjonell og rettferdig enn en såkalt østlig religiøs forestilling av krig. Som vi har diskutert tidligere i oppgaven, kan dette sakrale aspektet forstås som like "farlig", fordi vi i krigs- og krisetid ikke ser den subjektiviteten som ligger i vår egen diskurs (ibid:30). Gjennom å bruke moralske argumenter i utenrikspolitikk er vi med på å skape en type legitimitet rundt vår egen forestilling av rett og galt. Således kan Gulfkrisen og den etterfølgende krigen i 1990-1991 stå som et fruktbart eksempel på hvordan retoriske virkemidler er med på å definere hva som er rettferdig.

Kapittel 5 - Avsluttende vurderinger og konklusjon

5.0 Den universell rettferdighet - ”... men noen er mer rettferdig enn andre...”

“This nation of ours has got a solemn duty to defeat this ideology of hate. And that’s what they are. This is a group of killers who will not only kill here, but kill children in Russia , they’ll attack unmercifully in Iraq, hoping to shake our will. We have a duty to defeat this enemy. (...) The best way to defeat them , is to never waver, to be strong, to use every asset at our disposal, is to constantly stay on the offensive and, at the same time, spread liberty.”⁴⁰

Sitatet vitner om en normativ forestilling ikke ulik den ”nye verdensordenen” som president George H. W Bush 12 år tidligere hadde proklamert som styrende for sin kamp mot det Onde. Bush sr. snakket om ”*guaranteeing an era of perptual peace*” hvor ”*enduring peace must be our mission*” Gulfkrigen mot Saddam Hussein var denne nye verdens første test, en test USA hadde bestått ((Hayden, Lansford & Watson 2003:54-55). Den yngre Bush snakker i dag om ”*an age of liberty, here and across the world*”, om hvordan den amerikanske nasjonen vil ”*lift a dark threat of violence from our people and future. We will rally this cause by our efforts, by our courage (...) and we will not fail*” (ibid:56). Standpunktene til far og sønn kan virke nærmest identiske, selv om Bush H. W. Bush’ utenrikspolitikk kan hevdes å ikke ha vært så radikal som sin sønns nå globale kamp mot voldelig ekstremisme (dvs. krigen mot terror) (Melby 2003:15-16). Hva som likevel står frem som et klart likhetstrekk, er hvordan bruken av krig for å sikre universell moral legitimeres gjennom å kategorisk skille mellom oss og de Andre, mellom det Gode og det Onde.

Jeg vil i dette kapittelet fokusere på forestillingen om en universell rettferdighet i lys av dagens amerikanske utenrikspolitikk mot islamistisk terrorisme. Hvor universell er denne rettferdigheten som søkes å legitimere bruken av krigsmakt? Måten denne moralen blir kommunisert og etterlevd på, reiser også det kritiske spørsmålet om noen oppfatninger er mer rettferdige enn andre når en universell rettferdighet søkes gjennom krig? Handler disse mer rettferdige oppfatningene om sikring av vitale interesser fremfor et ønske om å skape et mer rettferdig verdenssamfunn?

Gjennom å se på språkbruken vil jeg vise hvordan retorikken avspeiler *faren* for selv å bli korrumpert av ondskap i kampen for de Godes rettferdighet. Faren er at det

⁴⁰ Aftenpostens nettside: <http://www.aftenposten.no/nyheter/uriks/usvalg/article882313.ece>, George W. Bush - State of the Union 30/1-2002

endelige oppgjøret for frihet, fred, islam osv. gjennom massemord blir forherliget og fremstilt som noe nobelt. Bush jr. står i fare for dette (Syse 2005). I lys av diskusjonen av de tre første kriteriene i rettferdig krig-doktrinen, vil jeg søke å vise at der kriteriene ”oppfylles”, finnes det likevel innvendinger i form av hvor sannferdig det uttalte motivet eller intensjonen er; at hvem som definerer ”rettferdighet” og hvordan det defineres, er avgjørende for hva slags legitimitet en ”rettferdig handling” kan få.

5.1 Krigen mot terror - det demokratiske ansvar

”Vi vil hjelpe det irakiske folk til å opprette et fredlig og demokratisk land i hjertet av Midtøsten. Og ved å gjøre det, vil vi forsvare vårt folk mot farer.”⁴¹
George W. Bush, november 2003

Det kan hevdes at tiden for de store ideologienes absolutistiske tolkninger av rettferdighet er over. Rettferdighet bygget på ’universalistiske’ forestillinger om raseskiller, imperialismen og Vestens moralske overlegenhet over Østen blir betraktet som politiske og moralske aversjoner, og utgjør ikke lenger rådende forestillinger i vestlig utenrikspolitiske diskurs. Etter 11. september 2001 kan man imidlertid snakke om et retorisk hamskifte i verdens største supermakt USA. Dette hamskiftet har ikke bare fått politiske, økonomiske og ideologiske dimensjoner i dag, men også moralske. Blant annet hevder Jean Bethke Elshtain og Mark Evans at det er på tide å rette et kritisk blikk på den moralske og historiske relativismen som kan sies å utgjøre det ledende paradigmet etter Den kalde krigens slutt, og fremhever behovet for nye veloverveide oppfatninger om bruken av krig for å forsvare moralske prinsipper og verdier (Elshtain 2002:19-25; Hayden, Lansford & Watson 2003:137).

Ifølge Bethke Elshtain satte terrorangrepene den 11. september 2001 presedens for at det er mulig og høyst nødvendig å gjøre de *moralsk riktige* valgene i forhold til denne nye trusselen. Bruken av rettferdig krig-doktrinen som en ledesnor i krigen mot terrorisme er ikke bare et slikt riktig valg, men også et demokratisk moralsk ansvar som Vesten har i kraft av sin ideologiske profil (Elshtain 2002:20-23). Ifølge henne kan dette ansvaret forstås som forsvaret av universelle verdier som menneskerettigheter og demokrati, gjennom rettferdige angrep mot den ondskap som

⁴¹ Sitatet er hentet fra Aftenposten 30/8-2005: ”Iraks urolige fremtid”, leder.

terrorismen representerer (ibid). 'Rettfærdighet' er ikke noe man forhandler om, den er et absolutt i kraft av menneskerettighetene som universelle verdier (ibid: 23-25). Denne argumentasjonen ligger tett opp til oppfatningen av USAs "Manifest destiny" og demokratisk fred-teori. Ifølge Svein Melby oppfatter dagens amerikanske ledelse 'terrorisme' som en trussel ikke bare mot territorielle grenser og statens strukturelle innflytelse på andre stater, men også som en vedvarende trussel mot *ideen* USA som et system bygget på individets frihet og rettfærdighet for alle mennesker. Oppfatningen av 'selvforsvar' strekker seg således forbi eget hjemland som et forsvar for liberale demokratiske normer og verdier globalt sett (Melby 2004:135,142-149) .

Vender vi tilbake til McElroys dikotomi mellom den moralske og den moraliserende lederen, vil det i en vurdering av den amerikanske statseliten være viktig å skille mellom teori og empiri. Teoretisk sett kan det hevdes at den amerikanske presidenten er en moraliserende leder. Samtidig er hans tro på demokrati og frihet som universelle verdier et tegn på en moralsk leder, ifølge teorien, nettopp i kraft av sin idealistiske fremtoning. Her kan man gå normativt-kritisk til verks og påstå at denne moralismen tjener som et skalkeskjul for en realpolitisk maktbruk. Basert på doktrinen om rettfærdig fred er hensikten med å gå i krig i rettfærdighetens navn å bringe fred (Rasch et. al 2003:174). Som vi har sett er dette hovedsakelig det konsekvensetiske motivet for å bruke krig til forsvar for demokratiske normer og verdier. Krig skal dog være siste utvei. Særlig viktig er dette i tvilstilfeller, da det er uklarhet om hvilke motiver som egentlig ligger bak en handling, og hvorvidt de begrunnelsene man gir, kan betraktes som legitime. Aktualiserer vi dette kan vi i Henrik Syses ord si: "*Slik tvil synes i høyeste grad å omslutte den nåværende Irak-krisen*" (ibid:177). Dermed ser vi at skillet mellom idealisme og realisme i praksis er svært flytende, noen ganger kanskje fiktivt. Faren ved å opphøye seg selv til unike ivaretagere av en tradisjon utgjør et psykologisk og politisk problem, for ved å godta skillet mellom det Gode og det Onde korrumpes potensielt vår egen definisjon av hva som kan sies å være opphavet til en universell moral gjennom menneskerettighetene, nemlig retten til liv.

Terrorismen

Forestillingen om det islamistiske Onde har gjort det uhyre viktig å definere hvem som til enhver tid er fienden mot det liberale verdisystemet. Terrorisme er i dag oppfattet som en av mange fryktede -ismer gjennom historien (jf. nazismen og fascismen før 1945, kommunismen både før og etter 1945). Daniel Heradstveit og David C. Pugh belyser dette aspektet ved å se på viktigheten av den hegemoniske rollen USA kan sies å ha i forholdet til retorikken rundt terrorismebegrepet. De peker på at oppfatningen av 'terror' i dag ikke lenger sees på som statens undertrykkelse av borgerne eller vold fra grupper mot sivile innenfor de nasjonalstatlige grenser. Terrorisme oppfattes i stedet av den amerikanske politiske administrasjonen og dens allierte som en ideologi, et verdisett som truer vår frie vestlige sivilisasjon (Heradstveit & Pugh 2003: Abstract). Retorikken rundt terroristbegrepet er således en kraftig delegitimerende teknikk for å mobilisere en verdensopinion til å undertrykke all form for motstand mot status quo i den nye verden (les: USAs ideologiske, strukturelle og relasjonelle hegemoni)(ibid). Uttrykket *en maktbalanse som fremmer frihet*, som en gjennomgående strategi i amerikansk utenrikspolitikk, vitner således ikke bare om en idealistisk virkelighetsforståelse av ens egen ubestridte rolle i verden, men også om en moralistisk kynisme om hvilke midler som er legitime å bruke mot det Onde (Melby 2004:148).

Vi og 'de Andre' etter 11.september

Heradstveit & Pughs resonnement tyder på at det i stor grad er et definatorisk spørsmål hvem som er fienden, og at det ligger en klar tro på en universell moral om hva og hvem som er de Gode i den amerikanske politiske oppfatningen. Det er dog svakheter knyttet til det å definere krigen mot terrorisme som en krig mellom det Onde og det Gode, særlig fordi kategoriene har sin rot i subjektive referanserammer og er flytende.

Med et retorisk hegemoni som en av USAs sterkeste maktressurser kan det argumenteres for at 11.september var avgjørende for det man kan kalle et utenrikspolitisk, men også *retorisk* hamskifte (ibid: 93-128). Den politiske administrasjonen har gått bort fra det tradisjonelle realpolitiske synet på det globale samfunn og appellerer stadig sterkere til den amerikanske skadde folkesjelen.

Nasjonens selvbilde ble tilsmusset da tvillingtårnene falt, men de amerikanske velgerne ble raskt minnet på at denne ondskapen riktig nok kunne ta pusten fra dem i et øyeblikk av sjokk, men ikke moralen om hva som er deres rett (ibid:133-138). Gjennom å trekke inn de antatte *aktørene* bak dådene, og karakterisere dem som "evildoers", spiller presidenten implisitt på ofrene som de Gode og fyrer eksplisitt opp under den harme og frykt som er blitt skapt (ibid:134-135). I tråd med dette blir synet på terrorisme som en ideologi og et verdisystem tillagt stater som ikke har den samme moralske referanserammen som USA. Definisjonen av fienden handler altså i like stor grad om hvilke "*conceptual lenses*" en bevisst velger å bruke, som de fakta som nå foreligger om 11.september (Allison 1969: 689).

Heradstveit & Pugh påpeker i tråd med dette at personifiseringen av terror som handlinger utført av "terrorist states" bryter med verdisystemet knyttet til freden i Westfalen i 1648 og det moderne statsuverenitetsprinsippet. Å fjerne skillet mellom retorikken knyttet til 'terror' som handlingen og 'terrorisme' som en ideologi og verdisystem, demoniserer fienden som en spesifikk aktør med et antatt rasjonelt *valg* om å utføre ondskap (Heradstveit & Pugh 2003: 8,13), og legitimerer intervensjon som forsvar for normer og verdier. Dette sier noe om debatten rundt folkerettens stilling og legitimitet. Forestillingen om hva som utgjør en "trussel mot freden", er et problem, fordi tolkningen ikke er absolutt. Med Sikkerhetsrådets institusjonelle oppbygning med fem faste vetomakter, er det dermed ikke gitt at en stats unilaterale vilje nødvendigvis vil få oppslutning, slik vi så under Irak-krisen våren 2003. Viktigheten av retorisk makt i slike fora gir likevel en pekepinn på moralske argumenters innvirkning på tolkningen av virkeligheter. Den amerikanske administrasjonens forsøk på å overbevise Sikkerhetsrådet om at "terroriststaten" Irak utgjorde "en trussel mot freden", vitner om en slik problematikk. Gjennom å definere terrorist-dådene 11.september som en krigshandling så tidlig som 16. september 2001, la presidenten klare rammer for hvilke midler som var legitime å bruke (Melby 2004:133). Dermed var den kognitive referanserammen om hva som var nødvendig å gjøre for å hindre mer ondskap skapt på bakgrunn av opplevelsen knyttet til den urett som var blitt gjort mot USA som *enkeltstat* og følelsen av tilsmusset selvbilde (McElroy 1992: 40-43).

Avslutningsvis fremstår to bemerkninger som viktige her. For det første kan oppfatningen av folkeretten som et organ bygget på tanken om en universell ”*embedded liberalism*”⁴² hevdes å overse virkningen av det å bruke moraliserende argumenter i politisk retorikk. Forestillinger om hva som utgjør en ”trussel mot freden” vil være betinget av de mange unilaterale viljers moralske referanserammer, fordi *begrepet fylles med innholdet medlemmene av Sikkerhetsrådet til enhver tid ønsker å gi det* (Rasch et al. 2003:147). For det andre kan man stille spørsmål ved hvem det er ment at krigen mot terrorisme skal ramme? Befolkningen? Statseliten? Deres verdier? Den amerikanske forestillingen om terrorisme som en tilsynelatende del av noen menneskers natur kan vanskelig motbevises så lenge sannhetsproduksjonen rundt eierskapet til den Gode idé gjøres sorthvitt (Heradstveit & Pugh 2003:12-14).

5.2 ”The pneumopathological problem”⁴³

Det så kalte mentalpatologiske problem eller åndelig-patologiske problem⁴⁴, er direkte knyttet opp til disse spørsmålene, fordi det å sette en merkelapp – ond eller god - på psyken hos dem som handler i tro med sine normative overbevisninger, kan sies å være en etisk balansegang mellom det å *fordømme* ”onde” handlingene og det å *dømme* noen som ond. Barry Cooper hevder i tråd med Hannah Arendts argumentasjon rundt ideologi, at terrorister lever i en slags ”*second reality*”, en imaginær forståelse av seg selv, plassert innenfor en imaginær virkelighetsoppfatning (Cooper 2004: 43). Myter og legender om apokalyptiske tilstander, slik som vi ser hos Saddam Husseins virkelighetsforståelse, eller troen på en slags moralsk overlegenhet, som i ideen om USAs ”Manifest Destiny”, er med på å styrke forståelsen av seg selv som en del av en større misjon. Brytningen mellom denne oppfatningen og den

⁴² Keohane O.Robert (1984): ”After Hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy”, Princeton University Press, New Jersey, pp. 58-59

⁴³ Overskriften er hentet fra Cooper, Barry (2004): *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, pp.30-58

⁴⁴ Fritt oversatt av forfatter fra Cooper, Barry (2004): *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, pp.30-58

empiriske virkeligheten – *”first reality”* - fremkaller behovet for handling i tråd med idealer i *”second reality”* (ibid).

Krigen mot terrorisme – “a supreme emergency”?

I lys av denne argumentasjonen problematiserer Henrik Syse Vestens møte med terroristenes mentalpatologiske virkelighetsbilde (2005:1). I tråd med rettferdig krig-doktrinen fremstilt hos Michael Walzer, spør han om kampen mot terrorismen i dag kan sies å utgjøre et *”supreme emergency”* - tilfelle? Diskusjonen rundt dette gir kriteriet om krigens *”dobbel effekt”* en ny aktualitet, fordi der krig portretteres som en kamp for verdier, er også faren størst for at hensynet til siviles status i krig blir brutt. Ut ifra et verdietisk perspektiv vil legitimering av vold mot sivile som huser eller på annet måte kan knyttes til terroristene, skape det samme patologiske problem som Cooper hevder terroristene lider av, nemlig hvordan vi i møtet med det Onde blindes av vår egen rettferdighet, og blir onde selv (ibid:4). Å leve i en slags *”second reality”* i krigstid er intet unikt for vår tids grusomheter, det å assimilere sivile kvinner og menn med handlingene til deres ledere er å ikke bare fordømme den urett deres politiske lederskap har gjort mot oss, men også å dømme dem som verdibærer av Ondskap (Walzer 1977: 261).

Faren ligger i hvordan *”the nature of necessity”* (Walzer 1977) blir det rådende prinsippet i kampen mot det onde, der *nødvendigheten* av å utslette ondskap ikke kjenner noen grenser. Den universelle rettferdighet om demokrati, frihet og likhet som i dag brukes som rettesnor for å bekjempe terrorisme ved bruk av krigsmakt kan hevdes å bidra til en slik imaginær forståelse av oss selv som de Gode, som væpnede moralister mot Ondskap. Gjennom å kommunisere i sorthvitt, faller vi selv i den felle å utvikle en *”second reality”*, der krigen mot terrorisme ikke lenger bare er *”de fornærmedes”* krig, men en *global* kamp mot enhver som søker en annen virkelighet enn den vi representerer (Syse 2005:8). Hans Morgenthau advarsel mot å unnlate å se den moralske idealismens bakside viser hvordan denne *nødvendigheten* kan forvrenges og misbrukes i rettferdighetens navn:

The war or crusades of idealists are, then, total wars waged for total sakes. (...) The “crusading frenzy, which has been the curse of nations since the beginning of times”, is a potentially fatal curse of our time. (...) we must turn to the sober and genuinely rational teachings of realism in order to “save” ourselves from the “blindness” of crusading idealism that threatens to destroy “nations and civilisations” – in the name of moral principle, or God himself” – and hence in order to preserve and advance the cause of, and the hope for, peace.⁴⁵

Denne faren for å blindes av vår egen forståelse av rettferdighet, kan sies å utgjøre et viktig poeng når en ser på talen om rettferdighet i de to siste Gulfkrigene. Gjennom å betegne krigen vinteren 1991 som ”just”, fikk ”war” en tilleggsbetydning. Gjennom å bruke et vokabular hentet direkte fra rettferdig krig-teori, kunne George H. W Bush legitimere krigen som en *nødvendighet* i bekjempelsen av det Onde med stor O. Én apokalyptisk forståelse av krigen som en krig for rettferdighet hos Saddam møtte en annen apokalyptisk forståelse av rettferdighet hos George H. W Bush. Til felles hadde disse oppfatningene en forståelse av rettferdighet som sannhet.

Forestillingen om en tryggere verden og om den gode idé i ens egen definisjon av rettferdighet som noe universelt i 1990-1991, er således ikke helt ulik den retoriske diskursen vi ser i krigen mot terror i dag. Det mentalpatologiske problem kan i høyeste grad hevdes å være aktuelt i hvordan vi velger å se verden. Bruken av sorthvitt-kategorier som det Gode mot det Onde er ikke bare med på å polarisere en konflikt, men gjennom å aktivt knytte ”war on terror” til ”axis of evil”, skapes også forestillinger om ondskap som en egenskap ved noen mennesker fremfor andre. Den ”rettferdige frykt” legitimerer således ”rettferdige angrep”, der en reflektert moralsk diskurs rundt krig taper mot den væpnede moralist.

Gjennom denne oppgaven har jeg prøvd å belyse hvordan bruken av begrepene ’rettferdighet’ og ’frihet’ i krise-og krigstid, kan være med på å legitimere partikularistiske mål forkledd i moralsk retorikk. Ved å se på George H.W. Bush’ eksplisitte bruk av rettferdig krig-doktrinens vokabular og Saddam Husseins manipulering av islam høsten 1990 og vinteren 1991, kan det hevdes at de tre samme spenningsforholdene er å finne i retorikken til begge aktører – nemlig *person-fellesskap*, *partikularitet-universalitet* og *religion-sekularitet*. Bruken av moralske

⁴⁵ Pangle L. Thomas & Ahrens Dorf, J. Peter (1998): “Justice Among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace”, pp.222

argumenter for å fremheve skiller mellom 'oss' og 'de Andre' er gjennomgående for begge parter i konflikten. I Saddams tilfelle ser vi dette gjennom hans personifisering av islam, arabisk nasjonalisme og ham selv som et uttrykk for det irakiske folk. For Bush blir rettferdighet et generelt spørsmål om et moralsk, demokratisk ansvar å forsvare dem som ikke kan forsvare seg selv. Spesifikt handler denne rettferdigheten om et ideologisk og historisk ansvar som USA har overfor den 'frie verden'. Begges bruk av en sterkt moralsk retorikk har til den hensikt å *universalisere* og *legitimere* deres egen definisjon av rettferdighet som den moralske rette. Begges kamp for rettferdighet kan likeledes hevdes å være basert på forestillingen om det Gode mot det Onde, der *ideologiens logikk* kan sies å legitimere om ikke ethvert middel, så i hvert fall svært mange midler i kampen for en høyere rettferdighet (Cooper 2003: 13). 'Talen om rettferdighet' kan således sees som spenningsfylt og moralsk tveegget.

I lys av dette fremstår dagens utenrikspolitiske diskurs i krigen mot terrorisme som en kamp om forestillingsmakt og retorisk hegemoni like mye som krig for demokrati og menneskerettigheter. Det kan derfor hevdes at den sorthvitt-forståelsen av dagens utenrikspolitiske situasjon som vi ser hos den nåværende Bush-administrasjonen, hindrer for en rasjonell diskusjon om terrorisme, og om hvordan vi bør forholde oss til dem som bruker terrorismens logikk for å fremme sin stemme.

Litteratur

Abideen, Muhammad Ali (1996): *The Historical Pretext for the Occupation of Kuwait*, Dar al-Mostafa, Qum

Abrahamian, Ervand (1993): *Khomeinism*, University of California Press, Berkeley

Aftenpostens nettutgave: "George W. Bush - State of the Union 30/1-2002"
<http://www.aftenposten.no/nyheter/uriks/usavalg/article882313.ece>

Allison, Graham T. (1969): "Conceptual Models and the Cuban Missile Crisis" i *American Political Science Review: Quartely Journal of American Political Science Association*, The American Political Science Association 63 (3) 1969, pp. 689-718

Bengio, Ofra (1998): *Saddam's word. Political Discourse in Iraq*, Oxford University Press, Oxford

Bose, Meena & Perotti Rosanna Perotti(2002): *From Cold War to New World Order. The Foreign Policy of George H.W Bush*. Greenwood Press, Westport Connecticut & London

Choueiri, Yossef M. (2000): *Arab Nationalism. A history. Nation and State in the Arab World*, Blackwell Publishers Inc., Oxford

Cooper, Barry (2004): *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, University of Missouri Press, Columbia, Missouri

Danspeckgruber, Wolfgang & Tripp, Charles R.H (1996): *The Iraqi Aggression against Kuwait. Strategic Lessons and Implications for Europe*, Westview Press, Oxford

Dawisha, Adeed, red. (1985): *Islam in Foreign Policy*, Cambridge University Press, Cambridge, London & New York

Eicklemann, Dale F. & Piscatori, James (1996): *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton

Eide, Elisabeth & Ottosen, Rune (red.)(2002): *Krigens retorikk. Medier, myter og konflikter etter 11. september*, J.W Cappelens Forlag AS, Oslo

Elshtain Bethke, Jean (2003): *The Burden of American Power in a Violent World – Just war against Terror*, Basic Books, New York

Fiorina, Morris P., Peterson Paul E., Voss, D. Stephen (2004): *America's New Democracy*, 2nd edition, Pearson Longman, New York

Fixdal, Mona (2005): *Just Peace: A Theoretical Argument with Empirical Illustrations*, University of Oslo, doktoravhandling.

Føllesdal, Andreas (1999): Global Ethics, Culture and Development, *Forum for development studies*, no.1/1999, pp. 5-21

Førland, Tor Egil og Claes, Dag-Harald (2002): *Europeisk integrasjon*, Gyldendal Forlag, Oslo

Gleditsch, Nils-Petter (1998): Kapittel 16: "Fred og demokrati", i Midgaard. Knut & Rasch, Bjørn Erik (1998): *Demokrati – vilkår og virkninger*, Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS, Bergen

Hayden, Patrick, Lansford, Tom & Watson P. Robert (2003): *America's War on Terror*, Ashgate Publishing Ltd., Aldershot, England

Hellevik, Ottar (2002): "Forskning på verdier. Eksempler fra kvantitativ samfunnforskning", i (Red.) Johannessen, Kai-Ingolf og Schmidt, Ulla: *Verdier - flerfaglige perspektiver. Rapportserie fra Stiftelsen Kirkeforskning*, Tapir akademisk forlag, Bergen

Heradstveit, Daniel & Bjørge, Tore (1992): *Politisk kommunikasjon*, 2. utgave, Tano forlag, Oslo

Heradstveit, Daniel (1991): *Saddam Husseins krig*, rapport no.154, Norsk utenrikspolitisk institutt, Oslo

Heradstveit, Daniel & Pugh, C. David (2003): *The Retic of Hegemony. How the extended definition of terrorism redefines international relation*, Working Paper 649. Norsk utenrikspolitiske institutt, Oslo

Jones, Charles (1999): *Global Justice – Defending Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford

Johnson Turner, James (1997): *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, University Park, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania

Johnson Turner, James (1989): *Does Defense of Values by Force Remain a Moral Possibility?* i Matthews, Lloyd J. & Brown, Dale E. : *The Parameters of Military Ethics*, no.17 pp. 3-19, Pergamont-Brassey's International Defense Publishers Inc., Washington

Kanaaneh, Rhoda Ann (2002): *Birthng the Nation. Strategies of Palestinian Women in Israel*, University of California Press Ltd., Berkley & London

- Kelsay, John (1993): *Islam and War – A Study in Comparative Ethics*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky
- Koranen (1980): Tilrettelagt i oversettelsen av Einar Berg, Universitetsforlaget, Oslo
- Keohane O.Robert (1984): *After Hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton University Press, New Jersey
- Kuusisto, Riikka (1998): *Framing the Wars in the Gulf and in Bosnia: The Rhetorical Definitions of the Western Power Leaders in Action*, i *Journal of Peace Research*, vol. 35, no.5, pp.603-620, Sage Publications, London, California & New Dehli
- Lewis, Bernard (1991): *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago & London
- Lubbrage, T. Michael (2005): <http://odur.let.rug.nl/~usa/E/manifest/manifxv.htm>, *Manifest Destiny. The Philosophy that Created a Nation*, 13/11/2005
- Mathisen, Werner Christie (1997): *Diskursanalyse for statsvitere: hva, hvorfor og hvordan*, Forskningsnotat 1/1997, Institutt for statsvitenskap, Det samfunnsvitenskaplige fakultet, Universitetet i Oslo
- Matre, Hans Erik (30/8-2005): "Iraks urolige fremtid", leder i *Aftenposten*
- McElroy, Robert (1992): "Ch.1&2" i *Morality and American Foreign Policy*, Princeton University Press pp.3-56, New Jersey
- Melby Svein (2004): *Bush-revolusjonen i amerikansk utenrikspolitikk*, Aschehoug & Co., Oslo
- Neguib, Nefissa (red.)1991: *Midtøsten. Konflikt og sameksistens*, Universitetsforlaget, Oslo
- Nilsen, Kristin (29/7-2005): "Bush legger om språkbruken", *Aftenposten*
- Pangle L. Thomas & Ahrens Dorf, J. Peter (1998): *Justice Among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace*, Kansas University Press, Kansas
- Paus, Trine (1994): *Ba'th-regimet i Irak: Historisk-religiøs retorikk i legitimeringsøyemed*, The Gulf crisis (1990-91) and the Restructuring of the Middle East Project, Universitetet i Oslo, Institutt for statsvitenskap. Hovedfagsoppgave
- Piscatori, James (1991): *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, The American Academy of Arts and Sciences, Chicago, Illinois
- Rasch Bjørn-Erik et al. (2003): *Spillet om Irak*, Abstrakt forlag AS Oslo

- Rasch, B. E., J. Haaland Matlary og P.K. Mydske, red.(2003): *Spillet om Irak* , Abstrakt forlag, Oslo
- Rasch, Bjørn Erik (2000): *Demokrati – ideer og organisering* , Fagbokforlaget, Bergen
- Selsvik, Kjetil (2003): Forelesningsnotater i Politisk islam, MØNA2010, 19/2-2003, Universitetet i Oslo
- Sen, Amartya (1999): “Democracy as a Universal Value” i *Journal of Democracy* 10.3 (1999), pp. 3-17
- Syse Henrik (2003): *Rettferdig krig? Om militærmakt, etikk og idealer*, Aschehoug &Co., Tano forlag, Oslo
- Syse Henrik (2005): *Just War, the Ethics of Exceptions and the Fight against Terrorism*, presented at the Eric Voegelin Society annual meeting, Washington DC, September 1-4. Konferansepaper.
- Syse, Henrik (2004): *Den lange veien mot enighet*, pp. 63-73, i Austad, Torleiv (red.) (2004): *Etikk, tro og pluralisme. Festskrift for Lars Østnord*”, Fagbokforlaget Vigmo og Bjørke AS, Bergen
- Temes, Peter S. (2003): *The Just War. An American Reflection on the Morality of War in Our Time*, Ivan R. Dee Publisher, Chicago
- Thune, Henrik (2003): *Krigsdansen. Historien om Saddams fall*, J.W Cappelens Forlag AS, Oslo
- Valstad, Bente (1993): *Tolkningsrammer i krise og krig. George Bush’ og Saddam Husseins retoriske strategier under Golfkonflikten 1990-1991*, Institutt for sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen. Hovedfagsoppgave
- Vaux, L. Kenneth (1992): *Ethics and the Gulf War. Religion, Rethoric and Righteousness*, Westview Press Inc. San Fransisco & Oxford
- Wahldal, Ragnar (1999): *Mediepåvirkning*, 2.utgave, Ad Notam Gyldendal AS, Oslo
- Waldron, Jeremy (1999): ”Ch. 1: Introduction & Ch.3: Kant’s positivism” i *The Dignity of Legislation*, Cambridge University Press 1999, pp. 1-6, 36-62, Cambridge
- Walzer, Michael (2004): *Arguing about War*, Yale University Press, New Haven & London
- Walzer, Michael (1977): *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York

Watt Montgomery, William (1999): *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh